

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-

gabe, Betrachtungen über die Widerspruchslosigkeit unseres Gottesbegriffes anzustellen. Die Behandlung dieser Frage muß der Untersuchung vorausgehen, ob ihm etwas Reales in der Wirklichkeit entspricht“ (86). Diese methodologische Einstellung scheint wichtig zu sein. Dazu weiter unten einige Bemerkungen, auch im Zusammenhang mit der vorangegangenen Äußerung des Verf.s, der begriffliche Ansatz geschehe unabhängig davon, „ob es etwas gibt, was Gott ist“ (62). – Die folgenden Abschnitte von IV bringen einige logische Klärungen (und Subtilitäten), die u. a. mit Recht auch auf Forderungen der (syntaktischen) Typentheorie aufmerksam machen.

Ad V. Zur Sprache kommt das Verhältnis zu den beiden Plotinischen Begriffen „das Eine“ und „das Gute“ (105 ff.) wie zum Begriff des „esse ipsum“ bei Thomas (107 ff.): unter Anerkennung der Ergebnisse der Arbeit von K. Kremer, *Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas v. Aquin* (1966), in der gezeigt werde, die Deutung des „esse“ als Daseinsakt und somit die des „esse ipsum“ als reiner Daseinsakt sei nicht haltbar (108). – Der lange Brückenschlag (112–143) zum Unendlichkeitsbegriff des Duns Skotus ist nur für den Spezialisten interessant, derjenige zu Heideggers „Seinsbesinnung“ (143 ff.) weckt schon eher allgemeineres Interesse. Es überrascht hier, daß der Verf. dem Seinsdenken Heideggers einiges abgewinnt (mit Recht stimmt er B. Welte zu, der dafürhält, im Sinne Heideggers falle auch die thomanische Metaphysik unter das Verdikt der Seinsvergessenheit). Vornehmlich aber möchte der Verf. die Existenzialanalyse, die Heidegger vorgeleistet hat, ein Stück weitertreiben, und zwar in Richtung einer „Metaethik“: „Es gehört zu den Existenzialien des Menschen, daß er das Weltgeschehen ethisch beurteilen kann“, man kann von einem „metaethischen Existenzial“ reden (151) – vgl. dazu das bereits unter Ad II Notierte.

Ad VI. Es werden zunächst nicht unbekannte Daten zur Entstehungsgeschichte des wissenschaftslogischen Atheismus verzeichnet. Es wird behauptet, daß nunmehr auch marxistische und andere Formen des Atheismus sich sprachlogischer Mittel zu bedienen beginnen. Leider spreche man zumeist auch heute noch auf dem Felde der Gottesfrage mit syntaktisch bedenklichen Formeln und entwickle Gottesargumente „mit längst als unexakt nachgewiesenen logischen Kategorien und Theoremen“ (158).

Der Verf. bekennt, im Gegensatz dazu habe erst langjähriges Studium der modernen Grundlagenforschung es ihm ermöglicht, seinen neuen Entwurf zu konzipieren. Er empfiehlt angelegentlich das Ernstnehmen der zeitgenössischen Wissenschaftslogik auch und gerade im Rahmen des Theologiestudiums. Letzteres kann man nur unterschreiben; die bisherigen großen Monographien neuscholastischer Metaphysiker über philosophische Gotteslehre haben tatsächlich noch nicht zur Kenntnis genommen, daß seit über einem Jahrhundert eine neue Logik (logische Technik) sich durchsetzt. Doch dürfte das Erlernen des modernen logischen Handwerks (im Verbund mit Grundlagenforschung) noch lange nicht das Entscheidende garantieren, nämlich den Neuansatz metaphysischen Denkens überhaupt. Ob die ethische oder metaethische Wende hier eine glückliche Idee bedeutet, scheint dem Rez. fraglich. Ihre Tragfähigkeit dürfte zwar das mehrbändige Werk erweisen oder zu erweisen haben, das der Verf. in Aussicht stellt (38, Anm. 3). Jedenfalls scheint man Formulierungen wie „über die Gesamtwirklichkeit entscheiden“ – z. B. daß sie „unvergleichlich sittlich schlechter wäre“, falls usw. (53) – oder „es gehöre zum Menschen, daß er das Weltgeschehen ethisch beurteilen kann“ nur mit höchster Skepsis begegnen zu können.

Und ob es wirklich stimmt, daß in allen monotheistischen Religionen der Grundbegriff Gottes in Richtung des „quo maius cogitari non potest“ geht, daß also das religiöse Bewußtsein Gott primär als „den einzigartig Überragenden im denkbar höchsten Sinne des Wortes“ (119) sehe? Phänomenologische Religionsgeschichte sagt uns davon nichts, und wie steht es damit im Alten Testament? Viel eher scheint doch die Erfassung Gottes als Ursein und Urgrund primär zu sein, Gott (nach den Worten des alten Heiden Goethe) als das (der) Unbedingte und alles andere Urbedingende. Wenn man aber bei der allüberragenden Vollkommenheit Gottes ansetzt: dürfte es dann einen Gottesbeweis geben, der nicht zugleich Gottes intensive Unendlichkeit mitbeweist? Vor allem aber fragt man sich, wie der Verf. es anstellen will, die Denkmöglichkeit (Nichtwidersprüchlichkeit) des

schlechthin Unendlichen, wie er es logisch optimal exakt zu umschreiben sucht, zu gewährleisten. Er verschiebt diese Aufgabe; sie müsse freilich – hat der Rez. richtig verstanden? – der Untersuchung der Realität Gottes, also dem eigentlichen Gottesbeweis, voraufgehen. Darf man demgegenüber nicht einwenden, es sei verlorene Liebesmühe, die Nichtwidersprüchlichkeit (die verschärfte, nicht nur die Nichtbeweisbarkeit eines Widerspruchs) eines Wesens von absolut unendlicher Seinsvollkommenheit aufzuzeigen? Die Negation von Grenze könnte dahin führen, das je neu gefundene Un-begrenzte als im Sein vollkommener zu verstehen – ist es damit aber auch schon als nichtwidersprüchlich verstanden? So wäre z. B. „reiner Geist“ seinsvollkommener, weil autonomer als leibgebundener, un-reiner Geist; schließt aber die Idee eines von Materie vollkommen unabhängigen Geistes gleichwohl vielleicht nicht doch einen Widerspruch ein? Wir sprechen noch nicht von Real-, nur von Denkmöglichkeit. Schon einmal diese ist problematisch. Zur absoluten Vollkommenheit eines Wesens würde es zuhöchst gehören, unverursacht, also Grund seiner selbst zu sein, Sein kraft seines Wesens zu haben. Nicht daß es deshalb unmittelbar als existent bezeichnet oder Existenz als Prädikat behandelt werden müßte. Prädikat aber wäre zweifellos die Wesensmächtigkeit, durch sich selbst nicht nur Potenz, sondern (reiner) Akt zu sein. Wer aber möchte es sich zutrauen, die Nichtwidersprüchlichkeit der „ratio sui“ („ratio sua“) einzusehen? Darum bleibt es dabei, es erscheint nicht sinnvoll, Gott a priori zum Aufweis seiner Realität (Existenz) als möglich zu behaupten. Nachdem Gott in seinem Sein erwiesen ist, behält die alte Frage nach seiner „metaphysischen Grundwesenheit“, nach der „Kernstruktur“ des Gottesbegriffs, natürlich ihre spekulative Bedeutung.

Es wäre ganz gewiß noch das eine oder andere anzumerken, z. B. zur Kontroverse über die eventuelle Äquivalenz von Heideggers und Thomas' Seinsidee oder auch zu gewissen terminologischen Feinheiten (die ja so gut wie immer auch sachliche Differenzen spiegeln) – so wäre es etwa nicht im genauen Sinne von „Existenzial“, wenn die Fähigkeit des Menschen, ethisch zu beurteilen (gar das Gesamt des Weltgeschehens!), als Existenzial bezeichnet wird, weil Existenzial per se *Seinsstruktur* besagt; oder es dient kaum größerer Verständlichkeit, wenn ein Kunstwort wie „evenieren“ eingeführt wird (112, Anm. 20), das ja nun gerade nicht ein Allgemeines, Umgreifendes von „stattfinden, sich ereignen oder zutragen, sich vollziehen usw.“ anklingen läßt.

Ein Nachtrag im Heft 3–4 dess. Jahrg. der FranzStud bringt Druckfehlerberichtigungen, eine vorgesehene Textänderung bzgl. der Skotus-Interpretation (126 ff.) und vorgesehene Texterläuterungen in Gestalt von längeren Anmerkungen. Übrigens reicht der Text aus einer Rezension des Rez. (in: ThPh, nicht Greg) nur bis zum Wort „aufgestellt“. Die weiteren, unnötig harten Sätze stammen nicht von ihm.

Die vielfach allerdings allzu persönlich (und selbst allzu polemisch) gefärbten Ausführungen M.s sollten von jedem metaphysisch Engagierten eingehend studiert werden. Sie liegen in der Linie einer Neubesinnung auf die Möglichkeit metaphysischer Gotteserkenntnis heute, eine Besinnung, die vorläufig noch ziemlich skeptisch, jedenfalls nicht eben optimistisch stimmt. Jeder Beitrag zu diesem erregenden Problem verdient unseren Dank.

H. Ogiermann, S. J.

Lüttgert, Wilhelm, *Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende*. Bd. I: *Die religiöse Krise des deutschen Idealismus*; Bd. II: *Idealismus und Erweckungsbewegung im Kampf und im Bund*; Bd. III: *Höhe und Niedergang des Idealismus*; Bd. IV: *Das Ende des Idealismus im Zeitalter Bismarcks* (Beiträge z. Förderung christl. Theol., 2. Reihe, Sammlg. wiss. Monographien, 6, 8, 10 u. 21). Gr. 8<sup>o</sup> (XIV u. 272, X u. 272, XVI u. 466, XIV u. 480 S.) Hildesheim 1967, Olms. Zus. (I/II in 1 Band) 204.—DM.

L. (1867–1938), Professor für systematische Theologie 1901–1929 in Halle und ab 1929 in Berlin, hat sein vierteiliges Werk in den zwanziger Jahren veröffentlicht (I und II: 1, 2 1923, II: 3 1929; III: 1925, 2 1926; IV: 1930; bei Mohn/Gütersloh). Die Entstehungszeit nach dem 1. Weltkrieg ist nicht zufällig. Es ist die Zeit der deutschen „Hegel-Renaissance“, die die Bücher von R. Kroner und etwas spä-