

Gotteslehre als Grundwissenschaft

Erwiderung des Verfassers auf eine allzu negative Besprechung

Von BERTRAM SCHULER

Die Besprechung meines Buches, die ich im Philosophischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft Bd. 64 (1956) zu lesen bekam, hat mich mehr als nur enttäuscht. Wer sie liest, muß den Eindruck bekommen, als handle es sich da um ein Machwerk, von dem kaum Erfreuliches zu berichten sei, um einen im ganzen mißratenen Versuch eines Außenseiters, aus der Front der gesicherten scholastischen Tradition auszubrechen und sonderbar neue Wege zu gehen: um ein Unterfangen, das die Mühe des Lesens nicht lohnt.

Zwar erhebe ich nicht den Anspruch, eine nach allen Richtungen fertig ausgebaute und ausgefeilte Abhandlung zu bieten. Ich möchte sie vielmehr einem Weg über eine bislang nicht erschlossene Paßhöhe vergleichen, der zwar so weit ausgebaut ist, daß die Möglichkeit seiner Durchführung als erwiesen gelten darf, der aber doch noch nicht in allen Stücken so ausgebaut ist, daß er nichts mehr zu wünschen übrig ließe. Wenn ich mich trotzdem entschloß, diese Arbeit zu veröffentlichen, so hatte dies seinen Grund darin, daß die Verhältnisse, in die ich durch meinen Beruf gestellt war, und noch mehr die dauernde, schwere Beeinträchtigung meiner Arbeitskraft durch chronische Gesundheitsschäden, mich vor die Wahl stellten, entweder die Arbeit in dieser Form herauszubringen, oder von ihrer Veröffentlichung abzusehen. Zu ersterem entschloß ich mich, weil ich überzeugt war, in dieser Abhandlung seien immerhin so bedeutende Wahrheitswerte erarbeitet, daß damit allen denen gedient sei, die an der Beantwortung schwerer, aber zeitlos wichtiger metaphysischer Fragen interessiert sind und sich nicht im Besitz eines Lehrsystems wissen, in dem alle Probleme der Metaphysik auf die bestmögliche Weise schon gelöst sind.

Zum Beweis dafür, daß diese meine Überzeugung nicht einfach als „subjektiv abgetan werden kann, darf ich vielleicht auf die Vorgeschichte der Veröffentlichung der „Gotteslehre als Grundwissenschaft“ hinweisen. Die besonderen, zum Teil durch die Nachkriegsverhältnisse, zum Teil durch den Gegensatz meiner Ausführungen zu dem thomistisch-scholastischen Lehrsystem bedingten und der Veröffentlichung entgegenstehenden Schwierigkeiten hatten zur Folge, daß einerseits vom Verlag, andererseits von der zuständigen kirchlichen Behörde eine ganze Reihe von Gutachten eingeholt wurde. Sie alle fielen, was wissenschaftlichen Wert meiner Arbeit angeht, positiv aus. Selbst nachdem zwei Zensoren wegen des mehrfachen Gegensatzes zum thomistischen Lehrsystem ihre Bedenken gegen die Erteilung der kirchlichen Druckerlaubnis angemeldet hatten, kam ein dritter Zensor in einem eingehenden Gutachten zu dem Urteil: „Das Buch zeugt von einem hohen geistigen Niveau. Nicht nur Philosophen, sondern auch

Theologen können ihm viel spekulative Anregung und Vertiefung entnehmen. Den Fachleuten mögen nicht zuletzt auch die zu kritischem Widerspruch herausfordernden und zum Teil sehr befremdend anmutenden Aufstellungen des Verfassers dialektischen Dienst lebendigen Fragens und Forschens leisten.“ – Wenn allen diesen Urteilen entgegen die Besprechung meines Buches im Philosophischen Jahrbuch mit den Worten schließt, mit dieser Publikation sei niemandem gedient, so dürfte dieses Urteil mehr Rückschlüsse auf die persönliche Einstellung des Kritikers zu meinen Gedankengängen als auf diese selbst zulassen.

Nach diesen Vorbemerkungen möchte ich zur Richtigstellung der einzelnen Beanstandungen folgendes sagen:

Gleich zu Beginn seiner Kritik glaubt der Rezensent, mir den schweren Vorwurf machen zu können, ich habe bei meinem analytischen Gotteserweis „in Wahrheit stillschweigend unterschoben“, Gott könne „als Schöpfer, d. h. als Ursache, nachgewiesen werden ohne Prinzip der Ursächlichkeit“. – Wahr ist, daß ich mit meinem Gotteserweis den Versuch unternahm, das Dasein Gottes nicht mit Hilfe der in den üblichen Gottesbeweisen verwendeten, aus der Erfahrung an lauter endlichen Dingen gebildeten Ursächlichkeitsbegriffen nachzuweisen. Vielmehr wollte ich einen neuen Weg aufschließen, der so unmittelbar als möglich von den Gegenständen unserer Erkenntnis zu Gott als der letzten Ursache, als dem tragenden Urgrund alles Endlichen führen kann, einen Weg, der dem einzigartigen Kausalitätsverhältnis angepaßt ist, das zwischen Gott und seinen Geschöpfen besteht und das dadurch zustandekommt, daß Gott durch seine schöpferische Allmacht das Sein der Geschöpfe bewirkt und trägt, daß er durch die Schöpfungstat mit seinem göttlichen Sein (das ja von der göttlichen Schöpferkraft nicht verschieden ist) in das geschöpfliche Sein eingeht, es von innen her in seiner endlichen Existenz begründet (jedoch so, daß das Insein Gottes im Geschöpf und des Geschöpfes in Gott die absolute Transzendenz Gottes für das Geschöpf nicht aufhebt).

Daß diesem einzigartigen, nur zwischen dem Schöpfer und seinen Geschöpfen möglichen Kausalverhältnis kein Verfahren entsprechen könne, das wie die traditionellen Gottesbeweise sich auf Kausalitätsbeziehungen stützt, wie sie zwischen endlichen Dingen herrschen, bedarf wohl keines Beweises. Nur ein Verfahren, das auf dem Weg phänomenologischer Analyse geschöpflichen Seins die Existenz Gottes als des seinsverleihenden Urgrundes im Geschöpf zu erweisen sucht, kann jenem einzigartigen Kausalitätsverhältnis angepaßt sein und es so unmittelbar und adäquat als möglich zur Darstellung bringen. Natürlicherweise kann dieser Weg der Gotteserkenntnis aus dem Geschöpf, aus dessen tiefstem Grunde, seinen Ausgang nur von unserm eigenen, menschlichen Bewußtsein nehmen, da nur bewußt Gehabtes von uns einer derartigen Analyse unterworfen werden kann. Freilich einer einzigartigen, nur durch das einzigartige Kausalverhältnis zwischen Gott und Geschöpf ermöglichten Analyse, worauf in meiner Arbeit verschiedentlich hingewiesen wurde, so schon im Vorwort (S. VII und S. 128f.). All das hätte

der Rezensent nicht übersehen dürfen und darum auch nicht von einer „stillschweigenden Unterschiebung“ reden dürfen, als ob ich meinen Gotteserweis ohne Kausalitätsprinzip habe durchführen wollen!

Anschließend spricht der Rezensent von einem „sehr bösen Fehler“, den ich nach seiner Meinung mit der These vom Ansichsein der drei Prinzipien aller unserer bewußt gehaltenen Gegenstände begehe. Es genüge, diese Prinzipien in einem „transzendentalen Subjekt“ begründet sein zu lassen, um ihre unbedingte Gültigkeit darzutun. Statt dessen substituierere ich, so wird mein Vorgehen gedeutet, dem gnoseologischen Prius dieser Prinzipien sofort ein ontologisches. Das heißt aber doch nichts anderes, als daß ich dadurch – in unberechtigter Weise – den Übergang von der Ordnung des Gnoseologischen in den des Ontologischen, von der Denkkordnung in die Seinsordnung vollziehe.

Wenn diese Kritik träfe, wäre mein Gotteserweisverfahren zu Fall gebracht. Aber trifft sie wirklich? Ist es überhaupt möglich, die drei Prinzipien, welche nach meiner Darstellung allen unsern Bewußtseinsinhalten die Grundeigenschaften der Einheit in der Mannigfaltigkeit bzw. der Mannigfaltigkeit in der Einheit verleihen, ist es überhaupt möglich, diese drei Prinzipien in einem „transzendentalen Subjekt“ kantischer Prägung begründet sein zu lassen? Diese Frage kann m. E. nur verneint werden. Denn der Gegenstand der transzendentalen Wissenschaft Kants, die ihn zur Annahme eines „transzendentalen Subjekts“ führte, ist alle Erkenntnis, „die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen ... überhaupt beschäftigt“ (Kr. d. r. v. S. 68. Zitiert nach der Ausgabe der „Philos. Bibliothek“, Verlag Meiner).

Nun ist aber die von mir vorgenommene Bewußtseinsanalyse, im Gegensatz zu der transzendentalen Wissenschaft Kants, auf die Untersuchung von Gegenständen gerichtet, und zwar auf die Untersuchung der (möglichst einfachen) Gegenstände, die unserm Bewußtsein unmittelbar gegeben sind. Und hier wieder ist die Herausarbeitung der Grundstruktur dieser Gegenstände und die Entdeckung der letzten Ursachen oder Prinzipien, durch welche diese Grundstruktur zustandekommt, das Ziel meiner Analyse. Naturgemäß müssen bei dieser letztmöglichen Analyse unserer Denkgegenstände, und zwar der einzelnen elementarsten Gegenstände, die es für uns gibt, die gnoseologischen Zusammenhänge aller dieser Elementargegenstände untereinander und mit unserm menschlichen Gesamtbewußtsein unberücksichtigt bleiben. Also gerade das, was eine transzendente Wissenschaft interessiert. Denn bei meiner Untersuchung geht es einzig und allein um die Frage: wie ist schon der einzelne Bewußtseinsinhalt als etwas Mannigfaltig-eines möglich? Wie wird er überhaupt zu etwas Mannigfaltig-einem oder Endlichem? (Daß Mannigfaltig-eines oder Nicht-einfaches mit Endlichem gleichzusetzen sei, wurde in der „Gotteslehre“ schon auf S. 5f. nachgewiesen.) Für meine Untersuchung hätte es folglich schon deshalb keinen Sinn, die von unsern nicht-einfachen, im Letzten zusammengesetzten Bewußtseinsinhalten notwendig verschieden zu denkenden Ursachen oder Prinzipien dieser Zusammengesetztheit in einem

transzendentalen Subjekt, in der transzendentalen, immer aber mannigfaltig-einen Einheit des Bewußtseins begründet sein zu lassen, weil dadurch gar nichts beigetragen würde für die Beantwortung der Frage, wie Mannigfaltig-eines, also in seiner Grundstruktur Zusammengesetztes, überhaupt möglich sei. Im Gegenteil würde dadurch meine auf die Entdeckung eines letzten Möglichkeitsgrundes gerichtete Analyse unserer Bewußtseinsinhalte ihrem Ziel nur entfremdet.

Was mich aber zu dem vom Rezensenten gerügten Schritt, von der schaubaren Zusammengesetztheit aller unserer Bewußtseinsinhalte zum Ansichsein dreier Seinswurzeln oder Seinskonstituenten fortzuschreiten, durch welche die Grundstruktur dieser Bewußtseinsinhalte zustandekommt, was mich zu diesem Schritt mit logischer Notwendigkeit zu zwingen scheint, das ist die Tatsache der Unterscheidbarkeit der eben genannten Seinswurzeln einerseits von jedem durch sie konstituierten Bewußtseinsinhalt, andererseits aber auch voneinander. Denn durch diese doppelte Unterscheidbarkeit ist unser Denken unausweichlich vor die Alternative gestellt: Entweder sind diese Seinswurzeln in ihrer Unterschiedenheit von den durch sie konstituierten Bewußtseinsinhalten wiederum nicht-einfach wie diese selbst, oder sie sind es nicht, also schlechthin einfach. Sie können aber in Wirklichkeit nicht mehr nicht-einfach sein, weil doch erst durch ihr Zusammensein Nicht-einfaches zustandekommt. Sind sie aber schlechthin einfach, so ragen sie eben dadurch über alle transzendente – immer mannigfaltig-eine Einheit unseres Bewußtseins hinaus. Schlechthin Einfaches aber, dem irgendwelche unserm Denken vorgegebene Wirklichkeit zukommt, ist immer unendliches Wirkliches, wie in meinem Buch S. 5f. nachgewiesen wurde. Es ist also jenseits alles von uns Erfahrbaren und Begreifbaren wirklich. Daß diese Seinswurzeln nicht bloß von uns gedachtes, sondern all unserm Denken vorgegebenes, in jedem Bewußtseinsinhalt entdeckbares Wirkliches sind, kann nicht mehr bezweifelt werden, wenn anders alle unsere Bewußtseinsinhalte etwas im letzten Zusammengesetzten sind, dessen Auflösung unmittelbar zu der vorhin genannten Alternative führt. – Hier also entscheidet es sich, ob die von mir angestrebte letztmögliche gedankliche Auflösung unserer menschlichen Bewußtseinsinhalte unmittelbar zum sicheren Erweis der Existenz des Schöpfergottes führen kann oder nicht, des Schöpfergottes, der – im Gegensatz zum „transzendentalen Subjekt“ Kants – die Wirklichkeit des menschlichen Bewußtseins, ja alles Endlichen überhaupt transzendiert und „transzendentes Subjekt“ alles Endlichen ist, indem er als dreifaches Seinsprinzip die Wirklichkeit alles Mannigfaltig-einen oder Endlichen konstituiert. Ist die von mir unternommene Analyse unserer Bewußtseinsinhalte richtig durchgeführt, dann ist, um auf den Vorwurf des Kritikers zurückzukommen, als habe ich dem gnoseologischen Prius sofort ein ontologisches „substituiert“, der Sachverhalt in Wirklichkeit folgender: In den drei einfachen Grundmerkmalen der Einheit, der Vielheit und des Ineinanderseins beider kommt für uns das Gewirktsein unserer Bewußtseinsinhalte durch ein jenseits alles Mannigfaltig-einen oder Endlichen wirklichen Subjekts zur geistigen Anschauung, das als

dreifaches Seinsprinzip in den drei Grundmerkmalen allen unsern Bewußtseinsinhalten das Siegel seiner schöpferischen Inwesenheit in ihnen einprägt.

Wenn sodann der Rezensent bemerkt: daß Gott – in Analogie zur menschlichen Psychologie – neben den beiden Grundkräften des Erkennens und Wollens noch das Fühlen als dritte Grundkraft zugeschrieben werden müsse, begründe ich im Vorwort damit, „daß die Psychologie seit Kant nachgewiesen habe, das Gefühl sei in der Vernunftnatur als selbständiges geistiges Grundvermögen anzusetzen“, so möchte ich diese Bemerkung dahin berichtigen, daß ich im Vorwort nur auf die Übereinstimmung der neueren Psychologie mit meiner These hinweise; die Begründung dieser These erfolgt im Text S. 73 f. Außerdem ist die eben angeführte Stelle vom Rezensenten ungenau zitiert.

Bei der Besprechung des Schlußabschnittes meines Buches, der sich mit der Frage beschäftigt, ob Theismus und Hylomorphismus miteinander vereinbar seien, und zur Verneinung dieser Frage führt, faßt der Rezensent seine Kritik dahin zusammen: „Hier kommt Sch. zu den erstaunlichsten Ergebnissen des ganzen Buches. Es ist nicht möglich, die Verzeichnung des aristotelischen Systems im einzelnen zu korrigieren, da fast nichts an der richtigen Stelle gesehen wird.“

Solch radikalem Verdikt gegenüber sei zunächst darauf hingewiesen, daß die diesen Abschnitt einleitende Vorbemerkung, dann aber auch die ganze Art, in der ich die aristotelische Hylomorphismustheorie der von mir entwickelten Schöpfungslehre gegenüberstelle, deutlich genug erkennen läßt, welche Art von Hylomorphismus ich da gemeint habe. Um es auch hier zu sagen: Alle meine Ausführungen beziehen sich auf jene (ursprünglichere, wenn auch von Aristoteles selbst nicht konsequent beibehaltene) Form des Hylomorphismus, die gekennzeichnet ist durch die bekannte Definition der *materia prima* als „*nec quid nec quale nec quantum . . .*“ Ist durch diese Definition die *materia prima* als ein vor- oder metaphysisches, keineswegs aber mit dem Nichts gleichzusetzendes Wirklichkeitsprinzip bestimmt, so nehmen an diesem Wirklichkeitsrang auch die beiden andern hylomorphistischen Prinzipien, substantielle Form und Beraubung teil, da ja durch diese drei Prinzipien insgesamt erst die Wirklichkeit der Naturdinge zustandekommen soll. Mit dieser Urform des Hylomorphismus habe ich mich auseinandergesetzt, weil alle späteren Formen in ihr ihre Wurzeln haben und letztlich auch von dieser Wurzel her zu beurteilen sind.

Der Hauptgrund für die Beschränkung meiner Auseinandersetzung auf diese Urform des Hylomorphismus aber liegt darin, daß nur in dieser Urform die drei hylomorphistischen Seinsprinzipien zum unverkennbaren und unvereinbaren Gegenstück der drei göttlichen Seinsprinzipien werden, auf die mich der erste Teil meines Buches „Der natürlichste Weg unserer Gotteserkenntnis“ führte und auf denen ich die Schöpfungslehre aufbaute. Im gleichen Maß jedoch, als der *materia prima* ihr Charakter als ganz und gar vorphysisches, in sich noch völlig unbestimmtes Seinsprinzip genommen und ihr irgendetwelcher Artcharakter, irgendetwelche schon ins Physisch-Konkrete her-

einragende Wirklichkeit zugeschrieben wird, im gleichen Maß erscheint sie – und mit ihr auch die beiden andern Prinzipien – als Mannigfaltig-eines, als endliches Wirkliches. Dann aber können diese hylomorphistischen Prinzipien nicht mehr letzte Wirklichkeitsprinzipien der Naturdinge sein, wie Aristoteles sie gedacht hatte. Vielmehr müssen dann auch sie ihren Ursprung in der Schöpfermacht Gottes haben wie alle andern endlichen Dinge. Dann können sie also nicht mehr der Allursächlichkeit Gottes gegenübergestellt werden, die in einer nicht-theistischen, aus sich seienden Welt, wie es doch die aristotelische war, in ähnlicher Weise Wirklichkeitsgründe sein könnten, wie es nach meiner Darstellung Gott in der von ihm erschaffenen Welt ist. Solcher Hylomorphismus braucht vom theistischen Standpunkt aus darum auch nicht ebenso abgelehnt zu werden wie der ursprüngliche aristotelische.

Besonders gilt das von der Fassung, die der Hylomorphismus zum Teil schon von arabischen Aristotelikern, z. B. Ibn Gebirol, erhielt. Nach diesem lag allen Dingen, auch der Geisterwelt, mit alleiniger Ausnahme Gottes, eine „*materia universalis*“ zugrunde, die gar keinen Anspruch darauf erhebt, als letztes, außergöttliches Prinzip aufgefaßt zu werden, da sie Ausfluß – Emanation – des göttlichen Willens sein sollte. Noch mehr wurde die *materia prima* des Aristoteles in der abendländischen Scholastik, so bei Alexander von Hales, Bonaventura und Duns Scotus, zum Ausdruck der Gottgeschaffenheit der durch sie konstituierten endlichen Wesen: Auch die reinen Geistwesen waren nach dieser Interpretation aus Potentialität und Aktualität – aus Materie und Form – zusammengesetzt, zum Zeichen ihrer Gottgeschaffenheit. Man kann sogar sagen, daß hier alle endlichen Wesen durch ihre Zusammengesetztheit aus so verstandener Materie, Form und Steresis eine Grundstruktur erhielten, die der von mir herausgearbeiteten sehr nahe kommt; nur daß hier die drei Seinsprinzipien noch als von Gott erschaffene Mittelursachen gefaßt wurden statt als dreifach verschiedene Wirksamkeit Gottes selbst. Jedenfalls ist hier die Verwandtschaft der beiderseitigen Auffassungen so groß, daß die von mir (S. 242) geforderte Umwandlung der hylomorphistischen Seinsprinzipien in die schöpferische Ursächlichkeit Gottes als das wahre dreifache Seinsprinzip alles Endlichen keine grundsätzlichen Schwierigkeiten macht. Einer solchen Umwandlung und Einfügung in die theistische Schöpfungslehre widersteht hingegen jede Art von Hylomorphismus, solange die *materia prima* als rein passive, in sich noch völlig unbestimmte, aber doch vom reinen Nichts verschiedene Potenz verstanden wird. Denn ebenso lang fehlt die Möglichkeit, eine solche Materie als mannigfaltig-eines, endliches, also gottgeschaffenes Wirkliches zu verstehen. Ein solcher Hylomorphismus ist und bleibt daher seiner Konzeption nach ein Antipode des theistischen Schöpfungsgedankens, des Begriffs des Schöpfergottes. – Vgl. dazu Thomas von Aquin (S. c. g. I, 17): „*Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unum est actus purus, aliud pura potentia, in nullo convenientiam habentes.*“

Nach dieser Feststellung eine Frage: Ist die grundsätzliche Ablehnung dieser Form des aristotelischen Hylomorphismus, die doch wohl als die Ur-

form aller hylomorphistischen Theorien angesprochen werden muß, wirklich ein so erstaunliches Ergebnis meiner Untersuchung, wie der Rezensent meint? Ich meine, die Gegenüberstellung des Hylomorphismus mit der theistischen Schöpfungslehre, so wie ich sie durchgeführt habe, kann doch samt ihrem Ergebnis zumindest für den nichts Erstaunliches haben, der auch nur mit der Möglichkeit rechnet, daß Gott im Schöpfungsakt unmittelbar durch sein göttliches Sein zum dreifachen Seinsprinzip aller von ihm erschaffenen Dinge mit allen ihren physisch-konkreten Eigenschaften wird, so wie es in der „Gotteslehre als Grundwissenschaft“ dargestellt wird. Ist aber Gott selber durch sein göttliches Sein das Seins- oder Wirklichkeitsprinzip, durch das alle endlichen Dinge all ihr mannigfaltig-eines Sein erhalten, dann kann es außer und neben Gott keine anderen Seinsprinzipien mehr geben, durch die endliches Sein konstituiert wird. Selbst dann nicht, wenn man diese außergöttlichen Seinsprinzipien ihrerseits von Gott geschaffen sein läßt, da für sie nichts mehr zu wirken übrig bleibt, was nicht schon Gott unmittelbar durch sein eigenes Sein, durch seine drei Grundkräfte, gewirkt hätte. Folglich kann der Wahrheitsgehalt irgendwelcher Form von Hylomorphismus dann nur noch darin bestehen, daß er, in mehr oder weniger stark getrübt und verzerrter Form, die dem Menscheng Geist nie ganz entschwundene Wahrheit widerspiegelt, daß alles diesseitige Endliche, daß alles Veränderliche in der Welt aus einem letzten, ewig-unveränderlichen Urgrund hervorgegangen ist und in seiner Existenz von ihm getragen wird.

Wie steht es nun mit den Beispielen, die der Rezensent beibringt zur Begründung seiner weiteren Behauptung, in meiner Darstellung des aristotelischen Hylomorphismus sei fast nichts an der richtigen Stelle gesehen?

1. Beispiel: Der Rezensent hebt hervor, nach meiner Auffassung (S. 239) sei der verhängnisvollste Fehler des Aristoteles, daß er die Seinsprinzipien der Körper als innerweltliche Wesenskonstituenten auffasse. Damit werde meiner Auffassung nach der Schöpfungs begriff vernichtet. Dieser Vorwurf treffe natürlich auch, in abgeschwächtem Maße, den heiligen Thomas. – Daß der aristotelische Hylomorphismus zumindest in der Form, die ich in meinem Buch herausgearbeitet habe, wegen seiner reinen Innerweltlichkeit dem theistischen Schöpfungs begriff widerstreite, halte ich allerdings voll aufrecht, und muß es nach dem oben Gesagten aufrecht erhalten. Daß aber auch in der thomistisch ausgerichteten Scholastik, um nur diese zu nennen, die hylomorphistischen Seinsprinzipien, speziell die *materia prima* als das potentiell Wirkliche, noch zu sehr innerweltlich aufgefaßt werden, dafür sei nur auf A. D. Sertillanges hingewiesen, den der Rezensent doch wohl (eher als J. Santeler) als geeigneten Zeugen für die thomistische Lehre anerkennen wird. Dieser sagt in seinem Buch „Der hl. Thomas von Aquin“ (Hegner, Leipzig 1928, S. 105 f.): „Das Sein in Potenz“ – im Gegensatz zu der bloß logischen Möglichkeit – „enthält einen gewissen Grad von Wirklichkeit, die, wenn sie auch unvollkommen ist, doch darum nicht weniger positiv ist . . . Ein Vermögen – sei es aktiv oder passiv – ist «etwas von Sein», wenn es auch kein Seiendes ist; das Wirkliche reicht über das Tatsächliche (Aktuelle) so

weit hinaus, daß man sagen kann: es gibt hier zwei Bereiche, die «der weite Schoß der Natur» umfängt.“ Gerade gegen diese Auffassung habe ich an anderer Stelle (S. 230) betont, daß nicht „der weite Schoß der Natur“, sondern nur der unendliche „Schoß Gottes“ die (positive) Existenzmöglichkeit der Körperwesen (wie aller endlichen Dinge überhaupt) in sich schließe. Darum kann auch die (allen Hylomorphismusarten mehr oder weniger anhaftende) zu weit gehende Hineinverlegung des Existenzgrundes in die innerweltlichen Dinge selbst nicht einfach dadurch behoben werden, daß man die hylomorphistischen Seinsprinzipien von Gott geschaffen sein läßt (s. oben).

2. Beispiel: Der Rez. glaubt feststellen zu müssen: „Der Sinn des aristotelischen Materiebegriffs wird besonders kraß verkannt.“ Zum Beweis dafür heißt es dann: „Sch. findet (S. 242) gegen den Aristotelismus die Formulierung: ‚Einen abstrakten, unbestimmten Möglichkeitsgrund‘ – damit ist die *materia prima* gemeint – „kann es in einer von Gott geschaffenen Welt nur geben, solange der wahre Möglichkeitsgrund alles Endlichen, Gott, noch nicht gefunden ist.“

Um ein sachliches Urteil darüber zu ermöglichen, ob in diesem Satz wirklich eine „besonders krasse Verkennung des aristotelischen Materiebegriffes“ enthalten sei oder nicht, sei er hier in dem Zusammenhang wiedergegeben, in dem er in meinem Buch steht. Da heißt es (S. 242, 2. Absatz): „Was in keiner göttlichen Schöpferidee als erschaffbar geschaut wird, ist nicht möglich; andererseits genügt es auch für jedwedes Endliche, von dem allmächtigen Gott als erschaffbar geschaut zu sein, um objektiv oder real möglich zu sein ... Gott ist von allem, was innerhalb der Welt des Endlichen wirklich wird, der gleich unmittelbare und absolut notwendige Möglichkeitsgrund. Einen abstrakten, unbestimmten Möglichkeitsgrund kann es in einer von Gott geschaffenen Welt für menschliches Denken“ (die letzten drei Wörter fehlen in der Zitation des Rez.) „nur geben, solange der wahre Möglichkeitsgrund alles Endlichen, Gott, noch nicht gefunden ist.“

Wie der Zusammenhang beweist, ist damit jeder Möglichkeitsgrund gemeint, der einerseits Ursache für das Werdenkönnen von Naturdingen, also mehr als bloß logische Möglichkeit sein soll, der andererseits aber an sich noch unverwirklichtes und unbestimmtes, vorphysisches Werbe- oder Seinsprinzip ist und als solches nicht in Gott, sondern in die Naturdinge selbst hineinverlegt wird. In diese grundsätzliche Ablehnung ist natürlich auch die *materia prima* des Aristoteles miteinbegriffen, insofern sie als ein derartiger Möglichkeitsgrund für das Wirklichwerdenkönnen der Naturdinge gedacht war. Muß sie aber nicht als solcher anerkannt werden, sei es, daß man sie mit dem heiligen Thomas (s. obiges Zitat) als *pura potentia*, als rein passives Möglichkeitsprinzip verstehe, sei es, daß ihr in der späteren Fassung von Aristoteles schon irgendwelche Aktivität zugeschrieben werde. Denn auch in dieser späteren Fassung bleibt die *materia prima* immer noch ein rein innerweltliches, aber im Verhältnis zu den Naturdingen weitgehend abstraktes, unbestimmtes Prinzip. Und auch das kann gesagt werden, daß Aristoteles den Begriff der *materia prima* sicherlich nicht gebildet hätte, wenn der Ge-

danke an einen Anfang der Welt und an einen *actus purus*, der Welterschöpfer sein könnte, ihm nicht fremd geblieben wäre. – Ein ganz spezieller Grund für die Unvereinbarkeit des Begriffs der *materia prima* mit der theistischen Welterklärung läßt sich endlich der oben zitierten Thomas-Stelle entnehmen, in der er Gott als den *actus purus* und die *materia prima* als die *pura potentia* einander gegenüberstellt als „*in nullo convenientiam habentes*“. Denn daraus folgt, daß die *materia prima* nicht von Gott erschaffen sein könne. Auch der heilige Thomas lehrt ja, Gott könne endliche, von ihm verschiedene Dinge nur dadurch erschaffen, daß er ihnen am göttlichen Sein Anteil gibt (vgl. S. 128). Durch jede derartige Anteilnahme gewinnt aber das Geschöpf irgendwelche Ähnlichkeit – *convenientia* – mit Gott. Folglich kann eine als *pura potentia* verstandene *materia prima* nach dem heiligen Thomas selbst nicht von Gott erschaffen sein. Konsequenterweise kann sie nur noch als unerschaffener und unerschaffbarer, innerweltlicher Gegenpol zum Schöpfergott aufgefaßt werden und ist als solcher für eine theistische Weltanschauung völlig unannehmbar. Daß Thomas auf diesen doch so wichtigen Sachverhalt nicht aufmerksam wurde, erscheint nur dadurch erklärlich, daß, wie H. Meyer in seinem Beitrag zur Grabmann-Festschrift (Thomas als Aristoteles-Interpret) ausführt, „Thomas an keiner Stelle Aristoteles gerecht wird. Weit davon entfernt, die kritische Frage zu stellen, wie Aristoteles zu solcher Auffassung gelangt sei, ... kommt er von vornherein an die wahre Intention seines Vorbildes nicht heran ... Thomas liest mit christlichen Augen den aristotelischen Text, die aristotelischen termini bleiben vielfach bestehen, werden aber mit Gedanken verbunden, die dem christlichen Lehrgut nicht widerstreiten.“

3. Beispiel: Wenn ich (mit dem früheren Aristoteles) die *Metaphysik* in erster Linie als die Lehre von Gott, als der letzten Ursache alles Endlichen bestimme und es ablehne, die *Metaphysik* (mit dem späteren Aristoteles) als die Lehre vom „Seienden als Seiendes“ zu verstehen, so kann mich der Rez. nicht durch den Hinweis widerlegen, ich selbst gehe doch bei meinem Gotteserweis vom „Seienden als Seiendes“ aus, indem ich ihn mit einer Analyse des „Gegenstandes als Gegenstand“ (d. i. mit einer Untersuchung von Bewußtseinsinhalten) beginne. Denn diese Bewußtseinsinhalte untersuche ich doch nur so weit, als sie von uns bewußt gehabt sind; was für eine ontologisch-außerbewußte (psychische) Wirklichkeit dahinter stecke, blieb grundsätzlich außerhalb der Untersuchung. Dasselbe gilt aber auch von den andern Erfahrungsgegebenheiten, die ich zur – analogen – Bestimmung der göttlichen Natur heranziehe. Ist solcher Aufbau der Gotteslehre auf möglichst unmittelbar gegebenen Erfahrungsgegebenheiten schon als eine Lehre vom „Seienden als Seiendes“ zu bezeichnen, wie der Rez. meint? Nur wenn das bejaht wird, kann man ihm zugeben, daß auch bei mir „der Lehre von Gott eine Lehre vom Seienden, der Theologie eine Ontologie vorausgehe“. Und ich gebe ihm dann auch ohne weiteres zu, daß dies in meinem Buch nur in „unzulänglicher Weise“ geschehe. Immerhin genügt auch eine solche „Ontologie“, um den Beweis zu erbringen, daß auch meine „Gotteslehre als Grund-

wissenschaft“ auf der Tatsache aufbaut, daß Gott zwar die Erstursache aller Dinge außer ihm ist, aber dennoch von uns nur aus den von ihm geschaffenen Dingen erkannt werden kann, daß also „das prius quoad se gerade nicht das prius quoad nos“ ist. Das hindert aber, nebenbei gesagt, keineswegs, daß der natürlichste und erfolgreichste Weg, um zur Erkenntnis der endlichen Dinge zu kommen, über die Erkenntnis Gottes als des schöpferischen Ursprungs aller Dinge führt. Will man zum Wesen der Dinge, zur Erkenntnis ihrer Natur vordringen, so wird dies kaum gelingen, wenn man nicht zuvor schon erkannt hat, daß alle Dinge, die Gegenstand menschlicher Forschung werden können, ein Gleichnis des Schöpfergottes sind; d. h. daß alle diese Dinge nur durch Teilnahme am Sein Gottes, an den geistigen Eigenschaften Gottes, das sind, was sie sind. Geht diese Erkenntnis der Erforschung der Dinge voraus, dann lassen sich Schlüsse auf die Haupteigenschaften ziehen, die den Dingen mit Notwendigkeit, weil kraft ihrer Geschaffenheit zukommen. So gibt eine dem Ausbau einer Ontologie vorausgehende Gottes- und Schöpfungslehre dem Wissenschaftler gleichsam einen Schlüssel in die Hand, der gar manche Tür zu den Geheimnissen der Natur aufschließt, vor denen rein diesseitiges Fragen stehen bleiben muß mit dem resignierenden Geständnis „Ignoramus et ignorabimus“. Das ist der Grund, weshalb ich meinem Buch den Titel „Die Gotteslehre als Grundwissenschaft“ gab.

Nach diesen Auseinandersetzungen glaube ich nunmehr feststellen zu dürfen, daß die von meinem Kritiker angeführten Beispiele für die „erstaunlichsten Ergebnisse des ganzen Buches“ in Wirklichkeit doch weit weniger das beweisen, was er damit beweisen wollte als vielmehr, wie sehr ihm gerade an den wichtigeren Stellen der Sinn meiner Ausführungen verschlossen blieb. Ich kann es auch ruhig dem aufmerksamen Leser meines Buches überlassen, sich selbst davon zu überzeugen, was es mit den kritischen Bedenken auf sich habe, die der Rez. glaubt „fast auf jeder Seite anmelden“ zu können. Und auch das glaube ich ihm entgegenhalten zu dürfen, daß die größtmögliche Konzentration auf die Darstellung des von mir beschrittenen neuen Weges noch nicht zu dem Urteil berechtigt, mit dem die Kritisierung meines Buches schließt: „Dem Verfasser fehlt offensichtlich jeder tiefergehende Kontakt, sowohl mit den klassischen Autoren als auch mit der zeitgenössischen Forschungs- und Denkarbeit.“ Ich meinerseits sehe mich angesichts solch negativer Beurteilung meiner Denkarbeit zu der Frage veranlaßt, ob von solcher geradezu totalen Verzeihung meiner Gedankengänge nicht auf einen ähnlich totalen Mangel an ernstlicher Bereitschaft, denselben zu folgen, zu schließen sei. In mir jedenfalls erweckte diese „Besprechung“ mehr und mehr den Eindruck, der Rez. sei allzu sehr von dem Bewußtsein beherrscht, Vertreter eines in Jahrhunderten bis zu vermeintlicher Unangreifbarkeit ausgebauten und geradezu als sakrosankt zu behandelnden Lehrsystems zu sein, zu dem es keinen ernst zu nehmenden Gegensatz geben könne und dürfe.