

die „Anerkennung“ unter dem Vorbehalt der göttlichen Gerechtigkeit im jüngsten Gericht zu „Wege(n) für eine Praxis der Hoffnung – jenseits des Zwanges zur ideologieträchtigen Selbstgerechtigkeit oder zu jener skeptischen Verzweiflung“ (137) werden lassen. „Eben damit aber leistet diese christliche Weise von Kritik und Anerkennung einen spezifischen Beitrag zur Überwindung der gegenwärtigen („zweiten“) Krisis der Kritik“ (137).

Diese in ihrem Interesse, in ihrer Thematik und ihrem Problembewußtsein unterschiedenen Beiträge spiegeln einerseits die geistige Offenheit dieses wissenschaftlichen Forums wider, in dessen Dialog andererseits auch das einheitliche Konzept eines erneuerten Christentums sichtbar wird. Es bleibt freilich kritisch anzumerken, daß in den Beiträgen der Enzyklopädie die historisch-praktische Basis der angesprochenen Fragenkreise und das Desiderat einer sozialgeschichtlichen Zuordnung der neuzeitlichen Identitätsproblematik des Christentums und der Kirche weithin ausgeblendet bleiben. So fehlen bei der hier besprochenen Thematik der Aufklärung z. B. Diskussionen ihres europäisch-bürgerlichen Charakters und ihrer technisch-quantifizierenden Rationalität – und dies ganze 36 Jahre nach dem ersten Erscheinen der „Dialektik der Aufklärung“ von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno!

M. Lutz - Bachmann

3. Metaphysik. Gottesfrage

Brugger, Walter, *Summe einer philosophischen Gotteslehre*. München: Johannes Berchmans 1979. 583 S.

Dieses Werk will, wie es im Vorwort heißt, „die Gesamtheit der in dieser Disziplin erörterten Probleme darlegen und einer Lösung zuführen“ (25). Zunächst könnte man meinen, das Ziel sei zu hoch gesteckt; denn wie sollte es möglich sein, selbst in einem Buch von 447 Textseiten, die Gesamtheit der in der Geschichte der Philosophie aufgetauchten Probleme hinsichtlich der Gottesfrage zu bewältigen? Trotzdem ist dem Verfasser zu bescheinigen, daß er sein Versprechen gehalten hat. Um keine Enttäuschungen zu erleben, muß man allerdings wissen, was hier mit dem Ausdruck „diese Disziplin“ gemeint ist. Das vorliegende Werk folgt im Aufbau und weitgehend auch im Gedankengang der vom Verfasser 1964 in zweiter Auflage lateinisch veröffentlichten „Theologia naturalis“, es steht also in der Tradition der scholastisch-neuscholastischen Traktate. Das heißt aber, es ist ein Teil einer umfassenden Systematik, es setzt die allgemeine Ontologie und eine die Möglichkeit der Metaphysik begründende Erkenntnislehre voraus (vgl. 33). Dagegen ist nichts einzuwenden. Insofern es verschiedene philosophische Disziplinen gibt, ist eine Arbeitsteilung unter ihnen selbstverständlich und auch sinnvoll. Nicht ganz unproblematisch wird freilich die Sache, wenn (wie es hier der Fall ist) eine solche philosophische Gotteslehre als Einzeldarstellung erscheint. Von ihrem Selbstverständnis her kann sie sich nicht mit Fragen der allgemeinen Seinslehre und noch weniger mit erkenntnistheoretischen Fragen in der nötigen Ausführlichkeit auseinandersetzen. Sie muß sich mit kurzen Hinweisen und gedrängten Zusammenfassungen begnügen. Für den, der in der gesamten scholastischen Systematik gut zu Hause ist und sie auch bejaht, bedeutet das natürlich keine Schwierigkeit. Für alle anderen ergeben sich daraus jedoch Probleme, da bekanntlich die wichtigen Entscheidungen in bezug auf die philosophische Gotteserkenntnis ausnahmslos bereits in der Erkenntnislehre fallen. Die erklärte Absicht des Verf. ist zwar, für alle zu schreiben, also auch „für Menschen, die nicht an Gott glauben, die von seiner Nichtexistenz überzeugt sind, die der Frage seiner Erkennbarkeit gegenüber skeptisch eingestellt sind, die aus wissenschaftstheoretischen Gründen schon die Frage nach Gott für unzulässig halten“ (27). Doch dürfte das Werk von seiner ursprünglichen Konzeption her, da es eben nur einen Teil eines Gesamtsystems darbietet, tatsächlich nur jene ansprechen, die mit dem scholastischen Gedankengut vertraut sind. Dies muß man von Anfang an im Auge behalten, sonst besteht die Gefahr, daß man mit falschen Erwartungen an das Werk herangeht und ihm deshalb nicht gerecht wird. – Die Einteilung des Werkes ist klar und übersichtlich. In der Einleitung bestimmt der Verf. seinen Standpunkt und gibt, wie schon angedeutet wurde, seine Voraussetzungen an, indem er nach einer historischen Rückschau die Frage nach der Möglichkeit und der Methode der philosophischen Gotteslehre aufgreift und ihre Beziehungen zu anderen Wissenschaften erläutert. Die Ab-

handlung selbst gliedert sich in fünf ihrer Länge nach sehr unterschiedliche Teile. – Der erste und längste Teil (43–276) ist dem Erweis der Existenz Gottes gewidmet. Einleitend wird zunächst gezeigt, daß es notwendig ist, die Existenz Gottes aufzuweisen. Daran schließt sich eine kurz gehaltene, aber bedeutsame Analyse der Frage an, wie der Nachweis der Existenz Gottes zu erbringen ist. Sie läuft darauf hinaus, daß der eigentliche Bezugspunkt jeder Existenzbehauptung unsere eigene, in jeder Handlung un-leugbar vollzogene Existenz ist. Also nicht durch Begriffe oder Vorstellungen, sondern nur dadurch, daß etwas auf uns einwirkt und somit in irgendeiner Weise zum Kontext unserer eigenen Erfahrung gehört, können wir die Gewißheit von etwas real Existierendem gewinnen. „Gott existiert“ bedeutet demnach für unsere Fragestellung, daß zum Kontext unserer Erfahrung als dessen notwendige Voraussetzung ein wirksames Prinzip gehört, das sich dem Sein nach absolut, welttranszendent und personal ansprechbar erweist“ (48).

Der tatsächliche Aufweis der Existenz Gottes geschieht (wie das aus der systematischen Einteilung klar hervorgeht) in drei Schritten. – Der erste Schritt ist der Erweis eines in seinem aktuellen Sein absoluten Wesens. Auf dieser Stufe bleibt es noch in der Schwebe, was dieses Absolute sei (es könnte noch pantheistisch interpretiert werden), trotzdem ist die hier vermittelte Einsicht: es gibt Absolutes, höchst bedeutsam. Sie ist „der noch zu entfaltende Kern der Gottesidee, der allem übrigen seine unüberwindbare Festigkeit gibt“ (54). – Der folgende zweite Schritt ist der Erweis der Existenz eines überweltlichen Absoluten. Diesbezüglich legt B. neun sich mehr oder weniger voneinander abhebbende Gedankengänge vor (60–193). Die ersten fünf sind verschiedene Formen des Kausalitätsbeweises, dessen Struktur einleitend in klarer Weise zusammengefaßt wird. Dann folgen der Kausalitätsbeweis aus der Vervollkommnung, aus der Veränderlichkeit, aus der Begrenzung und Vervielfachung der Vollkommenheiten und aus der Teleologie. Die weiteren Gedankengänge, die nicht das metaphysische Kausalitätsprinzip, sondern das Prinzip des hinreichenden Grundes verwenden, sind: der Beweis aus der Exemplarität, das Argument aus der realen Stufenordnung einfacher Vollkommenheiten, der Beweis aus der Naturtendenz des Geistes, der Beweis aus der ethischen Verpflichtung und schließlich der Beweis aus der Realität des Möglichen und der Ideal-Objekte. In der Vielfalt der Beweisführungen geht es nach B. nicht darum, die Gewißheit der Einsicht zu erhöhen, sondern um die Erschließung immer neuer Aspekte unserer Gotteserkenntnis. – Zum Schluß wird dann noch der dritte Schritt vollzogen, indem gezeigt wird, daß die bisherigen Beweise alle dasselbe überweltliche und absolute Wesen meinen, dem auch das Personsein zukommt (194–203).

Nachdem die Existenz des transzendenten und personalen Absoluten aufgezeigt wurde, behandelt der Verf. die abzulehnenden Wege der Gotteserkenntnis. Dazu zählt er den sogenannten „ontologischen“ Gottesbeweis, die (uns eben nicht gegebene) unmittelbare Intuition Gottes und die irrationale religiöse Erfahrung. In diesem Zusammenhang wird dann auch geklärt, warum Offenbarung bzw. der dieser Offenbarung entsprechende Glaube nicht als logisch erster Weg der Gotteserkenntnis in Frage kommt. Anschließend werden noch einige umstrittene Wege der Gotteserkenntnis diskutiert. Das sind Beweisführungen, denen zwar eine gewisse Wahrscheinlichkeit, nicht jedoch volle Gewißheit zukomme. Dazu gehöre das Argument aus der Religionsgeschichte und der ständigen Überzeugung der Völker vom Dasein göttlicher Wesen, das Argument aus dem zeitlichen Anfang des Weltalls einerseits bzw. der energetischen Prozesse und des Lebens andererseits. – Angesichts der Argumente, die für das Dasein Gottes sprechen, werde der als Tatsache anzuerkennende Atheismus zum Problem. Deshalb folgt den Untersuchungen über die Existenz Gottes ein kurzes Kapitel über den Atheismus (241–249). Hier wird zum einen die Frage der psychologischen und moralischen Möglichkeit des Atheismus behandelt, zum anderen werden die von den Atheisten gebrauchten Argumente zurückgewiesen. – Den Schluß des ersten Teiles bildet eine Auseinandersetzung mit der agnostischen Lehre Kants (250–276). Nach einer kurzen Skizze der philosophiegeschichtlichen Position Kants wird eine chronologische Übersicht aller Stellen im Werke des Königsberger Philosophen geboten, in denen die Argumente für die Existenz Gottes oder deren Voraussetzungen zur Sprache kommen. Anschließend geht B. auf die verschiedenen Argumente in der Reihenfolge, in der sie jeweils zum ersten Mal im Kantschen Schrifttum vorkommen, ein. Diese Seiten gehören zu den besten des gesamten Werkes. Die Darstellung der Gedankengänge Kants ist auch in ihrer Kürze nuanciert, die eigenen Stellungnahmen gehen auf das Wesentliche und sind sehr instruktiv. Sie zeigen, daß der Verf. den Stoff souverän beherrscht. Sehr

wichtig ist dabei, daß die Thesen Kants vor allem einer inneren Kritik unterzogen werden, indem immer wieder auf latente Widersprüche in den Stellungnahmen Kants zum Gottesproblem hingewiesen wird.

Der zweite Teil (277–336) behandelt die Wesenheit und die entitativen Attribute Gottes. Zunächst wird unsere Weise, die Wesenheit Gottes zu erkennen, reflektiert. Hier kommen die analoge Erkenntnis Gottes, die negative Theologie, die paradoxen Redeweisen und die symbolische Gotteserkenntnis zur Sprache. Dann bestimmt der Verf. die sogenannte „metaphysische Wesenheit“ Gottes dahingehend, daß Gott das subsistierende Sein selbst ist. Darauf folgend werden die entitativen Attribute Gottes besprochen. Das sind: die Allvollkommenheit und Unendlichkeit, die Einfachheit, die Einzigkeit, die Unermeßlichkeit und Allgegenwart, die Unveränderlichkeit und Ewigkeit. Ein eigener Abschnitt ist der Frage der Unterscheidung der göttlichen Attribute gewidmet. Der zweite Teil schließt mit einer Diskussion des Problems der äußeren Beziehungen Gottes. B. ist ein entschiedener Verfechter der thomistischen These, nach der es in Gott keine Beziehungen zur existierenden Welt in der Seinsweise realer Relationen geben kann. – Die besten Ausführungen findet man gewöhnlich in den Zusätzen. So sind vor allem die Überlegungen, die das Verhältnis des Endlichen zum Unendlichen bzw. die „Koexistenz“ von Zeit und Ewigkeit Gottes thematisieren, besonders wertvoll. – „Das Wirken Gottes und die operativen Attribute“ lautet die Überschrift des dritten Teiles (337–427), der sich in zwei große Abschnitte gliedert, nämlich in das Wirken Gottes in sich selbst und in das Wirken Gottes „nach außen“. Im ersten Abschnitt, der das Erkennen und das Wollen Gottes behandelt, werden wir unter anderem über die Stellungnahmen und Argumente der nachtridentinischen Scholastik hinsichtlich der Frage: „Wie erkennt Gott die zukünftigen freien Akte der Geschöpfe?“ genau und übersichtlich informiert. Mit großem Scharfsinn vertritt B. die These, „daß es keine objektive Wahrheit der reinen Futuribilen gibt und demnach auch keine göttliche Erkenntnis reiner Futuribilen“ (359).

Der Abschnitt über das Wirken Gottes nach „außen“ bestimmt zunächst die Macht Gottes als Allmacht und setzt sie in Beziehung zum göttlichen Erkennen und Wollen. Dann werden der Reihe nach behandelt: die Schöpfung und Erhaltung der Welt, die Mitwirkung Gottes mit den Tätigkeiten (auch mit den freien Handlungen) des Geschöpfes, das Ziel der Werke Gottes, die Vorsehung und die Weltregierung Gottes. In diesem Zusammenhang kommt auch das „Theodizeeproblem“ zur Sprache. Das Problem des Übels in der von Gott geschaffenen und gelenkten Welt wird nicht verharmlost, doch betont B. zu Recht, daß man es niemals so stellen darf, als stünden sich einerseits Vorstellungen über Gott und andererseits unleugbare Tatsachen gegenüber, denn die Vorstellungen über Gott sind keine bloßen Vorstellungen, sondern Einsichten, die ihrerseits auf Tatsachen beruhen. „Was sich also gegenübersteht, sind Tatsachen zusammen mit ihren notwendigen Bedingungen ihrer Möglichkeit und ‚brutale‘ Tatsachen, d. h. bloße, ungedeutete, noch nicht auf die letzten Bedingungen ihrer Möglichkeit untersuchte Tatsachen“ (417). Der Pantheismus ist das Thema des vierten Teiles (429–441). Nach einer historischen Übersicht und Begriffserklärung wird die philosophische Bedeutung des Pantheismus herausgestellt. Darauf folgt seine Zurückweisung, deren Kern der Aufweis ist, daß die substantielle Wesenheit aller Dinge nicht der Sache oder dem Begriff nach ein und dasselbe sein kann mit dem Absoluten. Der ganz kurze fünfte Teil trägt die Überschrift: „Gott für uns“ (443–447). – Was bedeutet die Mitsamt seiner Eigenschaften aufgewiesene Existenz Gottes konkret für den Menschen? Ausgehend von dieser existentiellen Frage möchte B. am Ende seiner philosophischen Gotteslehre zeigen, daß sich in der Perspektive der gewonnenen Einsichten eine weitergehende Frage stellt, nämlich die, ob sich in der Geschichte der Welt bzw. der Menschheit nicht vielleicht Hinweise finden lassen, aufgrund derer dann zu sagen wäre, daß Gott sich darüber hinaus, was von den notwendigen Strukturen der Welt her uns einleuchtet, kundgetan hat. Solche Hinweise müssen jedenfalls geprüft werden, doch ist das nicht mehr die Aufgabe der philosophischen Gotteslehre. Am Ende des Werkes wird auf 123 Seiten (449–572) ein Literaturverzeichnis in Kleindruck geboten, in dem die ausführlichen bibliographischen Angaben der „Praellectiones Theologiae naturalis“ von Paul Descoqs aus den Jahren 1932–1935 weitergeführt werden sollen. Diese Bibliographie ist nach der Einteilung des Werkes gegliedert, so daß man die gesuchten Angaben ohne Mühe findet. Für die hiermit geleistete Arbeit sei dem Verf. eigens gedankt. Ein Personen- und Sachregister schließen die Arbeit ab.

Angesichts der großen Fülle des Stoffes könnte man auf viele Einzelheiten näher ein-

gehen. Im folgenden seien aber nur einige, mir besonders wichtig erscheinende Punkte zur Sprache gebracht. Obwohl die Arbeit B.s durch die Klarheit der Gedanken und die logisch exakte Beweisführung besticht, wirkt der Versuch, alles so minutiös wie möglich darzulegen, manchmal für das Verständnis hemmend. Besonders dort, wo es um den Aufweis der Existenz Gottes geht, sind die Argumente wegen der Form, in der sie B. vorlegt, oft nur mühsam mitzuvollziehen. Die zu weit getriebene Unterteilung der ineinander verschachtelten Syllogismen macht den Gedankengang nicht selten unübersichtlich. Dadurch verschwindet genau jene Einsicht, auf die es im Argument eigentlich ankommt, sehr leicht aus dem Blickfeld des Lesers. Die Folge davon ist, daß man in den Einwänden bzw. in den Antworten auf die Einwände die entscheidenden Gedanken nicht selten deutlich, weil kürzer und übersichtlicher angeboten bekommt als in den Beweisen selbst.

Zu den verschiedenen Formen der Gottesbeweise ist im allgemeinen zu sagen, was bereits mehrfach angedeutet wurde, daß sie weitgehend systemimmanent argumentieren. Die aristotelisch-thomistische Begrifflichkeit wird vorausgesetzt bzw. kurz eingeführt, und auf sie aufbauend wird dann der Gedankengang entfaltet. Auf die ursprüngliche Erfahrung, die dieser Begrifflichkeit zugrunde liegt, wird zwar hingewiesen, doch spielt diese in der Argumentation eine untergeordnete Rolle. In dieser Hinsicht ist der Gottesbeweis aus der ethischen Verpflichtung, der nicht zum traditionellen scholastischen Repertoire gehört, eine große Ausnahme. Die hier gebotene, sich von Kant inspirieren lassende, aber trotzdem selbständige Analyse der moralischen Verpflichtung und die daran anknüpfende Beweisführung dürften auch für nicht scholastisch Geschulte sehr anregend sein. — Die ganze Problematik des scholastischen Wesensdenkens erscheint dagegen konzentriert im Beweis aus der Realität des Möglichen und der Ideal-Objekte. B. bestimmt die Ideal-Objekte als „Gegenstände unseres Verstandes, deren Sosein an sich selbst unabhängig ist von ihrem Gedachtsein durch uns und von ihrer Gegebenheit in Raum und Zeit . . .“ (181). „Die Ideal-Objekte . . . schließen a) weder eine konkrete Weise der empirischen Verwirklichung noch eine abstrakte Weise des begrifflichen Gedachtwerdens ein, sondern b) besagen einzig einen verstehbaren Gehalt an sich, ein absolutes oder relatives Sosein, das seinem bloßen Inhalt nach betrachtet wird“ (182). Zur weiteren Verdeutlichung wird auf den Text von Thomas von Aquin: Quodlibetum VIII q.1 a.1 hingewiesen. Hier ist nun zu fragen: Wie soll sich denn „ein verstehbarer Gehalt an sich, der seinem bloßen Inhalt nach betrachtet wird“, von einer „abstrakten Weise des begrifflichen Gedachtwerdens“ unterscheiden? Diese Verschiedenheit wird offensichtlich nur behauptet, einsichtig gemacht wird sie nicht. Den gegen die Scholastik oft gemachten Vorwurf, sie hypostasiere Abstrakta, kann man hier mit Recht erheben. Im Hintergrund der von B. vorgebrachten Meinung steht eine Auffassung des Universalienproblems, die das Allgemeine und das Einzelne als sich ausschließende Gegensätze betrachtet und deshalb davon ausgeht, das Allgemeine müsse etwas von den Einzeldingen Abgetrenntes, in sich (aber ohne Seinsakt!) Subsistierendes sein, um als reales Allgemeines aufgefaßt werden zu können. Was dann das Argument selbst betrifft, ist zwar zuzugeben, daß ihm eine richtige Einsicht zugrunde liegt. Denn aus der Ewigkeit und Unveränderlichkeit der eingesehenen (durch unsere Vernunft erfaßten) Wahrheiten kann man tatsächlich auf das Absolute als existierende Realität schließen. Nur ist dabei der Mittelbegriff nicht die „an sich Gegebenheit der Ideal-Objekte“, sondern die „relative Absolutheit“ unseres Verstandes. Somit läuft also dieser Gottesbeweis auf den Beweis aus der Naturtendenz unseres Geistes hinaus. Oder anders gesagt: Im Beweis aus den Ideal-Objekten, denen eine Real-Möglichkeit zukommen sollte, wird übersehen, daß wir immer von der uns (oder einem anderen existierenden Wesen) erkannten und uns so gegebenen Wahrheit reden, wenn die Ewigkeit der Wahrheit (oder das ewige Gegebensein einer Möglichkeit) zur Sprache gebracht wird. Wir entdecken m. a. W. die absolute Dimension des ewig und unwandelbar Wahres denkenden realiter existierenden Subjekts, das aber, weil es selbst nicht ohne weiteres absolut ist, eine letzte Begründung für die von ihm allein nicht herkommen könnende Absolutheit des von ihm Gedachten fordert.

Wie aus dem obigen Referat hervorgeht, bietet das Werk eine überaus reiche Fülle von Gedanken. Es fast tatsächlich eine ganze Tradition zusammen, aber nicht in der Weise einer Kompilation, sondern als eigenständige Synthese, in der die Probleme selbständig und scharfsinnig durchgedacht und einer Lösung zugeführt werden. B. scheut sich nirgends vor eindeutigen Stellungnahmen, sein Standpunkt ist jeweils klar umrissen. Wer also mit dem Stoff und mit der aristotelisch-thomistischen Erkenntnis-

lehre und Metaphysik weitgehend vertraut ist und sich der sogar unter diesen Umständen nicht geringen Mühe unterzieht, das ganze Buch genau zu lesen, dem werden die Ausführungen viel geben, auch dann, wenn er den verschiedenen Begriffserklärungen oder Gedankengängen nicht in allem meint zustimmen zu können. Denn die Überlegungen B.s fordern in jedem Fall zu intensivem Mitdenken heraus und sind auch dann wertvoll und bereichernd, wenn man mit ihnen hier und da nicht einverstanden ist.

B. Weissmahr, S. J.

Kenny, Anthony, *The Five Ways. Saint Thomas Aquinas' Proofs of God's Existence*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press 1980. 131 S.

Wir haben mit diesem Buch einen Neudruck der Ausgabe aus dem Jahre 1969 vor uns. Ein Grund für die Wiederveröffentlichung wird nicht angegeben. Auf jeden Fall ist erstaunlich, daß diese hochspezialisierte Untersuchung solches Interesse fand trotz des Eingeständnisses, das Thema müsse heutzutage „betrüblich anachronistisch“ erscheinen (1). Die Absicht geht auf die Prüfung der Tragfähigkeit der „fünf Wege“, mag Thomas sie als vollwertige Beweise genommen haben oder nicht. Betont wird ausdrücklich, daß nur der Text in der *Summa Theologiae* analysiert wird; andere Texte, wie vor allem aus der *Summa contra gentiles*, werden natürlich herangezogen, soweit sie zur Klärung beitragen. Um es nun gleich zu sagen: Dem Verf. zufolge scheitern die Beweisgänge hauptsächlich an ihrem Hintergrund, der antik-mittelalterlichen Kosmologie. In ganz besonderer Weise gilt das für den 2., 3. und 5. Weg. Die Gliederung des Buches macht es sich leicht, sie gibt einfach die *quinque viae* wieder. – Es wird wohl nicht nötig sein, ausführlich zu referieren. Fast alles oder das meiste, was vorgebracht wird, sowohl in Interpretation wie Kritik, ist bekannt oder läßt sich auf Bekanntes zurückführen. Was nicht heißen soll, daß nicht immer wieder auch Formulierungen auftauchen, die auf den Modus der Begegnung „moderner“, zumal angelsächsischer Mentalität mit der klassischen Metaphysik helles Licht werfen. Die Auswahl der Sekundärliteratur zeigt zudem, daß vornehmlich an sprachanalytisch orientierte Leser gedacht ist (123). – *Via prima*: Es wird zugegeben, daß es sich um eine „metaphysische“ Auslegung von „Bewegung“ mittels der Begriffe Potenzialität und Aktualität handelt (10). Nach längerer Erörterung des Terminus „*moveri*“ und seines Umfeldes heißt es zur Frage des Prinzips „*omne quod movetur ab alio movetur*“, warum könne etwas nicht in Bewegung sein, *ohne* durch etwas, durch sich oder durch ein anderes, bewegt zu sein (19)? Antworten auf diese Frage in der scholastischen Tradition werden nicht diskutiert. Ebenso bestritten wird die allgemeine Geltung des Satzes „*de potentia non potest aliquid reduci in actum nisi per aliquid actu*“; nur verraten die Gegenbeispiele ein krasses Mißverständnis seines metaphysischen Sinnes – ein Kanzlermacher müsse nicht selbst Kanzler sein, wer tötet, müsse nicht selbst tot sein – (21). Ferner sei die Unmöglichkeit des „*regressus in infinitum*“ nicht bewiesen; hier schließt der Verf. sich Cajetan an (26), dessen Gegenargumentation unabhängig von ihm ja auch Nicolai Hartmann vorbringt. Nach doch wohl unnötig breiter Kontrastierung der antiken und der Newtonschen Bewegungslehre stimmt C. Suárez zu, die *via prima* sei nicht beweiskräftig (33). *Via secunda*: Sie gehe von einer archaischen Fiktion aus, von mittelalterlicher „astrology“ (44), insofern *causae per se ordinatae* angenommen werden, die eine Kausalität himmlischer Körper in bezug auf irdische Verursachungen zulassen (z. B. bez. Zeugung). *Via tertia*: Interessant ist die Diskussion des Begriffs der „Notwendigkeit“ (nach der Rezeption der Averroistischen Definition von *necessitas* durch Thomas – vgl. 48). Der Weg verlaufe nicht einfach von kontingentem zu notwendigem Sein, sondern von verursachter Notwendigkeit zu unverursachter (ebd.). Am schärfsten beanstandet wird dann der Übergang von der Möglichkeit der einzelnen Seienden, auch nicht zu sein, zur Möglichkeit, daß alle zusammen einmal nicht existierten („quantifier-shift fallacy“, vgl. 56, 63). Die klassische Reflexion auf die Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Übergangs von der *suppositio distributiva* zur *collectiva* wird freilich nicht berührt; die umstandslose Übertragung eines Prädikats von Elementen einer Menge auf die Menge als Ganze war nie erlaubt. Das Kausalitätsprinzip wird in diesem Zusammenhang erneut in Frage gestellt; der Verf. weiß nicht zu sagen, ob es jemals in seiner Geltung aufgewiesen worden sei (67). *Via quarta*: Obwohl sich Thomas nicht auf Plato, sondern auch hier nur auf Aristoteles beruft, kann man den platonischen Einschlag der Argumentation nicht verkennen. Aber die Beziehung des Aquinaten zur platonischen Ideenlehre ist schwierig zu bestimmen (77). Das alles macht die *via quarta* sehr proble-