

Wie M. selbst diese Einwirkung aufgenommen und ausgewertet hat, ist in Cahier V: *Le thomisme devant la philosophie critique*, eingehend dargelegt. M. hat die dort und in gesonderten Abhandlungen entwickelten Gedanken nicht weiter fortgeführt, wohl aber bekennt er sich nach wie vor zum Dynamismus der Erkenntnisauffassung, wiewohl wichtige Stücke seiner Lehre auch Widerspruch bei namhaften katholischen Philosophen gefunden hatten. Wir halten M.s Grundgedanken für richtig. Sein Versuch, Fragen und Lösungen der Transzendentalphilosophie für den Ausbau der scholastischen Philosophie auszuwerten, war notwendig und von Erfolg begleitet. Was er erstrebte, hätte schon viel früher unternommen werden sollen und ist nunmehr auf noch tieferer und breiterer Grundlage weiterzuführen. Auch heute noch stehen wir vor der „seit alters“, in der uns erschlossenen Zeit dann von Platon (*Sophistes* 244 a) und Aristoteles (*Met.* VII, 1, 1028 b 2 ff.) gestellten Frage: „Was ist das Seiende?“ Besonders aber seit Kant dann bedrängt uns auch die Frage: Was ist die Erkenntnis des Seienden? Worin besteht das *intus legere*?

Wir dürfen wohl fragen: Hat *Le point de départ de la métaphysique* diese Fragen aus ihren philosophisch erreichbaren, in jeder Erkenntnis einschließlich miterkannten inneren Gründen erhellt? Naturgegeben sind uns diese Fragen immer, und zwar unfehlbar, gelöst; so, daß auch philosophische Bedenken die in aller Wissenschaft logisch vorausgesetzte naturgegebene Gewißheit nicht erschüttern können. Was ist diese naturgegebene Gewißheit? Worauf gründet sie? Was schließt sie ein? Worin ihr gegenüber besteht philosophisch-reflexive Erhellung? Erhellung des Seienden und des *ens contingens* als solchen? Wo setzt sie an...?

Auch dem ehrfurchtgebietenden Lebenswerk M.s gegenüber stehen wir als Fragende.

C. Nink S. J.

Nink, C., *Philosophische Gotteslehre*. gr. 8<sup>o</sup> (268 S.) München-Kempten 1948, Kösel. DM 9.—

Kennzeichnend für die neue „Philosophische Gotteslehre“, die uns N. geschenkt hat, ist der folgerichtige Aufbau aus den erkenntnistheoretischen und ontologischen Grundlagen unter steter Berücksichtigung abweichender Anschauungen der modernen Philosophie. Die Gotteslehre erscheint so als eine Weiterführung der metaphysischen Seinserschließung. Diese verdient darum zusammen mit ihren Folgerungen für die Gotteslehre unsere besondere Aufmerksamkeit. Doch sei zunächst ein Überblick über den Aufbau und die Lehrmeinungen des Buches gegeben.

Die Grundeinteilung des Werkes ist die übliche, durch den Gegenstand vorgegebene: Vom Dasein Gottes (mit den zwei Hauptabschnitten: der metaphysischen Seinserschließung als Grundlegung der Gotteslehre und den Gottesbeweisen) — Vom Wesen Gottes (mit den zwei Hauptabschnitten: Gottes Sein und Gottes Tätigsein) — Gott und die Welt.

Das allgemeine Prinzip der Gottesbeweise besteht darin, daß jede bloß faktische, nicht innerlich notwendige Identität von Seinsbestimmungen ihren Grund nicht in sich selbst hat, sondern in einem anderen. Als beweiskräftig werden folgende Gedankengänge dargestellt, die sich der Ordnung des Seinsaufbaues anschließen: der Beweis aus der Kontingenz der Erfahrungsgegenstände, der Beweis aus den metaphysischen Seinsstufen und deren Zusammensetzung aus seinsindifferenten Wesensbestandteilen, der Beweis aus den ewigen Wahrheiten, d. i. den logisch notwendigen Wesenssachverhalten, der Beweis aus der Vielheit der Welt Dinge, der Beweis aus der Veränderlichkeit und Bewegung, der Beweis aus der Ordnung und Zielbestimmtheit der Dinge. Dagegen werden der Beweis aus dem Glückseligkeitsstreben und aus dem Gewissen als selbständige, von den andern unabhängige Beweise abgelehnt.

Die vorwissenschaftliche, naturhafte Gotteserkenntnis erklärt N. im Gegensatz zu Scheler und Gratry als einschließlich vollzogenen Kausalschluß (142). Ohne Zweifel spielt dieser dabei eine große Rolle. Doch wird N. dem in den Theorien Schelers und Gratrys ausgesprochenen Anliegen vielleicht doch nicht

ganz gerecht. Die Mittelbarkeit jeder begrifflichen Gotteserkenntnis schließt eine unmittelbare dynamische Beziehung unserer höheren Fähigkeiten zu Gott nicht aus (eines eigenen Sinnes bedarf es dazu freilich nicht). Gewiß muß das Erlebnis des über alle endlichen Schranken hinausstrebenden Geistes begrifflich geklärt und auf seinen Wahrheitsgehalt hin geprüft werden. Eine solche Prüfung ist jedoch unseres Erachtens nicht ausschließlich auf den Kausal-schluß angewiesen. Sie kann auch mittels der dem modernen Denken näherliegenden transzendentalen Methode des Schlusses auf die notwendigen Bedingungen der Möglichkeit dieses Strebens geschehen.

Auch sonst kann man im einzelnen nicht selten anderer Meinung sein. Zum Beispiel wäre zur Begründung der moralischen Unveränderlichkeit Gottes (181) der Weg über die Ewigkeit, die jedes Früher oder Später im Wollen Gottes ausschließt, unseres Erachtens einfacher und überzeugender. — Dem Dasein folgt nach N. notwendig das Wesein. Das Gegenwärtigsein ist demnach eine reine Vollkommenheit, die Gott innerlich zu eigen ist (185). Aber fordert nicht der Begriff „gegenwärtig“ wesentlich einen Bezugspunkt, dem etwas gegenwärtig ist? — Als metaphysische Wesenheit Gottes bezeichnet N. das Aus-sich-selbst-Identischsein der Wesenheit mit dem Dasein Gottes (189). Neben der metaphysischen Seinsanalogie vertritt er eine logische Eindeutigkeit des abstrakten Seinsbegriffs (193). In der umstrittenen Frage nach dem Wesen der Freiheit Gottes entscheidet sich N. dahin, daß die Freiheit des Willens Gottes einzig in seiner Richtung zu dem Geschaffenen bestehe (210). Es ist schwer ersichtlich, wie sie dann, wie N. betont, zum Wesen Gottes gehören kann. — Was die Frage des Wie der göttlichen Mitwirkung betrifft, vertritt N. die molinistische Ansicht, weist jedoch gewisse Übertreibungen (241 Anm. 1) mit Recht zurück. Daß Gott irgendwie vom geschöpflichen Willen abhängig sei, ist absolut unmöglich.

Wie eingangs bemerkt wurde, liegt die Hauptstärke des Buches in der folgerichtigen Durchführung gewisser ontologischer Grundgedanken. „Das Seiende eine innerlich sinnvolle Ordnungseinheit“, „Das Seiende eine logisch-teleologische Wirkeinheit“ sind die beiden ersten Kapitel überschrieben. Standpunkt des ganzen Buches ist der erkenntnistheoretische Realismus, nach dem es, in sich und unabhängig von unserem Denken, nur individuell Seiendes geben kann, das entweder im Zustand der Möglichkeit oder der Wirklichkeit ist. Drei konstitutive Prinzipien, die Wesenheit, die Individualität und das Dasein, bauen das Seiende als solches auf. Das Seiende selbst ist die logisch notwendige Folge des realen Identischseins dieser Prinzipien (29 f.); die inneren Prinzipien sind bei Gott absolut notwendig, beim Kontingenten jedoch nur tatsächlich identisch. Da Identität Beziehung zwischen den inneren konstitutiven Gründen sagt, ist Beziehung und Verschiedenheit (das „nicht“) im Seins- und Identitätsbegriff enthalten. Ein absolut Eines ohne Mannigfaltigkeit wäre ein Undenkbares, nicht Seiendes (31).

Dieser Grundsatz wird durch das ganze Werk hindurch streng durchgeführt. Eine undifferenzierte Begriffseinheit gibt es nicht (36). Auch bei den Attributen Gottes ist die Identität eine Beziehung, die Verschiedenheit enthält. Die Gerechtigkeit ist von der Barmherzigkeit unterschieden und in dieser Unterschiedenheit von ihr innerlich notwendig mit ihr identisch (40). Der mit dem Seinsbegriff gegebene Begriff des Nicht ist daher auch von Gott aussagbar. Doch besagt das Nicht in Gott kein Fehlen, keinen Mangel, keine Ergänzungsfähigkeit (166). Die göttlichen Attribute sind jedoch in sich, vorgängig zu unserem Denken (vom Autor gesperrt), sowohl virtuell unvollkommen unterschieden wie auch in ihrer Verschiedenheit innerlich notwendig identisch. Dasselbe gilt für den Unterschied von Wesenheit und Dasein in Gott. Die *distinctio formalis minor ex natura rei*, welche die Skotisten zwischen den Attributen Gottes behaupten, kann in einem richtigen Sinn verteidigt werden (170—171).

Gegenüber diesen Aussagen regt sich aber doch das Bedenken, ob hier die Parallelisierung des göttlichen Seins mit dem endlich Seienden nicht zu weit getrieben wird. Gewiß ist Gott *ens a se*; aber nicht im Sinne einer Vielheit, sondern weil sein *Esse* subsistiert. N. läßt uns nicht im Unklaren darüber, daß

die Einfachheit Gottes alle Zusammensetzung, alle Seinsindifferenz und Potentialität der verschiedenen Attribute ausschließt. Der Grund für die Unterscheidung der göttlichen Attribute liegt sowohl in der Beschränktheit unseres Verstandes als auch in der unendlichen Fülle des göttlichen Seins (170—171). Aber wenn die göttlichen Attribute in sich, vorgängig zu unserem Denken, trotz ihrer Identität auf irgendeine Weise unterschieden sind, dann scheint es doch nicht mehr an unserer beschränkten Fassungskraft zu liegen, wenn auch wir sie unterscheiden. Hat hier nicht doch Thomas (S. th. I q. 13 a. 4) klarer gesehen als Skotus?

Begleiten wir N. bei der weiteren Seinserschließung. Aus dem Seienden, das selber mit dem realen Identischsein seiner inneren Gründe gegeben ist, folgt mit logischer Notwendigkeit die Unvereinbarkeit mit seinem contradictorium. Hier wie in anderen Beziehungen zeigt das Seiende in seiner inneren Vielheitlichkeit ihm logisch notwendig zukommende Folgerungszusammenhänge. Der Begriff des Grundes ist vom Seienden nicht zu trennen, sondern drückt unter einer gewissen Rücksicht dasselbe aus, was Seiendes meint. Den Satz vom Grund formuliert N.: Jedes Seiende hat seinen Grund, warum es ist und so ist. Grund aber ist das, woraus etwas folgt. Der Satz vom Grund ist nur die Umkehrung des Widerspruchsprinzips (37 Anm. 1). Dieses sagt: Das Seiende hat durch jeden ihm zukommenden actus die Unvereinbarkeit mit dem kontradiktorischen Gegenteil zur Folge; das Prinzip vom Grunde sagt: Jede Unvereinbarkeit mit dem kontradiktorischen Gegenteil ist eine logische Folge, die in einem Seienden gründet. Daraus wird gefolgert: darum hat jedes Seiende einen Grund seiner Existenz. — Uns scheint, es folgt nur: darum hat jedes (aktuell) Seiende in seinem actus einen Grund der Unvereinbarkeit mit seiner Nicht-Existenz. Ob darüber hinaus aber noch ein Grund für das Sein des Seienden nötig ist, scheint uns damit keineswegs gesagt und auch nicht gesagt sein zu können, wenn der Satz vom Grund nur eine Umkehrung des Satzes vom Widerspruch sein soll. Wenn dann der Grund definiert wird als das, mit dessen bestimmendem Einfluß die Identität der formal unterschiedenen Prinzipien gegeben ist, und wenn der Satz vom Grund dann neu formuliert wird: Jede dem Seienden zukommende Identitätsbeziehung, und zwar sowohl jede innerlich notwendige wie auch jede bloß tatsächliche Identitätsbeziehung, hat einen Grund, mit dessen bestimmendem Einfluß sie logisch notwendig gegeben ist, so müßte unseres Erachtens noch gezeigt werden, wie diese Formulierungen durch die obige Ableitung aus dem Widerspruchsprinzip gedeckt werden.

Die Grund-Folge-Beziehungen in der inneren Vielheit des Seienden aufzuspüren ist gewiß ein glücklicher und weittragender Gedanke. Aber der Satz: Jedes logische Apriori ist ein ontologisches Apriori, jeder logische Grund ein ontologischer Grund (38), ist doch wohl mißverständlich. An anderem Ort (131 Anm. 2) macht denn auch N. den Unterschied der logischen Sphäre in der Erkenntnis- und der Seinsordnung. Das soll wohl auch hier mitverstanden werden. Denn der Erkenntnisordnung nach ist gewiß nicht jeder logische Grund auch ein ontologischer Grund (vgl. die Gottesbeweise).

Bei der starken Betonung, daß der logische Grund auch ein ontologischer Grund sei, ist N.'s Stellungnahme zum ontologischen Gottesbeweis überraschend. Vom gedachten Inhalt des Gottesgedankens kann auf die Existenz Gottes nicht geschlossen werden. N. lehnt den Beweis jedoch auch dann ab, wenn der Gottesbegriff (gleichviel woher) in der ontologischen Ordnung, also unter Voraussetzung der inneren Möglichkeit Gottes, genommen wird. Der Begriff Gottes besagt, auch in der ontologischen Ordnung, nur *was* Gott ist, nämlich jenes Seiende, mit dessen Wesenheit innerlich notwendig die reale Existenz gegeben ist, nicht aber, *daß* er ist. Der notwendige Zusammenhang von Wesenheit und Dasein in Gott ist an sich einleuchtend und auch für uns durch bloße Analyse erkennbar. Das Daß-sein aber kann nur auf Grund der Erfahrung erkannt werden. — Man könnte fragen: Wird hiermit nicht ein Rest von Faktizität des Daseins zugegeben, der mit der absoluten Notwendigkeit Gottes unvereinbar ist? Es würde dann nicht bloß für uns, sondern auch an sich nur gelten: wenn Gott existiert, existiert er notwendig. Diese Auffassung ist folgerichtig nach dem Seinsbegriff N.'s, für den Gottes Wesen nicht das Sein ist, sondern die (als

notwendig behauptete) Identität der immer noch unterschiedenen Wesenheit und des Daseins.

Im ganzen scheint uns N. die für das Endliche geltende Vieleinheit des Seienden zu absolut zu setzen. Eine Vieleinheit ist doch grundlegend eine Zweiheit (aus den Elementen des Mannigfaltigen und deren einigendem Prinzip), die der Zurückführung auf eine reine Einheit bedarf, die in keiner Weise mehr Glied oder inneres Prinzip einer Vielheit sein kann. N. sieht das Wesen des Seienden im Grundverhältnis der Identität der das Seiende aufbauenden Seinsprinzipien (190). Darum ist für ihn die metaphysische Wesenheit Gottes nicht das Sein selbst, sondern die besondere Art dieser Identität als Aus-sich-selbst-Identischsein (189); darum ist auch Gott Ordnung (217); darum ist auch Gottes Selbsterkenntnis ein Erfassen unterschiedener Bestimmungen (202 Anm. 1); darum hat auch Gott einen Grund seiner Existenz in seinem Wesen (172 Anm. 1); darum ist das Personsein in Gott etwas Statisches, aus dem freilich das Tätigsein logisch notwendig folgt (178). — Ohne Zweifel ist das reine und einfache Sein Gottes auf höhere Weise das, was wir in der Ordnung und Vieleinheit des Seienden erfassen, und darum dürfen und müssen wir die Ordnungen des Seienden auf Gott übertragen. Aber von einer Verschiedenheit in sich und vorgängig zu unserem Denken kann wohl nicht die Rede sein. Das Seiende ist vom Sein, und zwar zuletzt vom reinen, einfachen und subsistierenden Sein her zu verstehen. Die für das Seiende als solches grundlegende Identität ist nicht die Identität der verschiedenen Seinsprinzipien untereinander, sondern die Identität des Seinsaktes selbst, ohne die jene nicht möglich wäre.

Die hier gemachten Bemerkungen möchten der Klärung und Weiterführung schwieriger Probleme dienen, die N. mit großer Kraft und Geistesschärfe angepackt hat. Der große Vorteil des Werkes besteht darin, daß es nicht äußerlich Betrachtungen und Beweise aneinanderreicht, sondern die Gotteslehre als zwingende Folgerung aus den ontologischen Grundprinzipien erwachsen läßt. Die Sprache des Buches ist klar und einfach. Für Leser ohne scholastische Vorbildung wäre es wohl wünschenswert, wenn die in kurzen und knappen Sätzen formulierten Grundeinsichten etwas breiter und zugänglicher dargestellt würden.

W. Brugger S. J.

Meyer-Abich, A., *Naturphilosophie auf neuen Wegen*. gr. 8<sup>o</sup> (396 S.) Stuttgart 1948, Hippokrates-Verlag.

Das Buch setzt sich überwiegend aus Vorträgen zusammen, die der Verf. bei verschiedenen Gelegenheiten z. T. im Ausland gehalten hat. Wir begrüßen darum eine zusammenfassende Darstellung auch deshalb, weil wir so aus berufener Feder eine ausführliche Klarlegung des in mancher Hinsicht vieldeutig schillernden Holismus erhalten.

Der Verf. stellt in dem als *Vorwort* vorangestellten Briefwechsel mit einem Physiker sehr beherzigenswerte *Grundforderungen* auf, die von Anfang an den anti-mechanistischen Grundzug des Buches gut charakterisieren. Wir begrüßen die Feststellung, daß die wirklich schöpferische Naturphilosophie ihre Aufgabe nicht darin sehen kann, „nur eklektisch zusammenzustellen, was die Herrn Fachleute auf ihren Gebieten zu verkünden für gut befunden haben . . .“, sondern darin, die zumeist noch sehr unfertigen und nur einseitig beleuchteten Gedanken der Spezialisten zu Ende zu denken, herauszubringen, welches gewöhnlich unausgesprochene allgemeine Bild von der Natur hinter den Orakelsprüchen der Spezialisten steht, aus diesem dann eine wirklich originale und schöpferische Philosophie der Natur zu entwickeln, . . .“ (14). Allerdings scheint ein Vorwurf des anderen Briefpartners ebenso wichtig, weil er ein tatsächlich oft vorliegendes Anliegen offenbart: „Was bleibt uns Physikern übrig, als daß wir uns unsere Philosophie, so gut wir können, selbst machen, wenn die Schulphilosophie versagt?“ (17) Sicherlich kann man antworten, daß in der letzten Zeit die Philosophie zu sehr eine ancilla physicae geworden ist, die „ängstlich danach schiele, was die göttlich exakte Physik wohl zu ihren Meditationen sagen würde“ (22). Sicher ist auch, daß bei den philosophischen An-