

tentionaler Erklärung überlegen“ (340), vielleicht auch deshalb, weil ein idealistisches Mißverständnis ausgeschlossen ist.

Bisher haben wir nur die Hauptlinie der Gedankenführung T.s verfolgt. Der Reichtum des Buches ist damit aber keineswegs erschöpfend wiedergegeben. Auf einige Themen, die z. T. mehrmals von verschiedenen Seiten zur Sprache kommen, sei nur kurz hingewiesen. Hierher gehört etwa das Problem der nicht-absoluten Gewißheit, das wieder zusammenhängt mit der Unterscheidung von adäquater und inadäquater, apodiktischer und nicht-apodiktischer Evidenz (104 f. 207. 223. 231. 235 f. 251), weiter die Frage der unbedingten Gewißheit der immanenten Erkenntnis des Ego (206. 236. 253) und die Auffassung der Wahrheit als Wahrheit der „Aussage an sich“ (243–245). Hier zitiert T. den Satz Heideggers: „Wahrheit ‚gibt es‘ nur, sofern und solange Dasein ist“ (Sein und Zeit 226); wenn „Dasein“ dabei ganz allgemein als „seiend in der Weise eines Verstehens von Sein“ (Sein und Zeit 12), d. h. als Geist, gefaßt wird, so entspricht diesem Satz genau der des Thomas von Aquin: Si nullus intellectus esset aeternus, nulla veritas esset aeterna (S. th. 1 q. 16 a. 7).
J. de Vries, S. J.

Gabriel, Leo, *Integrale Logik. Die Wahrheit des Ganzen*. 8^o (XII u. 448 S.) Wien-Freiburg-Basel, Herder. 198.— öS. ; 32.— DM/Fr.

Während die neuzeitliche Logik „in sinnentfremdender Formalistik und intuitionistischer Hermeneutik zum Zerfall des logischen Ganzen geführt“ habe, versuche „die ‚Integrale Logik‘ eine methodische Synthese der Formen und Gehalte des Denkens im Zeichen der logischen Gestalt“. Diese logische Gestalt sei nicht nur ein übersummatives Ganzes, sondern „sinnhafter Ausdruck einer seinshaften Entschlossenheit als gestaltete Einheit von Denken und Sein.“ Sicherlich läßt der Verf. die „Wissenschaft der Logik“ durch ihren Gegenstand und ihre Methode konstituiert sein, doch scheint eine Identität von Gegenstand und Methode in der Wissenschaft der Logik behauptet (IX).

Mit solchen Aussagen löst sich G. weitgehend von den tradierten Vorstellungen von der Struktur und der Funktion der Logik, obschon seine verschiedentlichen Verweise auf Aristoteles eine Anlehnung an die Logik des Stagiriten suggerieren. Sicherlich wird die Humesche Abfolge der Perceptionen und der Erfahrungsbegriff Kants (und nicht nur dieser) mit einigem Recht kritisiert, doch wird der Marxismus in allzu vereinfachender Form behandelt. Wie schon E. Albrecht vermerkte, scheint der Verf. die üblichen Interpretationen des Marxismus zu übernehmen und diese – nicht etwa die Ansichten Marxens, wie er sie beispielsweise in seiner Schrift über die Methode der politischen Ökonomie darlegte – seiner Ablehnung zugrunde zu legen.

Drei Teile (zur Logik der Inhalte, der Formen und der Gestalten) gehen der eigentlichen Darlegung der Gedanken des Verf.s im Teil über die Logik des Ganzen voraus. Wir wollen hier von der Erläuterung der Begrifflichkeit des Verf.s absehen und uns seiner Ideologielehre kritisch zuwenden, zumal sie in der Weltanschauungsdiskussion, die das Buch auslösen sollte – und in begrenztem Umfang schon ausgelöst hat –, von besonderer Bedeutung ist.

Ideen sind nach G. „Prinzipien von Systemen“ (133 u. ö.), und „ein Prinzip stellt den Erklärungsgrund für die Gesamtheit von Phänomenen und Fakten dar“ (133). Einen Begründungszusammenhang, der von der Folge auf den Grund zurückgeht und schließlich bei einer Aussage endet, „aus der alle anderen abgeleitet sind“ (135), nennt der Verf. *System*. Das Prinzip eines Systems kann nicht wieder im System einer „rechtfertigenden Begründung unterworfen werden“ (136). Der Verf. formuliert einen Grundgedanken seiner Theorie, wenn er schreibt: „Es wird sich . . . zeigen, daß es auf logischer Grundlage (Identität) nicht möglich ist, zwei Systemprinzipien zueinander in ein solches Verhältnis zu bringen, daß das eine aus dem anderen folgt. Wäre dies der Fall, würde es sich um ein und dasselbe System handeln . . .“ (136). Wie aber kann man Grund und Folge setzen? G. weist die Unzulänglichkeit von analytisch-logischen (über das Prinzip der Identität) und synthetisch-empirischen Versuchen zurück. Die Begründung von Grund und Folge geschieht „aus der Idee, nicht in Begriffen und nicht im immanenten logischen Zusammenhang der Urteile, sondern in einem sie transzendierenden,

metalogischen Ganzen“ (137). „Idee ist ein Inbild der Welt, des Seins im Ganzen aus einem Sinngehalt, der einen totalen Begründungszusammenhang in sich enthält für alles, was Natur, Welt, was Seiendes ist ... Idee ist ein Inbild der Welt, das als Sinnhaftes den Sinn von Sein aufschließt; ein Sinnbild der Wirklichkeit als aufschließendes Symbol des Ganzen“ (138). Verf. distanziert sich damit nahezu von allen klassischen Bestimmungen dessen, was Idee meint: sie ist nicht Urbild, nicht universale Form von Seienden, nicht Regulativ ... Wenn sich überhaupt eine Parallele aus der Geschichte der Philosophie anbietet, dann in der ἀρχή-Philosophie der Vorsokratiker (vgl. 140). Vermutlich kommt man der Intention des Verf.s am nächsten, wenn man seine „Idee“ als „Axiom im wissenschaftstheoretischen Sinne“ (das von denen der operationalen Wissenschaften bekanntlich zu unterscheiden ist) bezeichnen würde. G. nennt seine Begründungsweise von Grund und Folge im Kontext von Begründungszusammenhängen und ihrer Analyse: „ideo-logisch“ (133). Philosophie wird ihm dann zur Weltanschauung im totum transcendens der Idee (144). „Dieser Denkversuch der Philosophie ist *Metaphysik* in ihrer allgemeinsten Form, in der jeweiligen geschichtlichen Konkrektion aber *Weltbild* oder *Weltanschauung*“ (144).

Der 2. Teil des Buches behandelt die Logik der Formen (Begriff, Urteil, Schluß). Abgesehen von einigen ablehnenden Seitenblicken auf Wittgenstein nimmt G. in diesem Kapitel die Kalküle der modernen Logik nicht zur Kenntnis. Sie passen in der Tat ja auch kaum in den Rahmen seiner metaphysisch-logischen Konzeption. Im Rahmen unserer Überlegungen interessiert uns vor allem wieder der 3. Teil, der Identität, Singularität und Totalität behandelt. – Hier handelt der Verf. den Begriff (als die Denkgestalt universeller Bestimmung), logische Sätze (als die Denkgestalt formaler Identität), empirische Sätze (als Denkgestalt singulärer Sachverhältnlichkeit) und ideo-logische Sätze (als Denkgestalt totaler Ganzheit) ab. Ideologische Sätze sind Sätze, deren thematische Tendenz darauf gerichtet ist, einer Idee logischen Ausdruck zu geben (260). Im Sinne einer sprachlogischen Analyse fordert G.: „Der volle und deutliche Sinn eines abgeleiteten Satzes, seine Begründung, kann erst in der Zurückführung auf den ideologischen Basissatz ermittelt werden. Diese Zurückführung geschieht in einer grundlogischen ... Synthese“ (260). Der Sprachanalytiker wird den ersten Satz bejahen, den zweiten jedoch in Frage stellen, da er der Auffassung sein wird, daß die genannte Zurückführung nicht mittels einer grundlogischen Synthese, sondern einer sprachlogischen Analyse zu erfolgen habe.

Vor dem Hintergrund seiner Ideenlehre kommt G. zu einer beherzigenswerten, ihrem Kern nach aber trivialen, hermeneutischen Regel: „Es ist daher völlig unsinnig, ideologische Sätze aus dem Zusammenhang ihrer Deduktion, ihres Systems, zu reißen und außer ihrem Kontext auf ihren Wahrheitsgehalt prüfen zu wollen, etwa in der Weise, daß einem Satz andere Sätze, die anderen Systemen angehören, gegenübergestellt werden, um aus dem Widerspruch oder aus der Übereinstimmung die Falschheit oder Wahrheit des Satzes zu demonstrieren ... Es ist zu bedenken, daß zwischen ideologischen Sätzen verschiedener Systeme überhaupt keine logische Beziehung, weder der Identität noch des Widerspruchs, konstruierbar ist“ (260). Der Kritiker möchte diese Behauptung als zu weitgehend in Frage stellen. Das „überhaupt keine logische Beziehung“ dürfte doch wohl nur für eine nach den Regeln der Sprachanalyse erstellten sprachlogischen Beziehung gelten. Recht wertvoll sind jedoch die Hinweise für einen fruchtbaren Dialog. Nur geöffnete Systeme seien untereinander in Dialog zu bringen. Wie aber eine solche Öffnung geschieht, verrät G. nicht. Zumindest wäre hier ein kritischer Verweis auf den „universellen Seinshorizont“ als universellen Verständnishintergrund angebracht.

Das Problem einer sprachlogischen Analyse, die Rechtfertigung des ideologischen Basissatzes wird vom Verf. zunächst mit dem Hinweis auf die ideologische Evidenz beantwortet: „Es wird unmittelbar erkannt, daß die Aussage aus dem prinzipiellen Sinn folgt. Der Zusammenhang wird dann als Identität und widerspruchsfreie Konsequenz der Aussage aus dem Prinzip erfaßt und in logischer Evidenz unmittelbar eingesehen“ (262). Die ideologische Evidenz betrifft den Basissatz, die logische den Bezug des hergeleiteten Satzes auf den Basissatz. Das Evidenzproblem selbst wird jedoch nicht behandelt (warum ist das, was evident

ist, wahr?), so daß der Verf. kaum dem ideologischen Relativismus entgehen dürfte. Der Hinweis, daß die Gültigkeit der Gesamtgestalt eines Erklärungssystems „wesentlich davon abhängt, ob die Phänomene und Fakten der Welt bei Annahme der logisch vermittelnden Idee als begründet und erklärt angesehen werden können“ (264), wird kaum genügen.

Des weiteren hat sich die Idee zu rechtfertigen, indem sie „nicht zu allgemeingültigen Zusammenhangsverhältnissen, sich darin auflösend, in erklärenden Bezug gesetzt wird, sondern zu konkreten Tatbeständen oder Phänomenen, was konkret Einzelnen eines bestimmten Dings oder Sachverhaltes“ (265). Relativistisch klingt jedoch wieder die Feststellung: „Idee ist eine Lichtquelle, die erst dank gewisser technischer Vorrichtungen und Sicherungen in den Stand gesetzt wird, einem bestimmten Raum Licht zu spenden. Was sie spendet ist ihr eigenes Licht . . .“ (266).

In einiger Entsprechung zur Rechtfertigung einer Idee geschieht nach G. die eines Systems: totale Erklärungsfähigkeit, Widerspruchslosigkeit und fruchtbare Anwendbarkeit. Diese drei Postulate formuliert er durch drei „Begriffe“: Totalität (insofern das System aus einer Idee schöpft und einen weltbildhaften Zusammenhang des Ganzen konstituiert), Identität (insofern dieser Zusammenhang als logischer dem Gesetz der Identität unterliegt) und Singularität (insofern die einzelnen Erscheinungen in diesem Zusammenhang erklärt werden [273]).

„Die Widerlegung und Überwindung einer Ideologie kann sich auf zwei Wegen vollziehen. Der eine nimmt seinen Ausgang von der immanenten Kritik . . . Der zweite Weg . . . wird beschritten, wenn einer bestimmten Ideologie eine andere mit größerer Ordner und gestaltender Leistungsfähigkeit gegenübergestellt wird . . . Eine Idee kann nur durch eine andere überwunden werden, die bedeutender, umfassender, schöpferischer und daher geschichtsmächtiger ist“ (275). Dabei wird im Regelfall die neue Erklärungsweise die alte in sich einschließen. „Sie ordnet sich die frühere als Spezialfall mit relativer Gültigkeit und in partikulärer Stellung ihrem Ganzen unter“ (275). Diese Behauptung läßt sich wohl schwerlich aufrechterhalten. Der Verf. nennt als Beispiel für die Richtigkeit seiner Theorie die modernen naturwissenschaftlichen Theorien, welche die älteren in sich als Sonderfälle einschließen. Das aber trifft physikalisch nicht zu. Das Wesentliche moderner physikalischer Theorien besteht eben gerade nicht darin, daß sie die älteren als Sonderfall enthalten, sondern, daß die Basisbegriffe einen anderen Inhalt erhalten, der nicht mehr den ursprünglichen als Sonderfall enthält. (vgl. etwa *W. Heisenberg*, *Physikalische Prinzipien der Quantentheorie*, 1930). Auch etwa die Feuerbachsche Reduktion der Religion auf Anthropologie enthält als umfassendere Theorie keineswegs das religiöse Sprechen in sich, sondern ändert die tradierten Begriffsinhalte.

Ebenso unzutreffend scheint die Behauptung zu sein, daß es sinnlos sei, „für die Wahrheit und das Zurechtbestehen von Ideologien aus logischen Überlegungen und Widerlegungen etwas ausmachen zu wollen“ (276), leistet doch gerade die Wissenschaftstheorie mit dem Instrument der sprachlogischen Analyse produktive und erfolgreiche Ideologiekritik. Der Verf. scheint dem Rechnung zu tragen, wenn er schreibt: „Wie die Geschichte zeigt, kann die synthetische Leistung auch ausbleiben oder unzulässig sein . . . geistige Welten können mit ihren Werten vollständig versinken und mit ihren Göttern in der ewigen Nacht der Vergessenheit verdimmern“ (277).

Richtig gesehen ist, daß die Entfaltung einer Idee zu einem System von der Gesamtheit der konkreten Situation (wir möchten hinzufügen: der des intellektuellen, ethischen und soziologischen Bewußtseins) abhängig ist (277). Allerdings weist die Idee immer über die Gegenwärtigkeit hinaus, sie bringt Bewußtsein zur Entwicklung, wenn sie eine fruchtbare Idee sein sollte. Die Bemerkung: „Die Persönlichkeit (das singuläre Phänomen der Existenz) verwirklicht jeweils in der gegenwärtigen Lage die Zukunft einer Idee (Totalität), die Ziel und Sinn des Daseins nicht für einen Einzigen, sondern für die Allgemeinheit bedeutet (Identität)“ (278), fängt nur recht wenig von der welt- und bewußtseinsumgestaltenden Dynamik des Ideologischen ein.

G. schreibt, die Sätze eines wissenschaftlichen, weltbildhaften oder weltanschaulichen Systems seien nicht empirische oder logische, sondern ideologische Sätze.

Es dürfte aber doch zu weit gehen, zu sagen, „daß alle Aussagen, gleichgültig welcher Art, primär ideologisch sind, daß der ideologische Charakter *jeder* Aussage eigen ist“ (280). Man wird darüber diskutieren müssen, ob wirklich jeder Satz (auch der formal logische also!) in seinem Sinn „den Horizont der Idee hat.“

Das Vermögen einer solchen letzten Synthese der Vereinigung von empirischen, logischen und intuitiven Komponenten zum vollständigen Gefüge der ideologischen Erkenntnis nennt G. *Intellektion*. Wird diese Intellektion nicht geleistet, kommt es zu Deformationen der logischen Gestalten in Identisierungen, Singularisierungen und Totalisierungen. Der Identismus setzt die formale Identität, die Struktur des Begriffes zum beherrschenden Strukturgesetz des Systems (Rationalismus) (287), der Singularismus setzt den „Begriff als das logische Kollektiv singulärer Tatsachen und Sachverhalte“ an (Empirismus, Wittgenstein) (285). Uns interessiert hier die bedeutsamste logische Deformation, welche die Totalität (die formale Aufbaustruktur des Systems) auf die Identität (auf die Bildungsstruktur des Begriffes) reduziert. Diese Reduktion kennzeichne die monistischen Systeme der Philosophie. Dagegen sei eine Pluralität von philosophischen Systemen zu fordern, eine Anarchie der Systeme gar, die – wie Dilthey schon erkannte – „keine Anarchie ist, sondern eine Dialektik, die geradezu die Grundtendenz des systembildenden Denkens, die Tendenz zum Ganzen . . . zum Ausdruck bringt, das in keinem System erreichbar ist, weil es selbst das außersystematische und metalogische Bezugsfundament aller Systeme bildet und bilden muß“ (291). Gegen „begriffslogische Systeme“, „die das Totum aus einem Identikum deduzieren, das Universum aus einem Begriff als ein definiertes Seiendes ableiten und es mit diesem identifizieren“ (ebd.), muß G. dann also streng argumentieren: „Wir sehen das totalitäre System in der Philosophie sein dialektisches Spiel treiben, bevor es in die politische Sphäre eingreift, um dort die unheilvolle Verbohrtheit und Verslossenheit der Ideologien (hier einmal in negativem, fast umgangssprachlichem Sinn verstanden [Anm. des Rez.]) heraufzubeschwören und das Werk der Auflösung zu vollenden“ (292).

Welches sind nun solche abartige Ideologien? Es sind das alle Systeme, die in eindimensionaler Deutung einen All-Begriff (durch Identifikation) absolut setzen. Hier erwähnt G. den Materialismus mit seiner These, die *ganze* Welt sei materieller Art, aber auch den Naturalismus, Idealismus, Rationalismus, Empirismus, Intuitionismus sowie individualistische Sozialtheorien. Hegel, Marx und Nietzsche werden etwas ausführlicher in diesem Bezugsrahmen dargestellt.

Der vierte Teil des Buches behandelt die *Logik des Ganzen*. In einiger Anlehnung an Aristoteles sucht G. die Eigenbedeutung des syllogistischen Denkens zu rechtfertigen: „Der Schluß ist die Auflösung der in Begriff und Urteil gesetzten Grenzen und Fixierungen, eine Denkbewegung, die sich nicht mehr mit gegenständlichem Bestimmen und Fixieren von Sinn- und Seinshafem aufhält, sondern einen Begründungszusammenhang im Gang vom Grund zur Folge entfaltet“ (304). Die behauptete Transzendenz des Schlusses über die gegenstandslogischen Formen von Begriff und Urteil berücksichtigt nicht moderne Begriffs- und Aussagetheorien und prägt dem Schluß Funktionen auf, die er an und für sich nicht hat. Aber der Verf. erhält so die Möglichkeit, im Schluß zur ideologischen Synthese zu finden: Der Begriff lege die Bedeutung fest, das Urteil impliziere eine bestimmte Sinnggebung in bezug auf die Wirklichkeit, der Schluß aber sei „als ideologische Synthese die Begründung, warum es ist, wie es behauptet wird“ (307). Der Schluß sprengt das Gefüge des Urteils und stelle durch seine Warum-Intention den schlicht festgestellten Sachverhalt in (diese) Frage. Solche Schluß-Mystik kann wohl nur vor dem Hintergrund der sehr eigenständigen Sprachlogik des Verf.s erklärt werden. Hätte er genauer – mit der modernen Logik – zwischen Satz, Aussage und Urteil und deren verschiedenen Modi unterschieden, so wäre das Künstliche dieser Konzeption wohl zu vermeiden gewesen.

Abgesehen von einem sehr traditionell gehaltenen Kapitel über Denkmethode (G. kennt oder nennt nur: Induktion, Deduktion, Integration), schließt das Buch mit einem Kapitel über die gestaltlogische Integration. Hier werden das Phänomenintegral, das Erfahrungsdifferential und das Phänomenexistential ausgeführt. Wenn auch die Terminologie mitunter recht eigenwillig ist, wird man dem Verf. im wesentlichen hier zustimmen können.

Trotz aller Fragen, die das Buch offen läßt, trotz aller Systemverfangenheit kann man an der großartigen Zusammenschau des Verf.s, sei es zustimmend oder kritisch – vielleicht sehr kritisch –, nicht vorbeigehen. Das Buch ist eine Herausforderung an die üblichen Methoden der Ideologiekritik, an die moderne Logik, Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie sowie beinahe an alle philosophischen Versuche der Neuzeit. Aber es ist eine fruchtbare Herausforderung.

R. Lay, S. J.

Meßner, Reinhold Oswald, O. F. M., *Die Kernstruktur des monotheistischen Gottesbegriffes*, in: Franziskanische Studien, 50 (1968) 31–161.

Die Gliederung der umfangreichen Abhandlung: I. Vorläufige Orientierung; II. Eine mögliche Bestimmung des Gottesbegriffs im Ganzen einer philosophischen Gotteslehre; III. Einige begriffliche Folgemerkmale des entwickelten Gottesbegriffs; IV. Äquivalente und nichtäquivalente Bestimmungen; V. Brückenschlag zu einigen philosophiegeschichtlich bedeutsamen Fassungen; VI. Eine Basis für den Dialog mit dem wissenschaftslogischen Atheismus.

Ad I. Der Begriff „Gott“ ist als Struktur zu fassen, das heißt, hier zunächst nur in Elemente aufzulösen, die allgemeinerer Natur sind, z. B. Gott ist „Sein schlechthin“, „Sein, (formal) identisch mit Wesen“. Der Verf. fragt, ob die Struktur des Gottesbegriffs, weil die eben genannten Begriffe wissenschaftslogischer Kritik unterliegen, sich nicht vollkommener darstellen lasse (34). Die folgenden Ausführungen sollen daher zugleich eine Basis für die Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen wissenschaftslogischen Atheismus schaffen.

Ad II. Alle monotheistischen Religionen betrachten Gott als „etwas, was schlechthin einzigartig ist“ (38), d. h., daß Gott „alles von ihm unterschiedene überhaupt widerspruchsfrei Denkbare in einzigartiger und unvergleichlicher Weise an Vollkommenheit übertrifft“ (41), und zwar in einem analog zu verstehenden Sinne, womit vor allem die Stellung Gottes an der „Spitze einer Pyramide“ o. ä. abgewehrt wird (45). Verschärft kann dem Verf. zufolge diese Bestimmung dadurch werden, daß vom Menschen als einem sittlich urteilsfähigen Subjekt ausgegangen wird: „Wir bestimmen in diesem Sinne Gott als jenes Wesen, welches so beschaffen ist, daß wir, falls wir darüber entscheiden könnten, ob die Gesamtwirklichkeit aus diesem Wesen oder aus irgendetwas anderem besteht, und falls wir keine anderen Wahlmöglichkeiten hätten, unvergleichlich schlechter handeln, wenn wir uns für die Nichtwirklichkeit dieses Wesens und die Wirklichkeit von etwas anderem entschieden, als wenn wir uns für die Nichtwirklichkeit alles anderen und für die Wirklichkeit Gottes aussprächen“ (49/50). Jedenfalls gilt dann: „Unter Gott wollen wir ein Wesen verstehen, das unvergleichlich vollkommener ist als alles widerspruchsfrei Denkbare und derart von ihm Verschiedene, daß es weder mit ihm innerlich völlig gleich beschaffen ist noch etwas in sich enthält, was innerlich mit ihm völlig gleich beschaffen ist“ (52), welches also „unvergleichlich vollkommener ist als alles adäquat von ihm verschiedene überhaupt widerspruchsfrei Denkbare“ (53). Es handelt sich natürlich um *intensiv* unendlich Vollkommenes, also fundamental um ein Überragen alles beliebigen adäquat verschiedenen innerlich Möglichen „in einem überendlichen Verhältnis“ (56).

Ad III. Folgebestimmungen sind Teillosigkeit und absolute Unveränderlichkeit. Gott ist also nicht Prozeß (60), entgegen allem modernen (dynamischen) Pantheismus. Es würde hier zu weit führen, das Wie der Deduktionen nachzuzeichnen und der Analyse des „haltbaren Kerns der an sich logisch irregulären Rede von Gottes notwendiger Existenzweise“ (65 f.), sowie auch der Notwendigkeit, diese Bestimmung auf „das Merkmal seiner unendlichen Vollkommenheit“ zurückzuleiten (71 f.). Aber eine Vielheit von gleichen Göttern könne nicht schon ohne weiteres ausgeschlossen werden.

Ad IV. Im Vaticanum I (D 1782) sei bzgl. der Umschreibung des Wesens Gottes keine absolute Äquivalenz mit dem oben vorgeschlagenen Gottesbegriff erreicht, doch es ist „so ziemlich dasselbe gemeint“ (79). Die Aussage des Lateranense IV bleibt hinter derjenigen des Vat. I und erst recht hinter der oben gewonnenen Bestimmung unter logischem Aspekt zurück. Philosophisch relevanter ist die Konfrontation mit Anselm: es ergibt sich Äquivalenz unter der Voraussetzung, daß „der von uns entwickelte Gottesbegriff innerlich widerspruchsfrei ist“ (85). Aber wie steht es mit der Widerspruchslosigkeit? „Es ist hier nicht unsere Auf-