

LONERGAN, BERNARD J. F., *Die Einsicht. Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand.* Übersetzt und herausgegeben von *Philippe H. Fluri* und *Giovanni B. Sala.* 2 Bände (Studentexte Philosophie; 5/6). Cuxhaven/Dartford: Jungmans 1995. Insgesamt XXIII und XIII/898 S., ISBN 3-926848-46-4 und 3-926848-51-0.

Der kanadische Jesuit Bernard Lonergan (= L.) gehört zu den Denkern, derer in diesem Jahr besonders gedacht wird. Denn ebenso wie Karl Rahner lebte er von 1904 bis 1984, so daß 2004 sein 100. Geburtstag und sein 20. Todestag begangen werden. Sein philosophisches Hauptwerk „*Insight. A Study of Human Understanding*“ erschien bereits 1957, wurde aber nicht in die deutsche Sprache übersetzt. Mit den beiden vorliegenden Bdn. gibt es nun auch eine zweibändige deutsche Übersetzung, der die 2. Auflage von 1958 zugrundeliegt. Da L. im deutschen Sprachraum wenig bekannt ist, darf die Besprechung der deutschen Übersetzung als Gelegenheit dienen, auf den Gedankengang dieses Werkes einzugehen, auch wenn nicht der ganze Inhalt der insgesamt mehr als 800 S. umfassenden Übersetzung referiert werden kann. Dies ist schon deshalb ausgeschlossen, weil L. höchst differenziert und detailliert vorgeht und alle Erörterungen in eine Vielzahl einzeln aufgezählter Punkte und Regeln gliedert.

Zunächst einige Bemerkungen zur Übersetzung: „*Set theory*“ ist die englische Bezeichnung für „Mengenlehre“. Die Übersetzung von „*set*“ mit „Satz“ ist nicht glücklich. L. liebt es, Sätze mit Adverbien wie „*ferner*“, „*schließlich*“ und dgl. zu beginnen. Diese Adverbien verlangen im Deutschen eine Inversion der Satzstellung, die der Übersetzer unterläßt. Bei Gegenüberstellungen wie „*nicht – sondern*“ oder „*entweder – oder*“ wird auch nicht immer die richtige deutsche Satzstellung angewendet. Begrüßenswert ist, daß am Rand die Seitenzahlen der Originalausgabe stehen und die Bde. mit der Übersetzung des ausführlichen Sach- und Personenregisters abgeschlossen werden. Beim Vorwort hätte man vielleicht den Leser darauf hinweisen können, daß die nicht immer ganz einfachen Ausführungen über die Physik für das Verständnis der folgenden Überlegungen weitgehend übergangen werden können.

L. geht davon aus, daß das entscheidende Moment beim Erkennen und Verstehen die Einsicht ist. Sie gilt es darum zu analysieren, um das Wesen der menschlichen Erkenntnis zu untersuchen und zu begreifen. L. beginnt mit der Analyse der Definition, geht dann über zu Rechenoperationen und Symbolen und legt sodann die „*inverse Einsicht*“ dar, die darin besteht, daß eine bestimmte Fragestellung als unlösbar zu erkennen ist, wie dies etwa bei der mathematischen Inkommensurabilität der Fall ist. Es folgen reichhaltige weitere Ausführungen über die empirische Methode und ihre Prinzipien (Selektion, Operationen, Relevant, Sparsamkeit, vollständige Erklärung, statistische Residuen: 101 ff.). Hervorragend dabei sind die Ausführungen über die Abstraktion, bei denen L. die verbreitete empiristische Auffassung zurückweist, nach der die Abstraktion eine Verarmung darstelle und zeigt, daß die Abstraktion in Wahrheit eine Bereicherung unserer Erkenntnis bedeutet. Bei der Darstellung der Verallgemeinerung kann man allerdings fragen: Werden hier Humes und Poppers Probleme mit der Induktion ernst genug genommen? Mußte L. wirklich einen völlig neuen Terminus „*Konjugate*“ einführen, um „*Korrelative*“ zu bezeichnen, womit zum einen auf Wahrnehmung bezogene Sinnesdaten gemeint sind (111), und zum anderen weitere erklärende Termini, also Elemente der Theorie (112)? In der Folge präsentiert L. einen wichtigen Punkt: die Komplementarität von klassischen und statistischen Gesetzen, die zu einer nicht-deterministischen Physik führt (136 ff.). Grund dafür ist die These vom empirischen Residuum, worunter sich die klassische Auffassung verbirgt, daß die Individualität niemals völlig in allgemeinen Gesetzen aufliege. Hinzu kommt die These von der emergenten Wahrscheinlichkeit (157), die L. zu einem gewissen Fortschrittsoptimismus führt. Hier liegt freilich auch ein Problem: Denn so, wie L. die Naturwissenschaft darlegt, müßte man eigentlich annehmen, daß es auf diesem Gebiet einen permanenten linearen Fortschritt gibt, was der tatsächlichen Geschichte der Naturwissenschaften widerspricht, und man sieht eigentlich auch nicht mehr recht, wieso für bestimmte Entdeckungen ein genialer Einfall nötig war. Ein weiteres Problem ergibt sich dadurch, daß L. seine Analyse einzig und allein auf die Mathematik und die mit der Mathematik arbeitende Physik abstellt. Andererseits aber baut seine gesamte Theorie auch auf der Evolutionstheorie auf, wie seine Auffassung von der

emergenten Wahrscheinlichkeit und dem selbstkorrigierenden Lernprozeß zeigen. Aber die Evolutionstheorie ist alles andere als eine mathematisch arbeitende Naturwissenschaft, sondern sie arbeitet im Gegensatz zur Physik mit sehr vagen und in keiner Weise mathematisch präzisierbaren Begriffen. Den Abschluß der Analyse des naturwissenschaftlich Vorgehens bildet ein Kap. über Raum und Zeit und deren Messungen. Raum und Zeit sind für L. „geordnete Gesamtheiten konkreter Ausdehnungen und konkreter Fälle von Dauer“ (210), und es kommt darauf an, für sie eine Geometrie zu finden, die gegenüber Transformationen invariant ist.

Auf diese Kap., in denen L. in einer sehr differenzierten Weise die Methode der empirischen Forschung und Wissenschaft herausgearbeitet hat, folgen zwei Kap. über den Common Sense. Dabei wird aber nicht, wie man erwarten könnte, über vorwissenschaftliche theoretische Erkenntnis gesprochen, sondern L. liefert uns in einem Kap. eine nicht sonderlich kritische Kurzfassung wichtiger Theorien der Psychoanalyse (als ob psychische Hemmnisse und Verfälschungen nicht ebenso gut bei Wissenschaftlern eine Rolle spielen würden) und im anderen Kap. eine essayistische Kurzfassung seiner politologisch-soziologischen Auffassungen. Dies hat jedoch nichts mit theoretischer Alltagserkenntnis zu tun und müßte von der Sache her zusammen mit dem erst viel später erörterten Thema Ethik abgehandelt werden. Als nächstes behandelt L. die Frage nach den Dingen. Daß dieses Thema erst jetzt erörtert wird, mag verwundern, denn physikalische Ereignisse und Prozesse gibt es nur, wenn sie an Objekten stattfinden. L. geht auf diese Verwunderung ein und erklärt, erst jetzt seien alle Elemente vorhanden, um die Konstitution eines Dinges zu untersuchen. Es geht ihm darum, über die bloß mechanistische oder physikalische Vorstellung eines Körpers zu einer differenzierteren Auffassung dessen zu gelangen, was es, klassisch gesprochen, an Substanzen oder Seiendem gibt. Diese Ausweitung der Perspektive wird nun mit einer knappen Analyse des Urteils und einer Erörterung des „reflektierenden Verstehens“ fortgesetzt. Dabei geht es um eine Untersuchung der Weise von Gewißheit, die ein Urteil fundiert, was mit dem auf den ersten Blick unverständlichen (und vielleicht auch im Original nicht sehr glücklichen?) Ausdruck „prospektiv“ ausgedrückt wird, den der Übersetzer darum in einer Fußnote (329) zu erklären versucht. Gemeint ist im Gegensatz zur vorausgegangenen Analyse des Terminus „Urteil“ die Weise und Legitimation des Zustandekommens eines Urteils. Dies variiert natürlich sehr stark je nach dem betreffenden Objekt (Tatsachen, Situationen, Verallgemeinerungen) und der Urteilsart (Common Sense, analytisch, wahrscheinlich, Mathematik). Formal wird dies von L. so zusammengefaßt, daß wir eine hinreichende Evidenz für das Fällen eines Urteils haben, wenn es als „virtuell unbedingt“ erfaßt wird, d. h., wenn erfaßt wird, auf welchen Bedingungen es beruht, und daß diese Bedingungen erfüllt sind (368).

Nun geht L. zum zweiten Teil über, der nach der „Einsicht als Tätigkeit“ (erster Teil) mit „Die Einsicht als Erkenntnis“ betitelt ist. Als erstes behandelt L. die „Selbstbejahung des erkennenden Subjekts“ (373). Zu diesem Zweck erörtert er erst einmal, was das Bewußtsein ist und unterscheidet zwischen dem empirischen, dem intelligenten und dem rationalen Bewußtsein. Sodann wendet er sich der Einheit des Bewußtseins zu und betont, daß sie nicht nur postuliert wird, sondern gegeben ist. Sodann zeigt L., daß die Leugnung der Tatsache, daß ich ein Erkennender bin, zu einem Widerspruch führt. Die Erklärung dieser Tatsache auf der Basis des Bewußtseins ist nicht revidierbar. Daraus ergibt sich, daß die Erkenntnistheorie „ihr Ding-selbst erreicht, indem sie sich selbst versteht und bejaht als konkrete Einheit in einem Prozeß, der empirisch, intelligent und rational bewußt ist“ (394). L. geht also im Endeffekt ähnlich vor wie Descartes, betont dabei allerdings, daß es sich hierbei um eine empirische Erkenntnis handelt. Im folgenden zeigt er, in welchen Punkten seine Analyse von der Kants und der eines Relativisten abweicht: Die Selbstbejahung ist ein privilegiertes Tatsachenurteil, das nicht radikal revidierbar ist. Als nächstes führt L. den Begriff „Sein“ ein und definiert es als „das Zielobjekt des reinen Wissensstrebens“ (405). Wie die weiteren Ausführungen zeigen, ist dies offensichtlich wirklich als Definition gemeint, auch wenn L. von einer Definition „zweiter Ordnung“ spricht (407). Dies zeigt sich daran, daß aus ihr weitere Konsequenzen gezogen werden. Aber diese Definition ist nicht akzeptabel, denn aus ihr ergibt sich notwendigerweise eine idealistische Position. Wenn das Sein von der Erkenntnis her de-

finiert wird, wird die Grundfrage aller Erkenntnistheorie, nämlich die Frage, ob und inwieweit wir das Sein so erkennen können, wie es ist, durch einen definitorischen Trick zur bloßen Tautologie. Daß wir alles erkennen können, worauf sich unser Erkenntnisstreben erstreckt, ist keine Antwort auf die Frage, ob die Wirklichkeit tatsächlich so ist, wie sie uns von unserer Erkenntnis präsentiert wird. Dagegen kann auch nicht eingewandt werden, es entspräche doch der Tradition, daß alles Sein erkennbar ist, da sich der Geist auf die Gesamtheit des Seins bezieht. Denn diese Aussage hat überhaupt nur einen Sinn, wenn das Sein zuerst einmal so „definiert“ worden ist, daß es dem Erkennen gegenüber vorgängig ist. (L. hat offenbar nicht gesehen, daß nicht von ungefähr in der Tradition als Ziel des Erkennens einerseits die Wahrheit, andererseits das Sein angegeben wurde: Während in „Wahrheit“ der Bezug auf Erkenntnis enthalten ist, ist „Sein“ unabhängig und vorgängig zum Erkennen.) Auch im weiteren Verlauf der Erörterungen des Seins finden sich idealistisch klingende Aussagen, wie z. B.: „es ist nicht das Denken, sondern das Urteilen, das bestimmt, ob irgendetwas existiert oder nicht“ (411). Dies ist nicht exakt: Weder Denken noch Urteilen bestimmen (determine) darüber, was existiert, sie können es nur feststellen. Im weiteren Verlauf sagt L. zwar, „daß die Notion des Seins dem Denken vorausgeht; [...] die Notion des Seins geht [...] der Begriffsbildung voraus“ (411), aber das Sein wird nach wie vor als Orientierung des Erkenntnisstrebens konzipiert, und es wird „durch die Gesamtheit der korrekten Urteile erreicht“ (412). Dies ist wiederum eine eigenartige Formulierung: Meint L., daß es eine Gesamtheit der korrekten Urteile geben kann? Bei der weiteren Charakterisierung des Seins schreibt L., daß die Notion des Seins univok sei, „insofern sie alle anderen Inhalte untermauert; denn [...] es bezieht sich auf ein uneingeschränktes Zielobjekt, welches das konkrete Universum ist“ (419). Das ist aber eine falsche Begründung, denn die Frage ist gerade, ob dieses „Universum“ eine univoke Einheit ist. Dies ist aber nicht der Fall, denn substantielles und akzidentelles Sein sind wesentlich voneinander verschiedene Seinsweisen, was sich z. B. daran zeigt, daß man beides ebensowenig zusammenaddieren kann wie Ganzheiten und Teile, die ebenfalls verschiedene Weisen von Sein darstellen. Dann wird das Sein von L. als analog bezeichnet, und am Ende heißt es, „die Notion von Sein sei weder univok noch analog, weil diese Unterscheidung sich auf Begriffe bezieht, während die Notion des Seins die anderen Inhalte sowohl untermauert wie auch über sie hinausgeht. Es soll allerdings bemerkt werden, daß das, was oft unter der Analogie des Seins verstanden wird, genau das ist, was wir meinen, wenn wir sagen, die Notion des Seins untermauere, durchdringe und gehe über andere Inhalte hinaus“ (419f.). Dies ist verwunderlich: Während L. sonst vielfältig differenzierte Unterscheidungen vorträgt, ist hier von Klarheit und einem präzisen Verständnis von Analogie, wie es die Tradition ausgearbeitet hatte, nichts zu sehen. Nach einem kurzen Durchgang durch historische Positionen zur Analogie gelangt L. zur Objektivität, die er als erfahrungsmäßig, normativ und absolut charakterisiert. Heißt das, daß apriorische Erkenntnisse nicht objektiv sind? Oder subsumiert L. auch die nicht in Erfahrung gründenden Erkenntnisse unter „Gegebenes“? Beides scheint dem Rez. höchst fragwürdig, aber eigenartigerweise stellt L. diese Frage überhaupt nicht. Während das Sein nach L. „durch die Gesamtheit der korrekten Urteile zu erkennen ist“, werde die Objektivität „durch jeden beliebigen Satz von Urteilen erkannt“ (436). Dies ist wiederum höchst eigenartig. Wenn „Sein“ nur die Gesamtheit der Wirklichkeit meint, so ist dies mit dem sonstigen Wortgebrauch von „Sein“ (auch bei L.) offensichtlich nicht vereinbar. Zum anderen ist „die Gesamtheit der korrekten Urteile“ für uns Menschen unerreichbar (oder glaubt L. das Gegenteil?): Somit wäre auch das Sein für uns unerreichbar, was im Gegensatz zu L.s Meinung steht.

An dieser Stelle folgt der Übergang zum Thema „Metaphysik“, mit dem in der Übersetzung der zweite Bd. beginnt. L. sieht in der Metaphysik die für alle anderen Erkenntnis grundlegende Erkenntnis. Sodann geht er kritisch verschiedene Methoden durch, die in der Geschichte der Metaphysik angewandt wurden (deduktive Methode, universeller Zweifel, Empirismus, Common-sense-Eklektizismus und Hegelsche Dialektik), um schließlich die Metaphysik von den (Natur-)Wissenschaften abzugrenzen, wobei er den „Grundunterschied“ darin sieht, „daß die wissenschaftliche Methode der wissenschaftlichen Arbeit vorausgeht“, während „die philosophische Methode [...] mit der philosophischen Arbeit koinzidiert und so mit dem Erfolg oder Mißerfolg einer parti-

kulären Philosophie steht oder fällt“ (489). In der Philosophie kann man nicht auf die „Vernünftigkeit aller“ (493) rekurrieren, da es hier auf den einzelnen Philosophen selbst ankommt. In der Folge entfaltet L. als zentrale „Elemente der Metaphysik“ (495) die auf Aristoteles zurückgehenden Begriffe Potenz, Form und Akt. Der Begriff der Potenz führt weiter zur Finalität und zur Entwicklung, deren verschiedene Formen (biologisch, psychisch, intellektuell und allgemein menschlich) eingehend dargelegt werden. Die Metaphysik „als die vollständige heuristische Struktur des proportionierten Seins“ habe ihre Bedeutung „nicht in der Zukunft, sondern in der Gegenwart“, denn sie ist „die Ordnung, die in der Dynamik aller Erkenntnis, vergangen, gegenwärtig oder zukünftig, immanent ist“ (551). Sie leistet die Vereinheitlichung aller Erkenntnis der Wissenschaft und des Common Sense. Nach diesen grundlegenden Überlegungen widmet sich L. einzelnen wichtigen Punkten der metaphysischen Methode und erörtert Unterscheidungen, Relationen und die verschiedenen Weisen der Einheit. L. unterscheidet zwei Ebenen: Während die verschiedenen Datenbereiche verschiedenen Wissenschaften zugeordnet sind, ergeben sich aus dem wissenschaftlichen Verfahren selbst wieder Daten, deren Erklärung Sache der Erkenntnistheorie und der Metaphysik ist. Des weiteren verfährt L. die These, daß die metaphysischen Elemente und somit die Intelligibilität dem Sein innerlich zukomme. Dabei beruft er sich auf seine Definition des Seins, durch die derartige Fragen von vornherein unterlaufen werden. Die metaphysischen Elemente betreffen die Dinge „in ihren Relationen zueinander“. Rein deskriptive Aussagen müssen „in eine erklärende Form transponiert werden“, „um ihnen ihre metaphysischen Äquivalente zuzuordnen“ (574). Die Unterscheidung zwischen den konkret existierenden Dingen und ihrer metaphysischen Struktur ist auch wichtig, um Schwierigkeiten in bezug auf die Einheit der konkreten Seienden auszuräumen. Ein besonderes Problem stellt die Einheit des Menschen dar, da er materiell und geistig zugleich ist: „durch seine physikalischen, chemischen, organischen und sinnlichen Konjugate ist er materiell, durch seine intellektuellen Konjugate ist er geistig“ (588). Dennoch ist er einer durch seine zentrale Form: „ist diese zentrale Form des Menschen materiell oder geistig“ (589)? Da das Geistige „das ganze Universum in der Erkenntnis umfassen kann“, kann es auch „Zentrum und Grund der Einheit“ des ganzen Menschen sein (590). In dem Kap., das „Metaphysik als Dialektik“ überschrieben ist (601), klärt L. die Unterscheidung von Metaphysik, Mysterium, Mythos und Allegorie, wobei es ihm darum geht, in Richtung auf „ein exakteres Erfassen von Wissenschaft und Metaphysik und eine bewußtere Verwendung des vom Mythos gereinigten Mysteriums voranzugehen“ (621). Die Erörterung des Themas Wahrheit beginnt mit einigen Bemerkungen zur Wahrscheinlichkeit, die der Sache nach wohl schon zum Thema „Reflektierendes Verstehen“ gehört hätten. Nach der Definition der Wahrheit untersucht L. die Fragen, die sich aus ihrem Ausdruck und ihrer kognitiven Aneignung ergeben, um eine ausführliche Erörterung der „Wahrheit der Interpretation“ (636) anzuschließen. Man könnte sagen, daß L., nachdem er seine Abhandlung mit einer Analyse der Naturwissenschaft begonnen hatte, sich nach der Darlegung der Grundlagen der Metaphysik nun den Interpretationswissenschaften zuwendet. Auf der Grundlage „einer adäquaten Selbsterkenntnis und [...] der daraus folgenden Metaphysik“ ergebe sich „eine geordnete Totalität von Gesichtspunkten“ (639), ein Universalgesichtspunkt für die verschiedenen Interpretationen. Es werden dann die Fragen erörtert, die sich aus den Ebenen und Weisen unseres Ausdrucks ergeben, bevor L. die Methode der Interpretation angeht. L. möchte die Kriterien für eine objektive Interpretation liefern, denn er ist der Meinung, daß „im Prinzip und unter Vorbehalten eine korrekte Interpretation möglich ist“, da es möglich sein muß, daß „(1) die Interpreten von ihrer eigenen Erfahrung, ihrem Verstehen und Urteilen her zum Bereich der möglichen Bedeutungen der Dokumente vorstoßen und (2) daß sie bestimmen, welche der möglichen Bedeutungen den einzelnen Dokumenten zuzuordnen ist“ (653). Der Universalgesichtspunkt erlaube es, alle möglichen Bedeutungen zu überblicken. L. weiß natürlich, daß dieser Optimismus und Universalismus der Erkenntnis sehr umstritten ist, und versucht darum, die Gegenpositionen zu entkräften. Bei alledem ist er zudem darauf bedacht, seinen Standpunkt von Hegel abzugrenzen, der mit seiner Dialektik ebenfalls versucht, eine alle andere Standpunkte übergreifende Position einzunehmen.

Als nächstes widmet sich L. der Grundlegung der Ethik. Dabei interessiert ihn nicht die Herausarbeitung der ethischen Prinzipien, sondern vorgängige Klärungen: die Frage der ethischen Grundbegriffe und der menschlichen Freiheit und Verantwortung. Es geht um eine rationale Wahl innerhalb einer Hierarchie der Werte, die von einer freien Entscheidung getroffen wird. Die statistischen Residuen zeigen, daß das Höhere nicht durch das Niedere determiniert wird, was einen Raum für die Freiheit eröffnet, die als solche aus der Analyse des Wollens und Entscheidens erwiesen wird. Dabei fällt die Entscheidung über das Objekt mit der Entscheidung über die Vernünftigkeit dieses Tuns in eins. Die tatsächliche Freiheit ist aber nicht unbedingt, sondern erfordert entsprechende äußere und innere Vorbedingungen. Sie muß gegen manche Befangenheit errungen werden, was Unvoreingenommenheit erfordert, wozu Humor und Satire helfen können. Nach dieser relativ knappen Abschweifung in die praktische Philosophie erörtert L. das Thema der Transzendenz in ihren verschiedenen Bedeutungen. Dies führt noch einmal zur Behandlung des Begriffs des Seins. Da das Sein „das Zielobjekt des uneingeschränkten Erkenntnisstrebens“ ist, ist die „Idee des Seins [...] der Inhalt des uneingeschränkten Verstehensaktes“ (725), womit L. schon den Kerngedanken seines Gottesbeweises angegeben hat, auch wenn erst noch weitere Klärungen der Seinsidee und der Kausalität folgen, bevor L. ausdrücklich die Frage nach Gott stellt. Die Beantwortung dieser Frage enthält dann auch die wesentlichen Charakteristika Gottes wie Vollkommenheit, Gutheit, Geistigkeit, Absolutheit, Notwendigkeit, Einfachheit, Ewigkeit und Allursächlichkeit. Hieran schließt L. dann auch gleich die These an, daß Gottes Wirken dem kontingenten Existieren keine Notwendigkeit auferlegt, und daß Gott die *scientia media* aller möglichen Weltordnungen besitzt. Müßte L. aber nicht erst einmal beweisen, daß es sich bei dem uneingeschränkten Verstehensakt tatsächlich um aktuelle und nicht nur um potentielle Unendlichkeit handelt? Sodann stellt L. ausdrücklich die Frage nach der Existenz Gottes und meint, daß der richtige Kern des ontologischen Arguments folgende allgemeine Form hat: „Wenn das Reale vollständig intelligibel ist, existiert Gott. Das Reale ist aber vollständig intelligibel, also existiert Gott“ (755). Das Reale sei das Sein, also komme es darauf an zu zeigen, daß das Sein vollständig intelligibel ist. Hierfür bringt L. folgende Begründung: „denn es ist das, was durch ein korrektes Verstehen erkannt wird; und es ist vollständig intelligibel, weil das Sein nur dann vollständig erkannt wird, wenn alle intelligenten Fragen korrekt beantwortet worden sind“ (755). Der Rez. muß gestehen, daß für ihn nicht intelligibel ist, daß auf diese Weise die Existenz Gottes bewiesen sein soll. Denn er kann beim besten Willen nicht zu der Auffassung kommen, er wüßte, daß alle intelligenten Fragen korrekt beantwortet worden sind. Der Rez. weiß nicht einmal, was die Rede von allen intelligenten Fragen bedeuten soll, da seiner Meinung nach die intelligenten Fragen potentiell unendlich sind. L. geht nun daran, die Übereinstimmung seiner Gottesauffassung mit der klassischen Tradition darzulegen. Sodann folgt zunächst eine Abhandlung über das Problem des Übels, die jedoch wenig befriedigend ist. Die traditionelle und bis heute aktuelle Frage, warum Gott das Übel überhaupt zuläßt, wird nämlich bestenfalls beiläufig im klassischen Sinn damit beantwortet, daß das Übel kein Sein und somit keine Intelligibilität enthalte. Nach einer Analyse der Rechtfertigung des Glaubens wird die Lösung des Problems des Übels angekündigt: Es ist nach L. die im Glauben von Gott erhoffte Befreiung vom Übel.

L.s Hauptwerk macht es dem Leser nicht leicht. Die vielfältigen sachlichen und terminologischen Differenzierungen sind manchmal eher verwirrend, als daß sie die Problematik klären. Andererseits stellt dieses Werk zweifellos eine ungeheure denkerische Leistung dar und enthält eine fast unerschöpfliche Fülle interessanter Gedanken und Argumente. An verschiedenen Stellen entsteht jedoch der Eindruck, L. vertrete einen übersteigerten Erkenntnisoptimismus, nach dem man jede intelligente Frage eindeutig beantworten könne. Damit könnten auch die Probleme zusammenhängen, die sich nach Meinung des Rez. angesichts der Seins- und Gotteskonzeption von L. stellen.

H. SCHÖNDORF S. J.