

H. möchte freilich vor allem von der Schau des realen Seins der sinnlich gegebenen Gegenstände ausgehen; eine transzendente Begründung dieses An-sich-Seins hält er für überflüssig. Hier kann ich ihm allerdings nicht folgen. Er scheint mir hier, wie es so oft geschieht, das spontane Urteil über das Ansichsein mit dessen unmittelbarer Schau zu verwechseln. Dies hängt wohl damit zusammen, daß er der Eigenart des Urteils in keiner Weise gerecht wird. Es geht nicht an, das Urteil in eine Schau aufzulösen. Darum bedeutet auch die von Husserl geforderte „Epoché“ nicht das Nicht-mehr-Vollziehen einer Schau oder Einsicht, wie H. meint (49), sondern nur die Forderung, ein Urteil so lange nicht als kritisch gerechtfertigtes Urteil gelten zu lassen, bis seine Begründung zu reflexer Klarheit gebracht ist; die natürliche Gewißheit des Urteils ist dadurch weder gezeugnet noch aufgehoben. Die Begründung ist aber keineswegs allein durch die Annahme einer unmittelbaren Schau möglich; wer meint, nur eine unmittelbare Schau könne ein spontanes Urteil begründen, traut der menschlichen Vernunft und ihrem spontanen Denken entschieden zuwenig zu. Es gehört m. E. nicht allzuviel Reflexion dazu, um sich klarzumachen, daß der Inhalt sehr vieler spontaner Urteile nicht durch eine schlichte Schau begründet werden kann. Es kann dies vielmehr reflex nur durch eine irgendwie transzendente Reflexion geschehen. Und eben dies ist die Rechtfertigung einer Transzendentalphilosophie, die sich freilich ihrer Grenzen bewußt bleiben muß.

Zuletzt sei noch auf einen störenden Druckfehler aufmerksam gemacht: S. 49, Z. 4 v. u. muß es statt ‚keine‘ offenbar ‚eine‘ heißen. J. de Vries, S. J.

Schmucker, Josef, *Das Problem der Kontingenz der Welt. Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument* (Quaestiones disputatae, 43). 8<sup>o</sup> (183 S.) Freiburg – Basel – Wien 1969, Herder. 20.– DM.

Diese neue Studie zur Frage möglicher Gottesbeweise aus der Feder des versierten Kantkenners schließt sich an diejenige über „Die primären Quellen des Gottesglaubens“ (Freiburg – Basel – Wien 1967) an (vgl. ThPh 43 [1968] 454 f.). Sie will einen Weg kosmologischer Gotteserkenntnis zeigen, „den auch ein kritisch prüfendes, modernes Denken als diskutabel anerkennen kann“ (9). Man kann nicht genug rühmen, daß hier an einem Wege (mit)gebaut wird, den man heute weithin, gerade wenn man sich als kritisch prüfend und modern versteht, als nicht mehr diskutabel auffaßt, nämlich an einem „kosmologischen“ Weg zu Gott (d. h. zu dem Satz, der Aussage: Gott ist). Gleich von vornherein möchten wir dem Verf. alles zugeben, was er schon aus dem „vorkritischen“ Kant an Instanzen gegen einen möglichen kosmologischen Gottesbeweis hervorholt, so daß nicht alles, was gegen eine solche Möglichkeit vorgebracht werden mag, von der „kritischen“ Position Kants in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ abhängt. Original ist die These, der „harte“, bleibende Kern der Kantischen Argumentation sei die Kritik der Begriffe ‚ens necessarium‘ und ‚ens realissimum‘, vor allem wohl des ersteren, grundlegenden. Der Rez. möchte aber (dies zu 67) seiner Meinung Ausdruck geben, daß die ganz entscheidenden Einwände Kants doch erst in der „Kritik“ auftauchen und sich in den beiden ersten Nummern in B 637/8 niederschlagen: die prinzipielle Einschränkung des „transzendentalen“ Grundsatzes der Kausalität auf den phänomenalen Bereich und damit die Unmöglichkeit, auf eine „erste“ Ursache zu schließen. Kants Theorie der Kausalität als Kategorie im Rahmen und auf dem Boden seiner „transzendentalen Deduktion“ blockiert den Weg metaphysischer Gottesbeweise endgültig und wohl auch für das heutige akademische Allgemeinbewußtsein entscheidend. Wenn Sch. aus seinen Analysen der Kantischen Position schließlich positive Hinweise auf Anzeichen von Kontingenz der Welt gewinnt, dann steht ja, was man nicht eigentlich noch aussprechen muß, (gerade) der wichtigste Schritt erst bevor, und er läßt sich nur mit Hilfe des metaphysischen Satzes der Kausalität tun.

Nun aber bringt Sch. – um auch das noch vorwegzunehmen – eine Überlegung, die jenen Satz in seiner Geltung aufzeigen will (112 f.), im Anschluß an F. van Steenberghe (Ontologie 1953). Es soll jetzt nicht polemisiert, aber wenigstens bemerkt werden, daß der Rez. in seinen Vorlesungen die betreffende Reflexion zumindest als eine Vorstufe des eigentlichen Aufweises vorlegt. Jedenfalls setzt sie die Ebene „metaphysischer“ Analyse voraus, und ebendie wird allenthalben in Frage gestellt. Auch Kant räumt ja noch in seiner KrV ein, daß unser Denken, wenn es die Dinge in ihrem

Ansich erkennen könnte, das Unbedingte als wirklich gegeben, und nicht nur als aufgegeben, anzusehen hätte (B 526). Freilich scheint er auch hier das Unbedingte mit der vollständigen Reihe der Bedingungen gleichzusetzen, was jedoch, selbstverständlich wiederum nur in einer Metaphysik des Ansich, ausgeschlossen werden kann. Es dürfte dabei bleiben: erst der „kritische“ Kant hat uns den Weg des kosmologischen Beweises anscheinend (oder besser: scheinbar) endgültig verbaut.

Bevor wir das Gespräch fortsetzen, die Inhaltsübersicht. Kap. 1 behandelt die „wichtigsten Formen des traditionellen Kontingenzbeweises und ihr Verhältnis zueinander“, Kap. 2 die Kritik Kants am „argumentum ex contingencia mundi“ in der KrV, Kap. 3 zieht aus dieser Kritik die Folgerungen für den scholastischen Kontingenzbeweis in seinen beiden Grundformen und erörtert darauf die auch nach der Kantischen Kritik noch verbleibende Möglichkeit eines Schlusses von der Kontingenz der Welt auf Gottes Dasein. Kap. 4 beschreibt die neue Gestalt des Kontingenzarguments und ihr Verhältnis zum traditionellen Beweis aus der „Bewegung“ und aus den Seinstufen.

Der Rez. hat an dieser Stelle nicht vor, auf alles einzugehen, was Sch. an Kritischem und Positivem, Konstruktivem beibringt. Man muß für jede kritische Bemerkung dankbar sein, auch wenn man ihre Berechtigung zu guter Letzt bestreitet. Immer wieder kommt Sch. auf Ausführungen zurück, die der Rez. im Hinblick auf die Gottesbeweise, gerade auch bezüglich der Vorschläge Sch.s gemacht hat. Vielleicht trägt eine (an diesem Ort zunächst notgedrungen allzu knappe) Antwort auf Sch.s Aussagen noch am ehesten dazu bei, das beiderseitige Anliegen in den Blick zu bekommen. Danach sollen noch einige Bemerkungen zum Begriff der „Wesensnotwendigkeit“ versucht werden. Manches andere, was zur Diskussion herausfordert, darf zurückgestellt werden, bis Sch. sein angekündigtes Werk „Gibt es Gott?“ vorgelegt hat (vgl. 117, Anm. 33).

Zunächst ein Wort zur angeblichen Reduktion des kosmologischen Arguments auf das ontologische, die für Kants Kritik an der Möglichkeit von Gottesbeweisen so zentral ist. Der Verf. läßt sich durch die Analysen C. Ninks, auf die der Rez. hingewiesen hatte, nicht beeindrucken (79 f.). Aber man braucht ja nicht die gesamte skotistisch orientierte Ontologie Ninks in Kauf zu nehmen, um einzusehen, daß es sich bei den Zusammenhängen von „absolut notwendig“ und „allreal“ (oder „unendlich“) tatsächlich „nur“ um Wesensverhaltsaussagen handelt; wenn ich „allreal“ sage, schließe ich begrifflich Existenz aus absoluter Notwendigkeit ein – aber setze eben nicht absolut notwendig Existenz, Wirklichsein, das „Sein“, das auf dem kosmologischen Wege hingegen bereits erreicht ist. Ich darf also nicht sagen: Was ich als unendlich denke, ist, und zwar mit absoluter Notwendigkeit, sondern nur: es existiert, wenn es ist, mit und aus absoluter Notwendigkeit. Wie auch das ontologische Argument doch nur zu dem Satz führt: Wenn vom „quo maius cogitari nequit“ die Rede ist, dann wird impliziert, daß es, wenn es ist, absolut notwendige (und nicht nur kontingente) Existenz hat. Man braucht ja nicht so forsch zu urteilen wie weiland J. Geysler: Ein „glatter Irrtum“ Kants!; es genügt festzustellen, daß die versuchte Reduktion des kosmologischen auf den ontologischen Gedankengang uneinsichtig bleibt. Wenn Sch. das nicht zugestehen will, dann muß er natürlich nach einer Form des kosmologischen Beweises Ausschau halten, die von Kants Kritik nicht berührt wird.

Der Verf. greift später eine Fassung des Kontingenzarguments an, die der Rez. zur Diskussion gestellt hatte (vgl. ThPh 42 [1967] 89 ff.). Er läßt die logische Stringenz des Gedankenzuges gelten (139), wirft ihm jedoch die „ungeprüfte Annahme jener thomasischen Metaphysik des actus essendi“ vor, von der „als etwas Indiskutablem“ ausgegangen werde (145). Nun (wenn diese persönliche Bemerkung erlaubt ist), seine Hörer würden bezeugen, daß der Rez. die Metaphysik des actus essendi nicht indiskutiert hinnimmt – er hat Jahre gebraucht, um sich von der Position seines Lehrers A. Brunner, gerade auch von Texten wie den auf S. 29 f. und 132 zitierten, ausdrücklich zu distanzieren. Doch das kann freilich nicht immer, zumal nicht in einem kleinen Artikel, eigens motiviert werden. Es war ja auch nur gesagt worden, jene Gedankenführung werde einleuchten, falls man die (hoffentlich liberal genug aufgefaßte) Metaphysik des actus essendi ernst nimmt. Tut einer das nicht, so entzieht er metaphysischen Gottesbeweisen m. E. den Boden. Aber es wird ja niemand

gezwungen, ausgerechnet metaphysische Gotteswege mit ihren komplizierten Voraussetzungen zu gehen (*'multa praeexiguntur'*, heißt es S. c. G. I 4 – dies zu 27 f.).

Die auch in der Form schärfste Instanz gegen die Theorie des Rez. erblickt Sch. darin, daß den welthaft Seienden alle Eigenursächlichkeit, alle echte aktive Wirkpotenz abgesprochen werde, wenn die das „Sein“ der Wirkakte (*'id quod de entitate habent'*) nicht sich selbst verdanken; die Passivität der welthaft Seienden werde radikalisiert (139 ff.). Daß der Anschein nicht immer zu vermeiden ist, sei zugegeben. Die Frage nach dem „Mitwirken“ Gottes mit den Geschöpfen wird indes ganz und gar überspielt, sobald es sich nicht mehr um ein Mitwirken im Wirkakt der Geschöpfe handelt, sobald also die *'cooperatio in actu secundo'* ausfällt. Und fällt sie (*'ad hominem arguo!*) nicht aus, wenn auch das Sein-selbst der Zweit-Akte von den Geschöpfen herrührt? Auch wer, wie K. Rabner, von „Selbstüberbietung“, Selbstübersteigerung der Weltseienden in ihrem Werden, ihrer Entwicklung, meint reden zu müssen, kann daher nicht unterschlagen, daß Gott der transzendente Grund „alles *Tuns* aller Geschöpfe“ ist, insofern er „das seine Möglichkeiten überbietende und überschreitende Wirken des Geschöpfes *wirkt*“, also nicht nur irgendwie dessen Wirklichkeit und Potenzen trägt und unterfängt (vgl. P. Overhage – K. Rabner, *Das Problem der Hominationis* [Quaestiones disputatae, 12/13, Freiburg – Basel – Wien 1961] 81. 84. Hervorhebungen vom Rez.). Übrigens denkt der Rez. selbstverständlich nicht daran, den Zweitursachen jeden Einfluß auf das Sein ihrer Akte wegzudekretieren, das wäre ja auch schon einmal gegen die thomistische Grundhaltung als solche. Wenn die welthaft Seienden die „*taleitas*“ ihrer Akte bestimmen, hängt natürlich auch das Sein der Akte von ihrer Dynamik ab. Doch braucht man sich nicht darauf festzulegen, daß die Unterscheidung zwischen Sein (*actus essendi*) und Sosein (*taleitas* in vielfacher Dimension) der Akte das letzte Wort sei. Sie meint zuletzt den (allerdings subtilen) Unterschied zwischen der Begründung aller Seinsmomente in den Wirkakten, soweit sie kein *'plus realitatis'* besagen, und der Begründung des Mehr-Seins, des *'plus entitatis'*, das in der Verwirklichung der aktiven Potenz endlicher Seiender auftaucht. So abstrakt das klingt: eben wegen des *'plus realitatis'*, das, wie die ontologische Analyse zeigt, nicht geleugnet werden kann, sind wir gehalten, über das betreffende Seiende hinauszugehen.

Der Verf. gewinnt aus der Diskussion der Kantischen Kritik, über die hier nicht weiter referiert werden soll, den Anstoß zu einer Bestimmung der Kontingenz der welthaft Seienden auf eine Weise, wie sie ebenfalls durch A. Brunner vorgebildet wurde. Man dürfe ein endlich Seiendes nicht isoliert betrachten (in einem solchen Falle würden die kritisierten Überlegungen zutreffen), sondern innerhalb der durch das Seinsprinzip des *esse* gestifteten dynamischen Gemeinschaft der Seienden. Sie, diese Gemeinschaft, „komplettiert das radikale Unvermögen des Endlichen: angestoßen und angeregt durch das Einwirken der anderen Seienden kann es die eigene *potentia activa* aktualisieren und dadurch sein Sein durch die eigene Aktivität vervollkommen und entfalten“ (147). Ein solches Argument aus der gegenseitigen Abhängigkeit der welthaft Seienden, wie wir es als junge Anfänger von P. Brunner hörten, soll nicht mit einer Handbewegung abgetan werden. Für jetzt sei lediglich angemerkt, daß m. E. eine noch so allseitige Einwirkung anderer Seiender nicht verstehen läßt, wie irgendwo ein *'plus entitatis'* auftauchen könnte – nirgendwo auf der Ebene des empirisch Feststellbaren geschieht „Seins“-Übertragung, es handelt sich immer nur um wechselseitige Erzeugung von (auch qualitativ) anderen bis höheren Strukturen, *taleitates*. Die Seinsakte selbst sind sozusagen Sache des je einzelnen Seienden, das aus seiner (aktiven und zugleich passiven) Potenz in den Akt hervorgeht; läßt sich in diesem Hervorgehen ontologisch ein Moment des realen Plus entdecken, dann verweist das auf eine Mitkausalität, die den Bereich der Seienden, die in *actus secundi* übergehen, radikal übersteigt. Wahrscheinlich wird dieser Hinweis dem Verf. nicht genügen, gedulden wir uns also bis zum Erscheinen seines Werkes, das ja den gesamten Fragenkomplex in extenso wieder aufnehmen wird.

Auf eines muß man allerdings noch zu sprechen kommen, nämlich die Ablehnung des Begriffs „wesensnotwendig seiend“, wie sie auf die Kantische Kritik hin geschieht (insbes. 83 ff.). Auch dazu nur ein kurzes Wort, das jedenfalls nicht so gemeint ist, als schneide es alle weitere Diskussion ab. Wenn man Selbstbegründung durch Wesensnotwendigkeit so nimmt, daß im ontologisch voraufgehenden Wesen als Möglichkeit der Grund für den Seinsakt Gottes liege, dann wird es Nacht um einen, zugegeben.

Selbst C. Nink, der doch – worin ihm kaum jemand folgt – von ontologischer Ver-  
ordnung des Wesensprinzips auch in Gott sprechen möchte, scheidet dabei ein Potenz-  
Akt-Verhältnis natürlich aus. Die halsbrecherische Spekulation, die sich dann ergibt,  
macht alles wieder fragwürdig. Auf keinen Fall sollte also Selbstbegründung „kraft  
des Wesens“ zutiefst anderes bedeuten als den „Grund“ des göttlichen Seins in der  
*formalen Identität* von Wesen und Sein. Diese formale Identität besagt „nur“, daß  
in Gott, allzu menschlich gesprochen, alles, was seine Möglichkeit konstituiert, zu-  
gleich seine Wirklichkeit konstituiert, und genau deshalb sein Sein mit seinem Wesen  
gegeben, daher „wesensnotwendig“ ist. Doch noch einmal: nicht so sehr das „Wesen“  
ist der Grund für Gottes Sein, sondern die (formale) Identität von Wesen und Sein;  
sie zeigt an, „warum“ Gott ist (und nicht nicht ist, notwendig nicht nicht ist). Auf  
die Termini kommt es hier, wie so oft, nicht unbedingt an. Nur muß man Kant wider-  
sprechen, wenn er, wie Sch. zitiert (84), die Suche nach dem Grund des Seins Gottes  
in Gott selbst als einen Verstoß gegen die gesunde Vernunft bezeichnet. Das alles  
schließt nicht aus, daß man sich um eine adäquatere, weniger mißverständliche Ter-  
minologie bemühen sollte. Doch wird wohl alles Reden über Gott mißverständlich  
bleiben, sogar das Wort der Offenbarung.

Vorliegende Rezension bezieht sich fast nur auf Punkte, die den Rez. auch persön-  
lich sehr interessieren. Damit ist der Ertrag des Buches hinsichtlich der detaillierten  
Analyse der Kantischen Kritik an den Gottesbeweisen, besonders in der vorkritischen  
Zeit, bei weitem nicht gewürdigt, und die Möglichkeit, daraus für die eigene Stellung  
zu den Gottesbeweisen zu lernen, auch nicht einigermaßen erschöpfend ausgewertet.  
Es ist nicht nur eine Floskel, wenn behauptet wird, jeder, der die metaphysischen  
Gottesbeweise nicht einfach preisgeben möchte, müsse die einschlägigen Werke Sch.s  
studieren. Und die kurzen Repliken des Rez., die sich wie Selbstverteidigung aus-  
nehmen, möchten als Diskussionsbeiträge aufgefaßt sein. Eine fruchtbare Ausein-  
andersetzung mit den so stark von Kant beeindruckten Gedanken des Verf.s könnte  
ohnehin nur im Rahmen einer monographischen Behandlung des Themas erfolgen.

H. Ogiermann, S. J.

de Finance, Joseph, S. J., *Essai sur l'Agir Humain* (Analecta Gregoriana, 126). Gr. 8° (444 S.) Rom 1962, Université Grégorienne. 2800.— L. — Ders.,  
*Grundlegung der Ethik* (Philosophie in Einzeldarstellungen, 2). 8° (486 S.) Frei-  
burg i. Br. 1968, Herder. 52.— DM.

An Büchern, die eine systematische Grundlegung der Ethik versuchen, besteht im  
Augenblick kein Überfluß. In einer Zeit des Wandels, in der überkommene Moral-  
prinzipien fragwürdig erscheinen und allenthalben nach neuen Richtpunkten gesucht  
wird, ist es leichter, die allgemeine Forderung nach einer „neuen Moral“ zu er-  
heben oder sich mit Einzelfragen des Sittlichen zu beschäftigen, als den Versuch zu  
wagen, die traditionellen Ansätze der Lehre von der Sittlichkeit weiterzuentwickeln  
und auf einen der heutigen geistigen Lage entsprechenden Stand zu bringen. Ein sol-  
ches Wagnis aber unternimmt de Finance mit diesem breit angelegten Werk, das aus  
Vorlesungen für Doktoranden an der Päpstlichen Gregorianischen Universität in  
Rom entstanden ist und nach seiner französischen Ausgabe von 1962 nun auch in  
deutscher Übersetzung vorliegt. d. F. bekennt sich darin ohne Scheu zu der Philoso-  
phie der aristotelisch-thomistischen Tradition, aber jedem Kundigen wird rasch deut-  
lich, daß es sich dabei nicht um ein nach rückwärts gewandtes Tradieren mittelalter-  
licher Denkformen handelt, sondern um einen Entwurf, der das gesamte moderne  
kontinental-europäische Philosophieren von Descartes bis Heidegger fruchtbar ein-  
bezieht.

Gegenstand der Untersuchung ist ganz allgemein das menschliche Handeln (scho-  
lastisch: der *actus proprie humanus*), verstanden in dem landläufigen Sinne, in dem  
es nicht den ganzen Bereich des Erkennens und geistigen Wirkens mitumgreift, son-  
dern nur jene Strecke, die zwischen dem Vollzug des Denkens und den Dingen durch-  
laufen wird. Dieses spezifisch menschliche Handeln wird in der Einleitung zunächst  
abgegrenzt gegenüber allen Arten des Wirkens im untermenschlichen Bereich: dem  
anorganischen, organischen und tierisch-bewußten Wirken. So wird zum systemati-  
schen Ausgangspunkt der Untersuchung hingeführt, nämlich einer phänomenologi-  
schen *Analyse des Motivs*. Menschliches Handeln unterscheidet sich von einem bloß  
naturhaften, instinktiven Wirken durch seine Motivierung: Der Mensch stellt sich