

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

ein Werk, das er ausführen will, in seinem An-Sich vor, zielt es an und will es verwirklichen, wobei im Ursprung dieses Wollens immer ein Motiv, d. h. das Wahrnehmen und Bejahen irgendeines Wertes am Objekt, liegt, das es uns als ein *Gut* darstellt. Je nach der Einstellung des Subjektes lassen sich die bekannten drei Gattungen des Guten unterscheiden: Das lustbereitende, das nützliche und das sittliche Gute. (d. F. weist übrigens auch gleich auf eine Schwierigkeit dieser Einteilung hin und macht einen Lösungsvorschlag.) Während das Lustbereitende immer einen Bezug zum Subjekt einschließt, das Nützliche seine bewegende Kraft vom verfolgten Zweck her erhält, zeigt das sittlich Wertvolle stets einen objektiven Charakter: Die Vernunft erkennt sich in ihm wieder und heißt es darum gut; es wird um seiner Übereinstimmung mit dem *Ideal der Vernunft* willen erstrebt, und zwar Vernunft aufgefaßt nicht als die im einzelnen Subjekt verkörperte („meine Vernunft“), sondern als die Fähigkeit der Herstellung von Beziehungen, Fähigkeit des Ordnen und schließlich auch Befähigung zum Absoluten. Hier klingt schon ein Grundgedanke des ganzen Werkes an: Der sittliche Wert einer Handlung ist dann und nur dann erwiesen, wenn es möglich ist, auf die Frage: „Warum hast du so gehandelt?“ eine durch und durch rationale Antwort zu geben.

Zunächst verbleibt d. F. jedoch noch bei der phänomenologischen Analyse, untersucht den Unterschied zwischen Ziel und Wert, verschiedene Typen der Zielgerichtetheit und des Ziel-Mittel-Verhältnisses, zwei Arten der Wert-Erkenntnis (streng rationale, „kalte“ Erkenntnis und Erkenntnis durch Wesensverwandtschaft) und schließlich die Eigenart der Zielursächlichkeit, durch die das Gute den Willen bewegt. Besonders hervorzuheben ist in diesem Kapitel die sorgfältige *Analyse des Begriffes „Wert“*, die sich vorteilhaft von manchen sonst üblichen vorschnellen Systematisierungen abhebt, wie überhaupt das *σφζειν τὰ φαινόμενα*, das Bestreben, vor aller spekulativen Einordnung die Dinge in dem zu begreifen, was sie sind, ein hervorstechender Zug des ganzen Werkes ist. „Wert“ wird nicht einfach mit der bonitas boni, dem bonum formale der Scholastiker, gleichgesetzt, sondern zunächst die Bedeutung dieses Wortes vom Sprachgebrauch her untersucht, dann das Phänomen des Wertes umschrieben und schließlich erst im Anschluß an Thomas von Aquin seine ontologische Struktur herausgearbeitet. Dabei wird einerseits vermieden, den Wert ontologisch einfach auf das Begehren zurückzuführen – das verbietet sich aus dem Anspruch des Wertes auf Anerkennung und Verwirklichung, demzufolge er dem Begehren vorausliegt. Andererseits wird auch ein Wertrealismus abgelehnt, der den Werten eine Art von An-sich-Sein, ähnlich wie den platonischen Ideen, zuschreibt – nichts berechtigt zu solchem Realismus. Vielmehr ist der Wert auf das Sein und das geistbegabte Subjekt bezogen, ohne daß die Werte schon das Sein in sich selbst hätten oder eine eigenständige, die reale Welt überwölbende Welt bilden würden. Der Angelpunkt, in dem sich Ontologie und Wertphilosophie treffen, ist der Begriff der Vollkommenheit: Das Gute wird unmittelbar erfaßt als das Vervollkommnende. Unter einem anderen Blickpunkt aber ist das eigentliche Ziel allen Strebens das Subjekt in seinem Vollkommensein: Eigentlich gut ist das vollkommen existierende Subjekt. Dies gilt zunächst für das Begehren (*amor concupiscibilis*). „Streben“ umfaßt aber auch den Akt liebenden Wohlgefallens, demzufolge das Vollkommene um seiner selbst willen, auf Grund seiner innerlich-wesenhaften Vollkommenheit geliebt wird. So vermag die Analyse deutlich zu machen, daß die Wert-Welt nichts anderes ist als die Seins-Welt, außerhalb derer es nichts gibt, unter einem besonderen Gesichtspunkt. – Indem d. F. seine Wertlehre von einer Phänomenologie der menschlichen Motivierung her aufbaut, überbrückt er die Spaltung, die oft genug in den neuscholastischen Traktaten bestand: daß nämlich die Ethik in einem eigenen Ansatz entwickelt wurde ohne Verbindung zu dem, was in der Ontologie und Psychologie über das Gute im allgemeinen gesagt wurde.

Im 2. Kap. wird das *Streben*, das den Menschen auszeichnet und von dem her die Werte verständlich werden, näher untersucht. Im Gegensatz zu den anderen Lebewesen kennt der Mensch eine konstitutionelle Unruhe, die kein Objekt zu erfüllen vermag. Diese Bewegung scheint zunächst nur gewissermaßen auf der horizontalen Ebene zu verlaufen (d. F. nennt sie: „Übergang“, „passage“). Es kommt darin jedoch eine tiefer liegende, gewissermaßen vertikale Bewegung zum Ausdruck („Überstieg“, „dépassement“), die aber auch noch im Bereich der voluntas ut natura liegt. Sie stellt den Menschen unter den Anspruch, sich immer weiteren praktischen Horizonten, immer weiteren Gesichtspunkten zu öffnen. Er kann dadurch neue Werte entstehen

lassen, daß er sich auf unterschiedliche Seinsebenen versetzt. So transzendiert das menschliche Streben alles Relative auf ein „Ideal“ hin, das sich zwar für gewöhnlich nur am Horizont des Bewußtseins hält, von ihm als sein Horizont aber erkannt und als die Möglichkeitsbedingung allen Wollens auch ausdrücklich gewollt werden kann.

Was ist dieses „Ideal“, der Horizont des menschlichen Strebens, auf das hin es seine Objekte überschreitet? d. F. untersucht schrittweise die sich bietenden und von verschiedenen Philosophen vertretenen Möglichkeiten: Es ist nicht nichts (wie bei Sartre), nicht bloß das Subjekt selbst mit seinen Strebungen, auch nicht die Menschheit oder der Kosmos, sondern etwas Exisierendes, das das religiöse Bewußtsein unter dem Namen Gottes anruft.

Bevor dieser Gedanke aber näher entfaltet wird, schiebt d. F. ein Kapitel über die voluntas ut ratio ein, in dem die menschliche Freiheit aus diesem Vermögen des Überschreitens aller endlichen Objekte entwickelt wird. Im entscheidenden 4. Kap. werden die verschiedenen Gedankengänge dann zur Einheit zusammengeführt: die *menschliche Freiheit* bestimmt sich primär nicht so sehr als die Fähigkeit zur Wahl der Mittel in bezug auf ein schon gesetztes oder gesichtetes Ziel (Glückseligkeit) denn vielmehr als die Möglichkeit der Stellungnahme angesichts des *Ideals der praktischen Vernunft*: jenes Wertes, von dem mein Wert abhängt und auf den ich als freies Subjekt de facto und de iure ursprünglich bezogen bin. So bedeutet sittliche Verpflichtung: Die Freiheit darf sich nicht selbst verneinen, um nicht diesen Wert zu verneinen, dessen Anspruch sie sich nicht entziehen kann. Das führt zurück zur klassischen thomistischen Formel: Das Wesen des sittlichen Wertes besteht in einem Bezug der Freiheit zur rechten Vernunft. Unter „rechter Vernunft“ ist dabei jene Vernunft zu verstehen, die ihrem eigenen Wesen treu ist und sich gemäß ihren eigenen Gesetzen, ihrer eigenen Zielgerichtetheit betätigt, statt sich fremden Gesetzen und denen des sinnlichen Strebens zu beugen. Weil die Vernunft als Vermögen der Beziehungen notwendigerweise ein Absolutes voraussetzt – andernfalls versänken ihre Ketten von Beziehungen ins Nichts des Undenkbaren –, ist Vernunft gerade Vermögen des Bezugs zum Absoluten, Vermögen des Unbedingten. Dementsprechend ist sittliches Handeln charakterisiert durch eine Offenheit auf der Ebene der Freiheit für den absoluten Wert, der für alle gilt, würdig von allen anerkannt und gutgeheißen zu werden, eben für das Ideal der praktischen Vernunft. Es verdankt seine Liebwertheit nicht dem Umstand, daß es für das in der Besonderheit und Endlichkeit seiner Natur betrachtete Subjekt ein Gut ist. Vielmehr verdanken das Subjekt und seine Natur ihren Wert dieser geistigen Vollkommenheit, auf die sie hingeordnet sind, und so erreicht das menschliche Handeln seine volle Wahrheit, seine vollkommene Vernünftigkeit in der geistigen Freundschafts- und Liebe. Diese Liebe zum Ideal verleiht auch menschlichem Zusammenleben seine Einheit und verbindende Kraft.

Das Kapitel wird abgeschlossen durch zwei Gedankengänge: Weil das Ideal des Wertes zugleich auch der überkategoriale Ursprung des Seins ist, muß auch damit zu rechnen sein, daß die uneigennütige Liebe zum Wert zum wahren Glück des Menschen führt. Nachdem die Erfahrung aber lehrt, daß die Glückseligkeit nicht als bloße natürliche Folge aus der Tugend hervorgeht, ergibt sich die Notwendigkeit einer transzendenten Sanktion. – Unser endliches Handeln im konkreten Alltag hat es unmittelbar mit den „natürlichen“ Werten zu tun. Darum wird in einer Behandlung der Misch- oder Zwischenwerte und der Rangordnung der Werte dargetan, in welcher Weise man sich ihre Teilnahme am absoluten Wert zu denken hat. Ein 5., gegenüber der spekulativen Kraft des Vorangegangenen etwas abfallendes Kapitel behandelt schließlich das Wirken des Menschen in der Welt, das Werk des leibgewordenen Geistes.

Sich durch das umfangreiche Werk hindurchzuarbeiten, erfordert nicht geringe Anstrengung. Manche Teile mit ihren subtilen Analysen, von denen viele hier nicht einmal angedeutet werden konnten, mögen zunächst etwas trocken erscheinen. Das liegt sicher nicht an der flüssigen und durchweg originalgetreuen Übersetzung von K. H. Laier. (Nur gelegentlich muß der französische Text zu Rate gezogen werden, um Doppeldeutigkeiten der Übersetzung aufzuhellen, so beispielsweise S. 79: Verhältnis der strukturellen zur intentionalen Zielgerichtetheit; S. 86: „Einerseits spezifiziert sie das Ziel“: Worauf bezieht sich das „sie“?) Wer aber die Mühe auf sich nimmt, wird reich belohnt. Das Werk ist wirklich eine „Grundlegung“ nicht nur der Ethik, sondern einer modernen Metaphysik überhaupt, dem wenige vergleichbare Entwürfe

aus jüngerer Zeit zur Seite gestellt werden können, und es gibt kaum ein philosophisches Problem, das hier nicht wenigstens berührt würde. Gerade wegen des streng metaphysischen Ansatzes bleiben natürlich viele Fragen offen, vor allem im Hinblick auf eine Verklammerung mit den Ergebnissen einzelwissenschaftlicher Forschung, so sehr sich der Verf. bemüht, auch sie einzubeziehen. Beispielsweise erscheint der Beweis für die menschliche Willensfreiheit auf der metaphysischen Ebene überzeugend, man möchte aber gerne auch noch stärker die spezifisch menschlichen, leib-seelischen Beschränkungen dieser Freiheit berücksichtigen wissen, wie sie die moderne Psychologie, insbesondere die Tiefenpsychologie, aufweist.

Im Bereich der Ethik selbst wird stark formal die *Gleichförmigkeit mit der rechten Vernunft* als das eigentliche Kriterium der Sittlichkeit herausgearbeitet, aber wenig darüber gesagt, was im einzelnen dieser Vernunft entspricht. Im ganzen Buch wird man vergeblich eine Auskunft darüber suchen, was der Mensch im einzelnen tun muß, um sittlich zu handeln. Damit entgeht d. F. all den Schwierigkeiten, die gegen eine *Naturrechtsethik* heute vielfach erhoben werden. Wer sittliches Handeln definiert als das, was der „wahren Natur des Menschen“, der „natura rationalis“ (etwa im Sinne der an Suárez orientierten Neuscholastik), entspricht, sieht sich gezwungen, seiner Ethik ein normatives „Menschenbild“ zugrunde zu legen, in das dann leicht rein geschichtlich bedingte, der Wandlung unterworfenen Elemente eingehen. Eine solche in sich geschlossene „Natur“ des Menschen wird heute aber angesichts der stärker ins Bewußtsein getretenen Geschichtlichkeit des Menschen mit Recht nicht mehr als ethisch verpflichtend anerkannt. Andererseits wird der Ethiker bei der Forderung, das Handeln solle der rechten Vernunft entsprechen, nicht stehenbleiben können. Er wird, um zu konkreten sittlichen Forderungen zu kommen, außer diesem allgemeinsten Obersatz einer sittlichen Argumentation noch zusätzliche Prämissen brauchen und eine gesicherte Methode entwickeln müssen, um einem der sittlichen Beurteilung unterliegenden Sachverhalt seine wesentlichen Strukturen anzusehen und diese gegen „akzidentelle“, unwesentliche Gesichtspunkte abzuheben. Daß der Vernunft eine derartige „Wesenserkenntnis“ möglich ist, ist die Voraussetzung jeglicher objektiven Ethik. Im praktischen Leben fällt der Mensch auch laufend derartige sittliche Werturteile. Wie sie aber im einzelnen zustande kommen und gerechtfertigt werden können, die Frage also nach dem materialen Element jeder Naturrechtsethik, bedarf noch einer weiteren Klärung.

W. Kerber, S. J.

F arner, Konrad, *Theologie des Kommunismus?* 8^o (362 S.) Frankfurt am Main 1969, Stimme-Verlag, 24.80 DM.

Der Verf., der sich ausdrücklich als „Nichtchrist“ bekennt (145), läßt keinen Zweifel darüber aufkommen, daß der Marxist „nicht Christ sein kann, weil er jegliche transmundane Realität ablehnt, daß er jedoch Kommunist sein muß, weil der Kommunismus die gesellschaftliche Zielsetzung ist als Teil seiner Weltanschauung“; umgekehrt „kann der Christ nicht Marxist sein, weil das Kernstück der christlichen Botschaft, die Gnade Gottes, transmundan verankert ist“ (222). Dagegen kann der Christ nach F.s Überzeugung *Kommunist* sein, „da der Kommunismus als diesseitige gesellschaftliche Ordnung nicht widerchristlich ist“ (ebd.). Das Verhältnis von Christentum und Kommunismus erläutert F. also: „Das Christentum ist nicht an eine besondere Gesellschaftsordnung gebunden, noch weniger an eine bestimmte Eigentumsordnung; der Kommunismus aber ist eine Gesellschaftsordnung, keine Weltanschauung; zugleich ist der Kommunismus viel älter als der Marxismus, der nur die moderne . . . atheïstische Fassung der kommunistischen Zielsetzung darstellt. Der Kommunismus muß jedoch nicht wesentlich atheïstisch sein; er kann . . . ebenfalls christlich sein“ (184). Durch die ganze Geschichte des Christentums von der urchristlichen Gemeinde in Jerusalem unter Jakobus – so glaubt F. dartin zu können – lasse sich eine „jakobinische Linie“ feststellen; neben dem „etablierten“ Christentum und seiner weitgehend auf dem Begriff des Privateigentums beruhenden Sozialethik habe diese Strömung oder Unterströmung eines christlichen Kommunismus immer fortbestanden und sei heute alles andere als tot.

Das Buch ist gegliedert in drei als „Bände“ bezeichnete Teile: I. „Der frühchristliche Kommunismus“ (9–90); II. „Die Konfrontation“ (91–248); III. „Die große Hoffnung“ (249–362).