

interessanten Überblick packt *M. de Gandillac* diese Probleme in einem weiten Umfang an: „Das Problem der Völkerverständigung nach den theoretischen Grundsätzen und praktischen Vorschlägen des Kardinals N. v. K.“ (IV, 278—295). Von einem besonderen Interesse ist der aus diesem ganzen Komplex herausgegriffene Fragepunkt, der im Thema von *G. Heinz-Mohr* zur Sprache kommt: „N. v. K. und der Laie in der Kirche“ (IV, 296—322). Von 296—305 gibt H.-M. einen notwendig unvollständigen, aber doch lehrreichen Überblick über die Geschichte des Laien in der Kirche (Die S. 300 erwähnte Bulle Bonifaz' VIII. ‚Clericis Laicos‘ ist vom 25. 2. 1296, nicht vom 31. 7. 1297). Es wäre interessant, die Darstellung der cusanischen Konzeption vom Laien in der Kirche mit der des II. Vaticanum zu vergleichen. Vielleicht kann man sagen, daß das II. Vaticanum manche Idee des Cusaners verwirklicht, aber herauslöst aus seinem neuplatonischen Kirchen- und Weltbild und so vertrauenswürdiger macht. Was nachdenklich macht, ist dies, daß es 500 Jahre gebraucht hat, um Anregungen, die der Cusaner gegeben hat, bewußt werden zu lassen — und dies für eine im letzten biblische Sicht der Kirche, eine Sicht also, die von Anfang an gegeben war.

Die hier gegebene Übersicht über die ersten vier Bände der MFCG läßt erkennen, daß das neugeschaffene Mainzer Institut für die wenigen Jahre seines Bestehens im Ganzen der Cusanus-Gesellschaft eine vorbildliche Leistung aufweisen kann. Hier Wünsche zu äußern ist billig. Sie gehen aber — wenn man sie vorbringen darf — in folgende Richtung: 1. Es zeigt sich mehrfach, daß von den neuplatonischen Orientierungen des Cusanus her zu dessen tieferem Verständnis das konstantinisch-justinianische Welt- und Kirchenbild und im Gegensatz dazu das abendländische in klarer Abzeichnung zugrunde zu legen ist (vgl. etwa für die abendländische Vorstellung bei Fulgentius v. Ruspe: *Romana, quae mundi cacumen est, tenet et docet Ecclesia, totusque cum ea christianus orbis* . . . [Ep. 17 de incarn. et grat. XI 21: PL 65, 465A]). 2. Wie etwa bei Thomas in seinem Verhältnis zur Frühscholastik, so wäre auch bei dem Cusaner das Problem seiner Originalität zu stellen, das immerhin mehrfach angesprochen wird (vgl. etwa IV, 341 f.; 418, wo R. Haubst darauf hinweist, daß mehrere einschlägige Referate ausgefallen sind). Dafür ist ganz detaillierte Forschung für die einzelnen Gebiete der cusanischen Synthese notwendig, die einer sorgfältigen Planung bedürfte. 3. Auffällig stark tritt in den vier Bänden das Gebiet der Spiritualität zurück, wenn es auch immerhin von der Gesamtgestalt der Theologie des Cusaners aus mehrfach ausdrücklich oder einschlußweise berührt wird. Die Thematik als solche sollte aber bewußt gemacht werden. Ihre Durchführung bleibt freilich eine Frage der Mitarbeiter. Der bisher eingeschlagene Weg des Mainzer Instituts und der Cusanus-Gesellschaft verspricht aber Gutes.

A. Grillmeier, S. J.

Beck, Heinrich, *Der Akt-Charakter des Seins. Eine spekulative Weiterführung der Seinslehre Thomas v. Aquins aus einer Anregung durch das dialektische Prinzip Hegels*. 8^o (392 S.) München 1965, Hueber. Br. 24.— DM; Ln. 27.80 DM.

Der Verf. will die Lehre des Thomas von Aquin vom Sein als Akt darlegen und sie, angeregt durch Hegels Dialektik, weiterführen. Der 1. Hauptteil (15—123) entfaltet im 1. Kap. die thomistische Lehre vom Sein als Vollkommenheit und als Akt; dabei arbeitet B. besonders den durch das Wort ‚Akt‘ angedeuteten Wirk- und Bewegungscharakter des Seins heraus. Im 2. Kap. zeigt der Verf., wie sich von Hegels Dialektik her eine Frage ergibt, die bei Thomas noch nicht ausdrücklich gestellt ist. Bei Hegel steht das Sein nicht dem Wesen gegenüber, sondern es ist nichts anderes als der Inbegriff aller Wesenheiten; Hegel ist Essenz-Philosoph. Damit hängt sein Idealismus zusammen. Denn weil die Einheit des Seinsaktes fehlt, zersprengt sich das Sein in eine Vielheit von Wesenheiten, die einander ausschließen, also die Negation der jeweils anderen Wesenheit in sich tragen. So sind Sein und Nicht-Sein auf dieselbe Stufe gestellt; das ist aber nur auf der Ebene der Idee möglich. Hegel war so gezwungen, „den Modus der Idealität als solchen in gewisser Richtung tiefer zu durchdenken als Thomas“ (108).

So ergeben sich zwei Aufgaben: erstens ist zu zeigen, daß die „negative Identität“ Hegels, d. h. die „Einheit des Positiven und des ihm widersprechenden Negativen“ (88), nur möglich und verständlich ist als verwurzelt im Seinsakt des

Thomas; zweitens soll gezeigt werden, daß die Wesensordnung mit ihrer Identität von Sein und Nichts ihrerseits notwendig aus dem Seinsakt folgt. Die erste Aufgabe habe G. Siewerth in seinem Buch „Der Thomismus als Identitätssystem“ gelöst: Das im Endlichen eingeschlossene Nicht kann nur als Reflexionsprodukt in der Vernunft entstehen; nur durch die göttliche Idealität werden die endlichen Dinge als möglich konstituiert (115).

Der Lösung der zweiten Aufgabe ist der 2. *Hauptteil* des Buches (125—319) gewidmet. Und zwar soll in einer 1. Untersuchung (127—203) durch eine Interpretation des metaphysischen Widerspruchs- und Identitätsprinzips gezeigt werden, wie aus dem Seinsakt notwendig die Erkenntnis und mit ihr die Negation hervorgeht; sodann soll eine 2. Untersuchung darlegen, wie daraus weiter die Möglichkeit des endlichen Wesens und des endlichen Seienden sich ergibt.

Die Grundgedanken der 1. *Untersuchung* sind etwa folgende: Aus dem Seinsakt folgt die Identität des Seins mit sich selber und deren Notwendigkeit. Im Sein selbst besteht dieses Grund-Folge-Verhältnis (155); dieses Folgen ist eine überzeitliche „Bewegung“, Selbstbewegung, also Leben (158). Die Identität wird als „Festhalte-Akt“ (161) gedeutet: Das Sein hält sich selbst fest.

Dieses Festhalten ist ein Sich-selbst-Bejahen; das aber schließt Selbsterkenntnis ein (168). Erkennen heißt aber: etwas *als* etwas erkennen, dies wiederum: etwas gegen das andere, das es *nicht* ist, abheben (174). Weiter wird dann auch die Liebe und die Gutheit (B. sagt: ‚Bonität‘) des Seins abgeleitet, und daraus wird gefolgert, daß der Seinsakt „kreisende Bewegung“ ist: ein Aus-sich-Herausgehen und Wieder-zu-sich-Zurückkehren.

Entsprechend soll in der 2. *Untersuchung* gezeigt werden, wie das Seiende aus dem Sein (nach Möglichkeit und Wirklichkeit) hervorgeht und wieder in das Sein zurückschwingt. Die Frage ist: Wie kommt das Sein dazu, aus sich die Positivität des (endlichen) Wesens zu entlassen? (226) Die Antwort: Aus der Erkenntnis der Einfachheit Gottes entspringt (durch negative Bestimmung der Einfachheit) notwendig die Idee des zusammengesetzten Seienden (238), d. h. die Idee eines endlichen, aus Sein und Wesen zusammengesetzten Seienden, und damit dessen Möglichkeit. Das reale Dasein dieses Seienden hängt von Gottes freiem Wirken ab (267). Das Sein aber, an dem das endliche Seiende teilhat, strebt in ihm aus der Endlichkeit zu seiner Unendlichkeit zurück (306); daraus ergeben sich notwendig akzidentelle Akte des Wirkens; ohne sie würde das endliche Seiende sein Sein nicht vollziehen (310).

Den Abschluß des Werkes bildet ein „Ausblick“ (321—354) auf eine weitere geplante Entfaltung der Seinsproblematik zu einer Ontologie der verschiedenen Seinsstufen (materieller Kosmos, organisches und geistiges Leben). Es folgen eine ausführliche Bibliographie (357—379) sowie Personen- und Sachregister.

Ohne Zweifel zeugt das Buch von der außerordentlichen spekulativen Kraft des Verf. Ein weniger spekulativer Kopf würde nicht einmal auf den Gedanken verfallen, die Möglichkeit des Endlichen als notwendig abzuleiten. Selbstverständlich ist dabei die gegebene Wirklichkeit des Endlichen notwendiger psychologischer Ansatzpunkt des Fragens. Aber auch unter dieser Voraussetzung läßt sich fragen: Wird die menschliche Vernunft durch die Aufgabe, die Möglichkeit des Endlichen a priori abzuleiten, nicht überfordert? Wir mögen einsehen können: *Wenn* die Möglichkeit besteht (was aus der Wirklichkeit des Endlichen a posteriori gewiß ist), dann muß die Möglichkeit in der göttlichen Erkenntnis begründet sein. Aber allein aus dem Sein als solchem die Notwendigkeit der Idee des endlichen Seienden ableiten, ist weit mehr.

Einige Fragen dazu seien erlaubt: Kann die Notwendigkeit, den Gegenstand durch Negation dessen, was er nicht ist, genauer zu bestimmen, auf die göttliche Erkenntnis ausgedehnt werden? Oder beruht sie auf der Unvollkommenheit unseres menschlichen, abstraktiven und diskursiven Denkens?

Weiter: Sind der relative Gegensatz und das Grund-Folge-Verhältnis zwischen dem Sein und dem Sein bzw. zwischen dem Sein und der Notwendigkeit seiner Identität, wie der Verf. annimmt (155 f.), reale Beziehungen? D. h. ist hier der Gegensatz zwischen „Grund“ und „Folge“ real, „wenn auch auf andere Weise“, nämlich ohne Auseinandertreten der Gegensätze (156)? Wenn die Identität, wie

zugegeben wird, nur eine *gedankliche* Verdoppelung besagt (146 f.), wenn also die *Unterscheidung* zwischen den Gliedern der Identität nicht real ist, kann dann von einem realen Grund-Folge-Verhältnis die Rede sein?

Ferner: Ist es berechtigt, die Identität als einen „Festhalte-Akt“ oder als in einem solchen Akt begründet zu denken? Ist nicht die Identität des Realen mit sich selbst notwendig, ob das Reale sie nun durch einen Festhalte-Akt „bejaht“ oder durch einen Akt des Widerstrebens ablehnt? Kann sich ein Festhalte-Akt nicht sinnvoll nur auf ein weiteres *Beharren* im Sein beziehen? Oder was ist dieser Festhalte-Akt?

Wie man leicht sieht, zielen diese Fragen fast alle auf die *eine* erkenntnistheoretische Frage, ob der Vielheit verschiedener Begriffe stets eine gleiche Vielheit verschiedener Realitäten entspreche. Die Bejahung dieser Frage, d. h. das begriffsrealistische Denken, ist die große Versuchung der Metaphysik. Die konkrete Sprache, deren sich der Verf. befleißigt, bedeutet dabei wenigstens keine Minderung der Gefahr, abstrakte Momente zu sehr zu verselbständigen. Natürlich, der Gegeneinander liegt nahe, die entgegengesetzte Tendenz führe zu einer konzeptualistischen Entwertung unserer Begriffe. Aber es ist etwas anderes, die Realgeltung der Begriffe leugnen, und etwas anderes, anerkennen, daß das Sein unseren abstrakten Denkformen stets überlegen bleibt, daß es eine solche Fülle in sich birgt, daß wir mit unsern abstrakten Begriffen uns ihr nur schrittweise durch immer neue Synthesen nähern können, ohne sie je ganz einzuholen. Der so entstehende Fortgang vom Grund zu den Folgen darf aber, wenn das Gesagte richtig ist, gerade nicht als Abbild eines realen *Geschehens* aufgefaßt werden. Eine Auseinandersetzung mit diesen und ähnlichen Fragen scheint mir für eine Metaphysik, die vor kritischem Denken bestehen will, notwendig zu sein.

J. de Vries, S. J.

Ungerer, Emil, *Die Wissenschaft vom Leben. Bd. 3: Der Wandel der Problemlage der Biologie in den letzten Jahrzehnten.* (Orbis Academicus, II/14.) 8^o (388 S.) Freiburg 1966. Alber. 49.50 DM.

Nach dem Vorwort, das die Entstehung des vorliegenden Werkes bespricht (11 bis 13), werden im *1. Teil* die naturphilosophischen Deutungen und erkenntnistheoretischen Grundlagen der Biologie erörtert. Die Darlegung beginnt mit dem geschichtlichen Gegensatz von *Mechanismus und Vitalismus* (17—24). Die Erfahrungstatsache des Einbezogenseins des organischen Lebens in die physikalisch-chemische Ordnung hat immer wieder die Hoffnung erweckt, auch die Erklärung des organischen Lebens aus den Voraussetzungen der anorganischen Natur allein durchführen zu können. Dieser mechanistischen (besser: physikalistischen) Auffassung steht die vitalistische gegenüber, die eine „Erklärung des organischen Lebens aus nichtphysikalischen Ableitungsvoraussetzungen, aus Eigengesetzlichkeiten des organischen Lebens“ (19) versucht. Der mechanistische Versuch stützt sich vor allem auf Analogien zu den einzelnen Lebenskennzeichen innerhalb der anorganischen Natur (z. B. dynamisch-stationäre Systeme, Kristallvergleich, Wolfgang Köhlers Nachweis „physischer Gestalten“ im anorganischen Bereich, N. Rashevskys Formregulation bei mehrphasigen Tropfen oder Diffusionsgleichgewichten in kolloidalen Lösungen, Virus als „Zwischenform“). Hinzu kommt aber vor allem, wie der Verf. S. 20 richtig bemerkt, „das Bausch-und-Bogen-Argument, daß bei den großen Fortschritten der physikalisch-chemischen Aufhellung von Lebensvorgängen innerhalb des letzten Jahrhunderts nicht abzusehen sei, warum nicht in weiterem Fortschritt auch die noch ungeklärten Seiten der Lebensvorgänge sich in diesem Sinne sollten auflösen lassen, deren Wesen hier einfach in der großen Kompliziertheit der Strukturen und Vorgänge gesehen wird. Und zu dieser Vertröstung auf die Zukunft gesellt sich der darwinistische Hinweis auf die Jahrmillionen der Vergangenheit, in der die heutige Mannigfaltigkeit der Strukturen und Vorgänge an Organismen durch Zufallsauslese im Kampf ums Dasein sich herausgebildet hätte“ (20).

Die Kritik an diesen mechanistischen Vorstellungen betont vor allem, daß die vorgeführten Tatsachen „Modellkonstruktionen“ sind, und zwar Analogien zu einzelnen, aus dem Zusammenhang gerissenen Grundzügen der Lebensvorgänge, wobei die anderen wesentlichen Züge ganz außer acht gelassen werden. Die „physischen Gestalten“ seien nur Zustandsverteilungen an gegebenen räumlichen Ver-