

Dialektik und Relation

Die Einsicht in das metaphysische Kausalitätsprinzip im Gottesbeweis

Von Peter Knauer S. J.

Die Überzeugung von der Existenz Gottes gewinnt man gewöhnlich nicht erst durch einen streng wissenschaftlichen Gottesbeweis. Zu einem geläuterten Gottesbild ist es ursprünglich nur durch die Offenbarung gekommen¹. Diese verkündet als Voraussetzung für den Glauben das Geheimnis, nach dem alle Kreatur schon immer sucht, auch ohne es deutlich zu wissen: Gott, ohne den nichts anderes sein kann. Ein Gottesbeweis ist eher nur als ein *nachträglicher* Versuch zu betrachten, die im Glauben vorausgesetzte Überzeugung von der Existenz Gottes auch ausdrücklich zu begründen.

Die Berechtigung der Überzeugung von der Existenz Gottes hängt für den einzelnen nicht davon ab, ob ihm ein solcher Gottesbeweis tatsächlich gelingt. Dazu ist unter Umständen mehr Zeit und Mühe erforderlich, als er ohne weiteres aufbringen kann. Aber es verhält sich mit der Überzeugung von der Existenz Gottes ähnlich wie mit einer Sprache. Seine Muttersprache kann man korrekt und mit Leichtigkeit sprechen, selbst wenn man nie über ihre abstrakten grammatischen Regeln nachgedacht hat. Der grammatischen Regeln bedarf nur der Ausländer, der die Sprache noch nicht völlig beherrscht. So kann jemand auch mit Recht von der Existenz Gottes überzeugt sein, obwohl er seine Gründe nicht gleich im einzelnen zu entfalten vermag. Wissenschaftliche Entfaltung ist immer nur ein nachträgliches Stadium der menschlichen Erkenntnis, das deren ursprüngliche Fülle nicht mehr einzuholen vermag.

Es ist aber immerhin möglich, jede berechtigte Überzeugung auch ausdrücklich zu begründen. Wenigstens prinzipiell muß deshalb auch ein Gottesbeweis geführt werden können. Man bemüht sich gleichsam, von einer höchsten Leitersprosse her den Weg zum Boden zurückzufinden. Im Bilde bedeutet die prinzipielle Möglichkeit eines Gottes-

¹ Der Begriff einer „Schöpfung aus dem Nichts“ kommt, wie es scheint, außerhalb des Einflusses der Offenbarung nicht vor. Es gibt Wahrheiten, die zwar, metaphysisch betrachtet, der natürlichen Vernunft nicht prinzipiell unzugänglich sind, de facto aber ohne den Einfluß der Offenbarung nicht erreicht werden konnten (vgl. Denz † 1786, * 3005). Wenn wir um solche Wahrheiten wissen, dann dürfen wir diese Tatsache in einem strengen theologischen Sinn bereits als ein Wunder bezeichnen.

beweises, daß die Leiter nicht in der Luft hängt, sondern wirklich bis zum Boden zurückreicht und auf solidem Grund steht, ja mehr noch: daß es auch notwendig ist, diese Leiter, die zur Überzeugung von der Existenz Gottes führt, zu begehen. Vielleicht ist es aber jemandem, der von oben zurückschaut, vorerst nur gelungen, die letzte, obere Hälfte seines Weges noch einmal genau zu beschreiben. Damit ist einem anderen, der ganz unten steht, wenig geholfen. Er mag vor allem darauf angewiesen sein, daß ihm der Anfang des Weges, den er gehen soll, erklärt wird. Wenn man ihm gar die halbe Höhe der Leiter als deren angeblichen Anfang beschreibt, ist er nur irregeführt und wird am Boden vergeblich nach etwas suchen, was der Beschreibung entspricht. Ein Gottesbeweis ist erst zu verstehen, wenn er auf seine letzten Voraussetzungen zurückgeht.

In einer gewissen Entsprechung dazu, daß ein Gottesbeweis nur geführt wird, um die bereits bestehende Überzeugung von der Existenz Gottes reflex zu begründen, ist das System des *dialektischen Materialismus* ein Versuch, umgekehrt für die Leugnung des Daseins Gottes nachträglich eine objektive Begründung zu finden. Allerdings erweist sich das dabei vorausgesetzte Gottesbild bei genauem Zusehen als eine nahezu vollständige Zusammenfassung von all dem, was man sich tatsächlich nicht unter Gott vorstellen darf. Der eigentliche Grund für den humanistischen Atheismus des Diamat ist die Befürchtung, im Maße einer behaupteten Abhängigkeit von Gott müsse der Mensch seine Selbständigkeit und Eigenwürde verlieren.

Der Diamat verfällt dem tragischen Irrtum, dieses rationalistisch-obergläubische Gottesbild, gegen das seine Argumente weitgehend zu treffen, für das Gottesbild des christlichen Glaubens zu halten. Nach dem christlichen Gottesbild steht die Abhängigkeit von Gott nicht im Gegensatz zur Selbständigkeit des Geschöpfes, sondern konstituiert diese überhaupt erst. Gerade weil es ganz und gar aufgeht in Relation auf den absoluten Schöpfer, ist das Geschöpf selbst relativ absolut.

Allzu naive „Gottesbeweise“ geben allerdings dem Diamat Anlaß zu einer solchen Verwechslung. Eine falsche Begründung für das christliche Gottesbild wird immer dieses selbst verfälschen und in Mißkredit bringen. Dies geschieht vor allem, wenn man in volkstümlichen Darstellungen die Existenz Gottes unbesehen auf die gleiche Weise und mit den gleichen Prinzipien glaubt beweisen zu können, mit denen man sonst auch auf innerweltliche Ursachen schließt, etwa von der Uhr auf den Uhrmacher oder vom Rauch auf das Feuer. An solchen Vergleichen ist allenfalls richtig, daß auch ein Gottesbeweis die Anstrengung des Denkens erfordert; die anzuwendenden Denkgesetze sind von ganz anderer Art.

Sein Hauptargument gegen das von ihm vorausgesetzte falsche Gottesbild sieht der Diamat in den unleugbar dialektischen Eigenschaften der Wirklichkeit unserer Erfahrung. Die gleichen Gründe, die man gegen eine falsche Gottesvorstellung geltend machen kann, sind möglicherweise bereits die Gründe, die für das wahre Gottesbild sprechen. Wir hoffen, zeigen zu können, daß Dialektik in einem tieferen Verständnis zum christlichen Gottesbild führt.

Unsere Überlegungen folgen zunächst der absteigenden Fragerichtung und suchen über die traditionellen Gottesbeweise zurück nach deren letzter Begründung. Im zweiten Teil soll gezeigt werden, daß dem so erreichten Ausgangspunkt nicht nur in der aristotelisch-scholastischen Akt-Potenz-Lehre, sondern sogar innerhalb des Systems des dialektischen Materialismus, insofern dieser Erfahrungswissenschaft sein will, eine reale Problematik entspricht, die nur durch einen Gottesbeweis gelöst werden kann. Dies untersuchen wir im dritten Teil für die Dialektik des endlichen Seins.

I

Das metaphysische Kausalitätsprinzip und seine Begründung

In den traditionellen Gottesbeweisen wird die Existenz Gottes mit Hilfe des metaphysischen Kausalitätsprinzips erschlossen. Dieses drückt die Notwendigkeit aus, „wonach jedes endliche und kontingente Seiende zu seiner Existenz einer Ursache und genauerhin des absoluten Seins als seiner Ursache bedarf“². Es unterliegt keinem Zweifel, daß unter Voraussetzung eines solchen Prinzips tatsächlich auf die Existenz Gottes geschlossen werden kann. Die ganze Schwierigkeit eines Gottesbeweises liegt nur in der Einsicht in dieses metaphysische Kausalitätsprinzip selbst.

Nach dem christlichen Gottesbild ist *Gott allein Schöpfer*, und jede Wirklichkeit unserer Erfahrung ist von ihm aus dem Nichts erschaffen. Es würde diesem Gottesbild zutiefst widersprechen, wenn man sich die Abhängigkeit von Gott als eine Kette von Ursachen denkt, von denen eine jede ihre jeweilige Wirkung bereits ganz und gar erklärte und nur selbst wiederum einer Erklärung bedürfte, bis man endlich einmal auf eine „erste“ Ursache stößt³. Gott ist nicht

² Vgl. LexThKir² VI, Sp. 98, Art. „Kausalitätsprinzip“ (E. Coreth).

³ Leider schließt die „via secunda“ des hl. Thomas (S. th. I, q. 2, a. 3) ein solches Mißverständnis nicht auch im Wortlaut ausdrücklich aus; Thomas ist jedoch selbstverständlich davon überzeugt, daß kein Geschöpf ein anderes aus dem Nichts schaffen kann (S. th. I, q. 45, a. 5). Im Rahmen der innerweltlichen Ursachen ist ein „regressus in infinitum“ nur insofern unmöglich, als *damit allein* eben noch nichts erklärt ist. Ohne eine transzendente Ursache läßt sich nicht auskommen, selbst wenn man beliebig oder sogar unendlich viele innerweltliche Ursachen annimmt.

erstes Glied einer Ursachenkette, sondern Ursache schlechthin, die mit keiner innerweltlichen Ursachenkette zu einem Ganzen zusammengezählt werden kann. Der wechselseitige Zusammenhang zwischen innerweltlichen Ursachen und Wirkungen liegt auf einer ganz anderen Ebene als die einseitige, unmittelbare Abhängigkeit aller dieser Wirklichkeiten von Gott. Innerweltliche Ursachen sind nicht „Zwischenursachen“ zwischen Gott und Geschöpf; denn für die Tatsache, daß sich etwas vom Nichts unterscheidet, ist unmittelbar nur seine Abhängigkeit von Gott die Erklärung.

Erst unter Voraussetzung einer solchen unmittelbaren Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott ist es möglich, daß dieses darüber hinaus durch seinen Bezug auf andere Geschöpfe auch noch einmal mittelbar von Gott abhängt. Ein solcher Bezug auf andere Geschöpfe wird mit dem *physischen* Kausalitätsprinzip erschlossen, demzufolge jedes empirische Phänomen normalerweise durch andere empirische Phänomene bedingt ist. Das physische Kausalitätsprinzip situiert ein Geschaffenes in seinem ebenfalls geschaffenen Kontext. Der Aufweis eines gesetzmäßigen Zusammenhangs der Geschöpfe untereinander ist nur ein weiterer Ausgangspunkt für einen Gottesbeweis: es handelt sich in metaphysischer Betrachtung noch nicht um eine Erklärung der Welt, sondern nur um eine ausführlichere Beschreibung all dessen, was erst noch erklärt werden muß.

Für die metaphysische Frage nach der Existenz Gottes ist es deshalb ziemlich belanglos, ob die Reihe der innerweltlichen Ursachen endlich oder unendlich ist, ob eine innerweltliche Ursachenkette also mit einem ersten Glied beginnt oder ob sich ähnlich wie in einer geometrischen Reihe, die das Glied 1 umfaßt und deren einzelne Glieder jeweils durch Verdopplung des vorausgehenden entstehen sollen (. . . $\frac{1}{4}$, $\frac{1}{2}$, 1, 2, 4 . . .), kein erstes Glied angeben läßt. Ob endlich oder nicht, in jedem Falle ist eine innerweltliche Ursachenkette als ganze und auch unmittelbar jedes ihrer Glieder nach dem metaphysischen Kausalitätsprinzip auf die Existenz Gottes angewiesen⁴.

Wenn sich somit das metaphysische Kausalitätsprinzip vom physischen Kausalitätsprinzip grundlegend unterscheidet, dann bedeutet dies mit anderen Worten, daß es, seinem adäquaten Sinngehalt nach, *überhaupt nur im Gottesbeweis vorkommt*. Es empfiehlt sich, das metaphysische Kausalitätsprinzip von vornherein dementsprechend

⁴ Wenn theologisch ein „Anfang“ der Welt angenommen werden muß, so bedeutet dies zumindest, daß auch die Zeitlichkeit selbst Gottes Geschöpf ist. Aus dem Dogma folgt aber nicht, daß ein solcher Anfang ohne weiteres auch mit den physikalischen Methoden der Zeitmessung bestimmt werden kann. Ein im geisteswissenschaftlichen Sinn „geschichtlicher“ Anfang ist ohnehin Privileg der geschaffenen Personen. — Zur Frage der philosophischen Erkennbarkeit eines zeitlichen Anfangs der Welt vgl. W. Brugger, *Theologia Naturalis* (Barcelona 1964), nn. 203—219.

richtig zu formulieren: „*Kontingent Seiendes bedarf als solches einer nicht-kontingenten Ursache.*“

Um so dringender stellt sich die Frage nach der Einsicht in dieses Prinzip. Wenn das metaphysische Kausalitätsprinzip nicht aus der Erfahrung innerweltlicher Kausalität als bekannt vorausgesetzt werden kann, so ist es doch auch nicht unmittelbar einsichtig. Der Begriffsvergleich von Subjekt und Prädikat erweist zwar, daß es sich um ein *synthetisches* Prinzip handelt, d. h., der Inhalt des Prädikats („einer nicht-kontingenten Ursache bedürftend“) ist von dem des Subjekts („kontingent Seiendes“) begrifflich verschieden und fügt ihm ein neues Merkmal hinzu. Im Subjekt des metaphysischen Kausalitätsprinzips wird ein Seiendes in sich selbst betrachtet, während im Prädikat von ihm die Relation auf ein anderes ausgesagt wird. Es ist nicht möglich, durch bloßen Begriffsvergleich mehr einzusehen als eben die Tatsache, daß es sich nicht um ein analytisches Prinzip handelt. Das Subjekt ist analytisch im Prädikat enthalten, aber nicht das Prädikat im Subjekt. Deshalb läßt sich die Berechtigung der Synthese nicht durch bloßen Begriffsvergleich zeigen. Was nützte auch die abstrakte Einsicht in die Gültigkeit eines Prinzips, wenn nicht gleichzeitig aufscheint, warum das Prinzip mit Notwendigkeit angewandt wird? Abstrakte Prinzipien könnte man, selbst wenn sie objektiv gültig sein sollten, auf sich beruhen lassen und sich mit der bloßen Feststellung empirischer Tatsachen und ihrer innerweltlichen Zusammenhänge begnügen. Ein Gottesbeweis kann nur dann überzeugen, wenn er die *Lösung eines Problems* ist, dem man von vornherein überhaupt nicht ausweichen kann. Ursprünglich handelt es sich im Gottesbeweis nicht um einen Syllogismus, sondern um eine Frage-Antwort-Struktur.

Es ist nur wenig gewonnen, wenn man das metaphysische Kausalitätsprinzip auf das *metaphysische Prinzip vom zureichenden Grunde* zurückführt. Wenn jedes Seiende einen Grund haben muß, dann folgt natürlich, daß ein kontingent Seiendes, das seinen Grund nicht in sich selbst hat, ihn in einem anderen, nicht-kontingent Seienden hat. Aber warum muß ein Seiendes überhaupt einen „Grund“ haben? In dieser Aussage liegt die ganze Synthese. Wie kommt man zu diesem Begriff, und was ist damit gemeint? Was bedeutet es, wenn etwas „durch“ einen Grund erklärt werden muß? Was ist eine „Erklärung“? Wann und warum muß überhaupt nach einer Erklärung gefragt werden? Was bedeutet es speziell, daß das Kontingente seinen Grund „nicht in sich selbst“ hat?

Da wir in diesem ersten Teil unserer Untersuchung der absteigenden Fragerichtung folgen und deshalb immer schon das Ergebnis vor

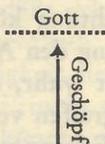
Augen haben, zu dem uns ein Gottesbeweis hinführen soll, wissen wir von vornherein, daß mit dem „Grund“ und der „Erklärung“ der Welt deren vollständige *Abhängigkeit von Gott* gemeint sein muß. Etwas metaphysisch zu begründen bedeutet: es in jeder Hinsicht auf Gott zurückzuführen. Nach dem christlichen Gottesbild unterscheidet sich alles in unserer Erfahrungswelt einzig und allein dadurch vom Nichts, wodurch es von Gott abhängig ist. Jeder Aspekt an den Seienden unserer Erfahrung ist letzten Endes ein Hinweis auf Gott. Man würde das vom Glauben vorausgesetzte Gottesbild gänzlich verfehlen, wenn man meint, die Abhängigkeit von Gott käme nur als ein weiterer Aspekt zu anderen hinzu, die bereits problemlos gedacht werden könnten, wenn man noch von Gott abstrahiert. Gerade das Eigensein des Geschöpfes ist die Abhängigkeit des Geschöpfes von Gott. Ohne Zurückführung auf Gott läßt sich nichts an der Wirklichkeit unserer Erfahrung begreifen.

Bei unaufmerksamer Betrachtung könnte eine solche (im übrigen noch zu beweisende) Feststellung den Anschein der Vermessenheit erwecken. Ist es denn überhaupt wahr, daß unsere Vernunft über die Welt hinaus auch Gott zu umgreifen vermag? Wer die Welt aus Gott begründet, scheint in seinem Erkennen den bloß geschöpflichen Bereich hinter sich lassen und gleichsam von einer höchsten Warte aus Gott selbst „in den Griff bekommen“ zu wollen. Vor einem solchen Mißverständnis des Gottesbeweises, das der vom Glauben vorausgesetzten absoluten Unbegreiflichkeit Gottes widerspricht, ist unbedingt zu warnen. Unsere Formulierung erhebt nicht diesen Anspruch, sondern weist ihn zurück. Die Welt mit Gott zu begründen, bedeutet nicht einen positiven Schluß von der Welt auf *Gott in sich selbst*, sondern nur darauf, daß *die Welt von ihm abhängig* ist. Die Abhängigkeit von Gott ist von ihm selbst völlig verschieden und weist nur auf ihn hin. Philosophische Gotteserkenntnis ist nur eine auf Gott hinweisende Erkenntnis, die ihn keineswegs zu begreifen vermag. Gott wird nur insofern erkannt, als die Welt von ihm abhängig ist. Es kann sich nicht darum handeln, zwischen Gott und Welt als zwei im voraus bekannten Größen nachträglich eine Relation aufzustellen: das Worauf der Abhängigkeitsrelation kann überhaupt nur aus dieser Relation selbst erkannt werden. In sich bleibt Gott absolutes und unbegreifliches Geheimnis. Wenn sich die Welt von Gott gerade durch ihre Abhängigkeit von ihm unterscheidet, dann unterscheidet sich Gott von der Welt nur durch sich selber, in einer Weise also, von der wir keinen positiven Begriff bilden können. Durch ihre vollständige Abhängigkeit von ihm ist die Welt Gott ähnlich und unähnlich zugleich; Gott seinerseits ist nicht abhängig von der Welt und

nicht auf sie bezogen, und deshalb ist *er* der Welt auch in keiner Weise ähnlich⁵.

Wenn die Welt durch diese vollständige Abhängigkeit von Gott „erklärt“ werden soll, dann ist, wenn wir weiter der absteigenden Fragerichtung folgen, zunächst zu untersuchen, was denn dadurch überhaupt zu ihrer eventuellen „Erklärung“ beigetragen würde. Erst danach fragen wir, wann und unter welchen Bedingungen eine solche „Erklärung“ auch tatsächlich notwendig wird.

Die Aussage, daß etwas ganz und gar von Gott abhängig sei, enthält *in ursprünglicher Einheit zwei verschiedene Aspekte*. Die vollständige Abhängigkeit des Geschaffenen von Gott besagt nämlich als solche *Verschiedenheit von Gott*, die allein durch *Bezogenheit auf Gott* konstituiert ist. Bildlich läßt sich dieser Sachverhalt in einem Pfeil darstellen, der zugleich auf sein Worauf hinweist und sich von diesem unterscheidet.



In der Abhängigkeit des Geschaffenen von Gott sind die beiden genannten Aspekte *in ursprünglicher Einheit* gegeben: hier schließen sie jeweils einer den anderen ein. Es handelt sich um eine Bezogenheit, die sich, wenn sie besteht, notwendig von ihrem Worauf unterscheidet. Umgekehrt ist das Abhängige gerade in seiner Verschiedenheit von dem Worauf seiner Abhängigkeit notwendig auf dieses bezogen.

Daß sich die beiden Aspekte voneinander *unterscheiden*, erhellt daraus, daß Verschiedenheit an sich auch ohne Bezogenheit und Bezogenheit ohne Verschiedenheit möglich ist. Bezogenheit ohne Verschiedenheit wäre Relation eines Seienden nicht auf ein anderes, sondern auf sich selbst; es würde sich nicht um Abhängigkeit, sondern um reinen Selbstbesitz und Selbstbestimmung handeln⁶. Verschiedenheit ohne Bezogenheit muß, wie schon erwähnt, von Gott gegenüber der Welt ausgesagt werden; man würde sonst leugnen, daß Gott ab-

⁵ Vgl. die bedeutsame Formulierung des IV. Laterankonzils, Denz † 432, * 806: „inter creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“.

⁶ Relation einer Wirklichkeit auf sich selbst ist in der Erfahrung des Selbstbewußtseins gegeben; dieses ist als Bewußtsein von etwas Realem auf einen realen Terminus hin konstituiert und deshalb als reale Relation zu bezeichnen. — Der Begriff einer substantiellen (transzendentalen) Relation einer Geistnatur auf sich selbst gehört zur Definition der Person. Eine geschaffene Person ist aber gerade in ihrer so begründeten Fähigkeit zur Selbstbestimmung noch einmal als ganze auf Gott bezogen.

solutes Geheimnis ist. Sonst kann Verschiedenheit ohne jede Bezogenheit allerdings nur noch von „nichts“ ausgesagt werden, d. h. überhaupt nicht. Denn alles, was sich positiv von Gott unterscheidet, bezieht sich auf ihn.

Daß in einer Abhängigkeitsrelation die beiden Aspekte gerade in ihrer Unterscheidung ursprünglich geeint sind, liegt daran, daß eine *Relation auf ein anderes*, in der etwas vollkommen aufgeht, bereits zwischen sich und ihrem Worauf unterscheidet und doch ohne ihr Worauf nicht gedacht werden kann. Sie ist zu gleicher Zeit *nur Relation auf ein anderes*, deshalb diesem anderen ähnlich, und sie ist *nur Relation auf ein anderes*, ohne also mit diesem anderen identisch zu sein: deshalb ist sie diesem anderen zugleich unähnlich. Was in sich selbst nur Relation auf ein anderes ist, ist aber in seinem eigenen Sein ganz und gar von diesem anderen bestimmt. Sein Bezogensein kommt zu seinem Sein nicht hinzu, sondern konstituiert dieses überhaupt erst⁷.

Die beiden genannten Aspekte: Bezogenheit in Verschiedenheit, sind bereits alles, was die Behauptung, daß etwas ganz und gar von Gott abhängig sei, zu seiner eventuellen „Erklärung“ beitragen würde. Nur scheinbar wäre diese Erklärung schlechterdings die gleiche für alle Wirklichkeiten unserer Welt, mögen sie sich auch voneinander unterscheiden wie ein Staubkorn von der Sonne, wie eine Blume von einem Hund oder wie ein Mensch von einem anderen Menschen. Das Worauf von ihrer aller Abhängigkeit ist tatsächlich immer nur Gott, ein und derselbe. Aber das Maß ihrer Bezogenheit auf Gott ist jedesmal völlig verschieden: es läßt sich ablesen an dem Maß, in dem jedes Ding selbst ist und sich vom Nichts unterscheidet.

Nun lautet die entscheidende Frage: Warum ist eine solche „Erklärung“ für die Wirklichkeit unserer Erfahrung unumgänglich? Warum ist die Welt unter allen Umständen durch eine Abhängigkeit von Gott zu begründen? Warum ist es unmöglich, nicht nach einer solchen Erklärung zu suchen? Das Gelingen eines Gottesbeweises hängt von der Antwort auf diese Frage ab. Die Antwort nicht nur implizit, sondern ausdrücklich zu geben ist das eigentliche Anliegen

⁷ Die von A. D. Sertillanges, *L'idée de Création* (Paris 1945) S. 46 f., vertretene Auffassung, daß die Relation des Geschaffenen auf Gott die Existenz des Geschöpfes ontologisch voraussetzt, dürfte sich selbst widerlegen: „Pour que la créature soit en rapport avec Dieu il faut d'abord qu'elle existe. Si c'est ce rapport qui est la création, la création vient donc dans l'ordre de l'être après la créature. C'est le monde renversé, vraiment.“ In Wirklichkeit konstituiert die Abhängigkeit von Gott das Geschöpf so, daß sie dieses selbst ist. Das haben aus der Schöpfungs-metaphysik des Thomas aufgezeigt: E. Gilson, A. Hayen u.a.; und, Gilson folgend, sehr ansprechend J. Pieper, *Hinführung zu Thomas von Aquin* (München 1959), z. B. S. 180 f.

unserer ganzen Untersuchung. Es geht um das oft nur stillschweigend vorausgesetzte Fundament der traditionellen Gottesbeweise.

Die „Erklärung“ der Wirklichkeit unserer Erfahrung durch ihre vollständige Abhängigkeit von Gott muß die Antwort auf ein *Problem* sein, von dem man unmöglich absehen kann und das nur so gelöst wird. Jede unmittelbare Beschreibung unserer Erfahrung muß durch dieses Problem so in Frage gestellt sein, daß sie bei Leugnung der Möglichkeit einer Lösung in sich selbst völlig unverständlich würde und nicht mehr ernst genommen werden könnte, weil sie offenbar falsch ist.

In der Metaphysik ist eine Aussage dann unverständlich und offenbar falsch, wenn sie einen *kontradiktorischen Widerspruch* behauptet. Es ist ja unmöglich, ernstlich zu meinen, daß eine Aussage stimmt und doch genau in dem Sinn, in dem sie der Wirklichkeit entspricht, zugleich falsch ist⁸. Selbst wer dies zu leugnen versuchte, würde damit nur zugeben, daß seine Leugnung nicht nur wahr, sondern im gleichen Sinne auch falsch ist, so daß er dafür nicht einstehen kann. Deshalb steht von vornherein fest, daß eine kontradiktorisch widersprüchliche Aussage falsch ist und der Wirklichkeit in keiner Weise entspricht. Eine andere Unmöglichkeit als die des kontradiktorischen Widerspruchs gibt es letzten Endes in der Metaphysik nicht.

Der Ausgangspunkt für einen Gottesbeweis muß also das Problem sein, *wie* eine Beschreibung einer Erfahrungswirklichkeit von einem kontradiktorischen Widerspruch unterschieden werden kann. Ein solches Problem entsteht immer dann, wenn unumgänglich *ein Sachverhalt zugleich mit seiner eigenen Negation* ausgesagt werden muß, so daß keine der beiden Feststellungen unterdrückt werden kann. Nehmen wir an, es müßte ausgesagt werden, daß ein Seiendes sowohl notwendig als auch nicht-notwendig ist. Eine solche Aussage wäre solange nicht von einem kontradiktorischen Widerspruch zu unterscheiden, als nicht für das *Zugleich-Bestehen* des Sachverhaltes mit seiner eigenen Negation wenigstens implizit *zwei verschiedene Hinsichten* angegeben werden, die *ursprünglich geeint* sind.

⁸ Dieser Sachverhalt ist so selbstverständlich, daß die meisten Menschen ihn nie in ihrem Leben ausdrücklich formulieren. In der Formulierung handelt es sich um das logische Nichtwiderspruchsprinzip, das seinerseits im ontischen Ausschluß eines Widerspruchs begründet ist. Dieser wird in jeder Wirklichkeitserkenntnis miteingesehen. Wo überhaupt eine Wirklichkeit erkannt wird, ist mitverstanden, was von Wirklichkeit überhaupt gilt: „Ein Seiendes kann nicht, insofern es ist, unter der gleichen Rücksicht zugleich auch nicht sein.“ Die Reduplikation des Subjektes („ein Seiendes, insofern es ist“) deutet an, daß der konkrete Inhalt des Prinzips an der jeweiligen konkreten Erfahrung immer neu abgelesen werden muß; das bestimmte Maß, in dem ein Seiendes ist, kann nicht a priori deduziert werden. Begrifflich ist auch das Nichtwiderspruchsprinzip synthetisch, da es über bloß faktisches Bestehen hinaus eine Notwendigkeit aussagt.

Es ist nämlich gleichermaßen unmöglich, daß ein Sachverhalt zugleich mit seiner eigenen Negation unter ganz der gleichen Hinsicht ohne jede Unterscheidung oder aber unter völlig verschiedenen Hinsichten bestehe. Im ersten Fall könnte kein *Gegensatz* zwischen dem Sachverhalt und seiner Negation bestehen, im zweiten Fall würde von einem *Zugleich* der Gegensätze keine Rede mehr sein.

Wenn das *Zugleich*-Bestehen eines Sachverhaltes mit seiner eigenen Negation notwendig behauptet werden muß, dann ist deshalb in einer solchen Behauptung von vornherein impliziert, daß es dafür zwei verschiedene Hinsichten gibt, die so ursprünglich geeint sind, daß sie nicht wiederum das Problem stellen, wie man sie von einem kontradiktorischen Widerspruch unterscheiden könne. Es muß dann aber auch möglich sein, diese verschiedenen Hinsichten ausdrücklich zu nennen. In der Suche danach besteht der Fortschritt des Denkens.

Nun haben wir bereits gesehen, daß das metaphysische Kausalitätsprinzip nichts anderes als gerade die Angabe von zwei verschiedenen Hinsichten (Bezogenheit auf Gott in Verschiedenheit von ihm) besagt, die in dem Begriff der Abhängigkeit von Gott ursprünglich und problemlos geeint sind. Soll die Angabe solcher Hinsichten möglich und notwendig sein, dann muß ihr in unserer Erfahrung ein *Zugleich*-Bestehen von Sachverhalten mit ihrer eigenen Negation entsprechen, das sich erst so ausdrücklich von einem kontradiktorischen Widerspruch unterscheiden läßt.

Dies würde bedeuten, daß die Frage nach der „Erklärung“ eines Seienden überhaupt nur gestellt werden kann, dann aber auch gestellt werden muß, wenn anderenfalls bereits die bloße Beschreibung des betreffenden Seienden von einem kontradiktorischen Widerspruch und damit von einer falschen Aussage, die zudem völlig unverständlich ist, nicht abzuheben wäre⁹. Die Beschreibung einer beliebigen Wirklichkeit unserer Erfahrung müßte, damit sie einer „Erklärung“ bedürfe und so zum Ausgangspunkt eines Gottesbeweises werden kann, von sich selbst her unumgänglich das Problem stellen, wieso sie nicht widersprüchlich sei.

Es gilt nunmehr zu zeigen, daß ein solches Problem als Voraus-

⁹ Nach W. Brugger, a. a. O., n. 150, besagt daher das recht verstandene metaphysische Prinzip vom zureichenden Grunde, daß ein Seiendes als solches alles das haben muß, ohne was es unmöglich, d. h. widersprüchlich wäre (vgl. J. Maréchal, *Le Point de Départ de la Métaphysique*, Brüssel 1949, cah. V, S. 566). Damit ist natürlich das, was konkret ein Seiendes notwendig hat, um nicht widersprüchlich zu sein, noch nicht ausdrücklich genannt; um diese Frage zu beantworten, ist eine Analyse der betreffenden Wirklichkeit selbst erforderlich. Das Nichtwiderspruchsprinzip ist dabei die Regel, nach der die Analyse zu erfolgen hat. Daß unsere Erfahrungswelt von Gott abhängt, darf nicht vorausgesetzt werden, sondern ist ursprünglich daraus nachzuweisen, daß sonst an irgendeiner Stelle in der Beschreibung der Erfahrungswirklichkeit ein kontradiktorischer Widerspruch ausgesagt werden müßte.

setzung eines Gottesbeweises tatsächlich besteht. „Problem“ im strengen Sinn bedeutet, daß nach einer Lösung gesucht werden *muß*.

II

Das Problem der Dialektik

Jede Wirklichkeit unserer Erfahrung ist innerlich *endlich* und besagt damit ein Zugleich von Sein und Nicht-Sein. Sein und Nicht-Sein des endlichen Seienden sind nicht zwei voneinander deutlich abgetrennte Bereiche, denn das Sein des endlichen Seienden ist in sich selbst endlich und damit von Nicht-Sein durchdrungen. In diesem (nicht unbedingt quantitativen, sondern) metaphysischen Sinn ist auch die Welt als ganze endlich, d. h. ein Zugleich von Sein und Nicht-Sein, weil alle ihre Teile so konstituiert sind.

Alle Wirklichkeiten unserer Erfahrung sind in ständiger *Veränderung* begriffen. Wo sich etwas verändert, bleibt es sich wenigstens in bestimmter Hinsicht auch gleich, denn sonst würde es sich von vornherein nur um zwei verschiedene Seiende handeln. Andere Hinsichten sind jeweils verschieden. Aber damit hört auch das Gleichbleibende auf, nur ein „starres Wirklichkeitsklötzchen“ zu sein. Durch seinen eigenen, ihm innerlichen Bezug auf je Verschiedenes nimmt das Gleichbleibende selbst jeweils an der Veränderung teil. Es bleibt sich gleich und verändert sich doch.

Über die vielen *einzelnen* Dinge sind allgemeine Aussagen möglich. Sowohl Peter als auch Paul sind ein Mensch. Einzelnes ist Allgemeines, und das Allgemeine ist jeweils vereinzelt. Zugleich ist aber das Einzelne als solches nicht das Allgemeine, und das Allgemeine als solches ist nicht einzeln.

Wegen ihrer Endlichkeit, Veränderung und Vereinzelung kommt den Wirklichkeiten unserer Welt keine unbedingte Notwendigkeit zu: sie sind nicht notwendig in jeder Hinsicht. Was nicht in jeder Hinsicht notwendig ist, kann auch gar nicht in jeder Hinsicht notwendig sein: es ist *notwendigerweise* nicht in jeder Hinsicht notwendig. Das Kontingente ist also, gerade insofern es kontingent, d. h. nicht-notwendig ist, notwendig kontingent und kann nicht zugleich nicht-kontingent sein. Aber gerade damit besagt Kontingenz Notwendigkeit und Nicht-Notwendigkeit im Zugleich¹⁰.

¹⁰ Vgl. S. th. I, q. 86, a. 3 c: „Respondeo dicendum, quod contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo secundum quod contingentia sunt; alio modo secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur; *nihil enim est adeo contingens, quin in se aliquid necessarium habeat*; sicut hoc ipsum quod est Socratem currere, in se quidem contingens est; sed habitudo cursus ad motum est necessaria; necessarium enim est Socratem moveri, si currit.“ Nach der scholastischen Analogielehre lassen sich innerhalb des Kontingenten Notwendigkeit und Nicht-Notwendigkeit niemals vollkommen voneinander unterscheiden. Im dialektischen Materialismus finden wir

Wenn ein Mensch danach *fragt*, was Wirklichkeit ist, dann weiß er offenbar, wonach er fragt; sonst würde er nicht einmal seine eigene Frage begreifen. Dennoch fragt er gerade deshalb, weil er das, wonach er fragt, eben noch nicht weiß. So ist die Frage als der Grundakt menschlicher Erkenntnis Wissen und Nicht-Wissen zugleich.

So könnten wir mit jeder beliebigen Aussage über eine Wirklichkeit unserer Erfahrung beginnen: Überall stoßen wir auf die gleiche Dialektik von Sein und Nicht-Sein, Identität und Nicht-Identität, Einheit und Vielheit, Notwendigkeit und Nicht-Notwendigkeit usw. So entgegengesetzte Weltanschauungen wie die scholastische Philosophie und der dialektische Materialismus anerkennen diesen Erfahrungsbefund und bauen darauf auf. Das Zugleich von Gegensätzen in der Erfahrung ist so evident, daß man es gewöhnlich überhaupt als selbstverständlich hinnimmt und kaum darüber nachdenkt. Von vornherein steht fest, daß es sich nie um einen kontradiktorischen Widerspruch handelt, sondern daß für das Zugleich von Sein und Nicht-Sein und aller anderen Gegensätze immer die Einheit verschiedener Hinsichten besteht. Ein Gottesbeweis bedeutet dann nur noch, daß diese verschiedenen Hinsichten in ihrer Einheit, wodurch sich Dialektik von kontradiktorisch widersprüchlichem Unsinn unterscheidet, nicht nur ungenannt vorausgesetzt, sondern ausdrücklich zur Sprache gebracht werden.

Auf den ersten Blick könnte es allerdings scheinen, daß gerade die scholastische Philosophie das Problem der Dialektik auch ohne Gottesbeweis zu lösen vermag. Ist nicht mit der *Unterscheidung von Akt und Potenz* bereits jeder Anschein eines Widerspruchs in den Gegebenheiten unserer Erfahrung beseitigt? Das endlich Seiende ist auf Grund seines Seinsaktes, und es ist endlich durch sein Wesen. Veränderung gründet in der Unterscheidung zwischen sich selbst gleichbleibender Substanz und den ständig wechselnden Akzidentia. Die Vereinzelnung des Allgemeinen läßt sich von einem Widerspruch abheben durch die Unterscheidung von Materie und Form. Da auf diese Weise jeweils zwei verschiedene Hinsichten für das Zugleich von Sein und Nicht-Sein, Identität und Nicht-Identität, Einzelem und Allgemeinem angegeben werden können, möchte es sogar scheinen, daß überhaupt von wirklicher Dialektik im Erfahrungsbefund keine Rede mehr ist.

Daß dieser Schein trügt, beweist die jahrhundertealte Diskussion zwischen Suarezianern und Thomisten über die Frage, ob der Akt

eine ähnliche Feststellung bei W. I. Lenin, Zur Frage der Dialektik, in: Marx, Engels, Marxismus (Moskau 1947), S. 248 f.: „Für die objektive Dialektik ist auch *im Relativen Absolutes* enthalten. Für den Subjektivismus und die Sophistik ist das Relative nur relativ und schließt das Absolute aus.“ Tatsächlich ist die Wirklichkeit unserer Erfahrung relativ absolut. Dies nur, weil sie Geschöpf ist.

in sich oder nur durch die Potenz begrenzt sei, so daß er aus sich unbegrenzt ist.

Die beiden Schulen werfen einander Widerspruch vor. Die Suarezianer sagen, daß ein Akt, der als solcher unbegrenzt ist, durch nichts mehr begrenzt werden kann. Die Thomisten erwidern, daß ein Akt, der sich selbst begrenzt, sich als Akt selbst aufheben würde.

Ein Ausweg aus diesem Dilemma ist nur möglich, wenn man sich mit der bloßen Unterscheidung von Akt und Potenz nicht begnügt. Akt und Potenz unterscheiden sich nicht nur voneinander, sondern gehören zusammen. Der Akt ist der Akt gerade dieser Potenz, und die Potenz ist die Potenz dieses Aktes, d. h., beide sind *transzendental aufeinander bezogen*¹¹. Die thomistische These, daß der Akt durch die Potenz begrenzt werde, besagt dann in genauerer Ausdrucksweise, daß der Akt nicht deshalb, weil er Akt ist, begrenzt wird, sondern weil transzendental bezogen auf die Potenz. Die suarezianische These, nach der der Akt in sich selbst begrenzt ist, trägt der Tatsache Rechnung, daß der Akt selbst diese transzendente Bezogenheit ist. Somit ist der Akt „in sich“, aber nicht „aus sich“ begrenzt, d. h., er setzt nicht als Akt seine eigene Begrenzung, sondern nur, insofern er zugleich Bezogenheit auf die Potenz ist. Umgekehrt ist auch die Potenz zwar „in sich“, aber nicht „aus sich“ aktuiert, sondern nur, weil sie zugleich Bezogenheit auf den Akt ist. Aber gerade mit diesen Unterscheidungen, mit denen sich das umstrittene Problem endlich einer Lösung zu nähern scheint, stellt sich die ganze Schwierigkeit in ihrer bisher schärfsten Formulierung. Der Akt ist einerseits mit seiner Bezogenheit auf die Potenz real identisch, da es sich um eine transzendente Bezogenheit handelt¹². Andererseits kann er aber in dieser Bezogenheit nicht völlig aufgehen: insofern der Terminus seiner Bezogenheit durch ein negatives Element konstituiert ist, bringt er eine Nicht-Bezogenheit mit sich¹³. Das vorkonkrete metaphysische Ansichsein des Aktes und sein konkretes Bezogensein auf die Potenz sind voneinander zu unterscheiden, obwohl hier keine Zusammensetzung mehr vorliegt. Umgekehrt wird die Potenz durch ihre Bezogenheit auf den Akt in einer Weise aktuiert, daß sie nicht mehr nur reine Potenz ist. Es ist aber ebenfalls nicht möglich, innerhalb der Potenz von

¹¹ Vgl. die Analyse des endlichen Seins bei W. Brugger, a. a. O., nn. 53—58.

¹² Sich statt einer transzendentalen Bezogenheit mit einer prädikamentalen, d. h. vom Akt real verschiedenen Relation zufriedenzugeben, ist deshalb nicht möglich, weil der Akt auch dann noch wenigstens auf diese prädikamentale Relation transzendental bezogen sein müßte, da sie sonst nie als *seine eigene* Bezogenheit verstanden werden könnte.

¹³ Dieser Sachverhalt wird besonders deutlich bei der Bezogenheit der Substanz auf ihre ständig wechselnden Akzidentia: mit ihrem jeweiligen Terminus ist auch die Bezogenheit auf ihn jeweils verschieden. Die Substanz kann nicht vollkommen in einer Bezogenheit aufgehen, die sie gleich wieder verliert.

neuem eine reale Unterscheidung anzusetzen. Wenn man also die Analyse des Zugleich von Gegensätzen in unserer Erfahrung durch die Unterscheidung von Akt und Potenz in ihrer gegenseitigen Bezogenheit bis an diese Stelle geführt hat, ist das Problem, wie es sich von einem kontradiktorischen Widerspruch abhebt, noch längst nicht gelöst, sondern überhaupt erst endgültig gestellt.

Da der *dialektische Materialismus* ebenfalls auf die Erfahrung zurückgreifen will, ist von vornherein zu erwarten, daß auch in seiner Philosophie ein ähnliches Problem auftaucht: Wie ist Dialektik ohne kontradiktorischen Widerspruch möglich? Besonders seit der vom Philosophischen Institut der Akademie der Wissenschaften der UdSSR im Frühjahr 1958 einberufenen Konferenz zum „Problem des Widerspruchs im Lichte der modernen Wissenschaft und Praxis“ steht diese Frage im Mittelpunkt der Diskussion¹⁴. Es „werden in der sowjetischen Fachliteratur zwei verschiedene Interpretationsmöglichkeiten erörtert, deren eine (realistische oder absolute) auf der uneingeschränkten ontologischen Geltung des Widerspruchsprinzips zu beruhen scheint, während die andere (formalistische oder relative) das Kontradiktionsverbot nur ‚im Bereich rein logischer Operationen mit Gedanken‘ als verbindlich anerkennt“¹⁵.

Die Vertreter der ontologischen Geltung des Nichtwiderspruchsprinzips sind der Auffassung, daß eine kontradiktorisch widersprüchliche Aussage deshalb falsch ist, weil ein kontradiktorischer Widerspruch in der Wirklichkeit selbst unmöglich ist. Sie begründen ihre Auffassung damit, daß man anderenfalls jeden beliebigen, auch falschen und unsinnigen Satz streng logisch ableiten könnte¹⁶. Das Argument ist überzeugend.

Es wird dann allerdings mühsam, mit dem Erfahrungsbefund der Dialektik fertig zu werden. Läßt sich die *Einheit* von Gegensätzen mit

¹⁴ Vgl. H. Dahm, *Die Dialektik im Wandel der Sowjetphilosophie* (Köln 1963), S. 88—103; ferner N. Lobkowicz, *Das Widerspruchsprinzip in der neueren sowjetischen Philosophie* (Dordrecht 1959).

¹⁵ H. Dahm, a. a. O., S. 89. Die realistische Richtung wird vor allem von V. P. Rožin, V. I. Sviderski, K. Ajdukiewicz, A. Schaff und A. Kolman vertreten; zur formalistischen Richtung gehören J. Elez, P. V. Kopnin, A. V. Svinov.

¹⁶ Dieses Argument wird mit kaum zu übertreffender Deutlichkeit von G. Klaus, *Jesuiten — Gott — Materie* (Berlin 1958), S. 291, formuliert: „Nun zeigt aber schon die elementare Aussagenlogik, daß die Zulassung eines logischen Widerspruchs gestattet, jeden beliebigen, auch falschen oder unsinnigen Satz streng logisch abzuleiten, womit wir zum absoluten Sophismus kämen, eine Konsequenz, die gerade den Auffassungen des Marxismus völlig wesensfremd ist. Das bedeutet, daß wir an der absoluten Gültigkeit des Satzes vom ausgeschlossenen Widerspruch festhalten müssen.“ Nach Klaus sind die logischen Gesetze zwar nicht unmittelbar Seinsgesetze, „es liegen ihnen aber Seinsgesetze zugrunde. Das Seinsgesetz, das etwa dem erwähnten logischen Tatbestand [dem logischen Nichtwiderspruchsprinzip] zugrunde liegt, lautet: Ein Sachverhalt kann nicht mit dem von ihm zu gleicher Zeit und in derselben Beziehung verschiedenen Sachverhalt zusammen bestehen“ (S. 289 f.).

der bloßen Aussage beschreiben, „daß allen Dingen in *verschiedener* Beziehung und zu *verschiedenen* Zeiten gegensätzliche Eigenschaften zukommen“¹⁷? Wo bleibt das Zugleich der Gegensätze und ihre gegenseitige Durchdringung, wie sie in der Erfahrung unleugbar vorliegt? Besteht nicht die vielberufene „dialektische Identität“ gerade in einem solchen Zugleich?

Die formalistische Schule schlägt deshalb den umgekehrten Weg ein. Sie stellt fest, daß die in der Erfahrung unumgänglich gegebene Dialektik sich im Lichte des Nichtwiderspruchsprinzips keineswegs ohne weiteres auflösen läßt¹⁸. Wir glauben, daß auch diese Beobachtung der Wirklichkeit vollkommen entspricht.

Läßt sich aber das Problem dadurch beseitigen, daß man die Geltung des Nichtwiderspruchsprinzips für die Wirklichkeit leugnet? Damit würden die Formalisten die Dialektik, die festzuhalten ihr berechtigtes Anliegen ist, doch an einer entscheidenden Stelle wieder aufgeben: von einer Gegensatzeinheit von Sein und Erkennen, von dialektischer Logik könnte dann keine Rede mehr sein. Ein solcher Lösungsversuch richtet sich auch unmittelbar gegen sich selbst: wer die Geltung des Nichtwiderspruchsprinzips für die Wirklichkeit leugnet, gibt damit zu, daß es zugleich für die Wirklichkeit gilt: in der Wirklichkeit könnte ein Widerspruch zugleich möglich und auch unmöglich sein. Dies wäre dann auch nichts Unmögliches mehr.

Beide Richtungen im dialektischen Materialismus haben in ihrem Grundanliegen recht. Einerseits ist ein kontradiktorischer Widerspruch tatsächlich in der Wirklichkeit ausgeschlossen, andererseits ist der unausweichliche Erfahrungsbefund eines Zugleich von Gegensätzen, die einander durchdringen, im Lichte des Nichtwiderspruchsprinzips höchst problematisch. Der Diamat bleibt weiter vor die Aufgabe gestellt, in einer dialektischen Synthese endlich ganz zu sich selber zu kommen¹⁹. Eine solche Synthese ist, wie im dritten Teil gezeigt

¹⁷ G. Klaus, a. a. O., S. 292.

¹⁸ In „Grundlagen der marxistischen Philosophie“ nach der zweiten überarbeiteten und ergänzten russischen Ausgabe (Berlin 1964), S. 234, wird Dialektik folgendermaßen beschrieben: „Unter einem inneren Widerspruch ist ein solches Wechselverhältnis zwischen den gegensätzlichen Seiten eines Gegenstandes zu verstehen, bei dem diese einander voraussetzen, bedingen und gleichzeitig negieren, einander ausschließen. Im Rahmen des Ganzen kann die eine Seite des Widerspruchs nicht ohne die andere existieren. Gleichzeitig aber negieren die beiden Seiten einander infolge ihres gegensätzlichen Charakters.“ Das Werk vertritt deshalb die Auffassung der formalistischen Schule (vgl. S. 231).

¹⁹ Dabei bedarf vor allem der Materiebegriff einer dialektischen Klärung, um sich endgültig von dem des Vulgärmaterialismus zu unterscheiden. Es gibt im dialektischen Materialismus bekanntlich zwei verschiedene philosophische Definitionen der Materie, deren eine ungefähr dasselbe wie „objektive Realität“ im Gegensatz zu bloßer Vorstellung meint (vgl. W. I. Lenin, Materialismus und Empiriokritizismus. Kritische Bemerkungen über eine reaktionäre Philosophie, Moskau 1947, S. 276), während die andere von der Sinnenerkenntnis her bestimmt wird (vgl.

werden soll, nur möglich als ein Gottesbeweis, der aber von vornherein jede falsche Gottesvorstellung ausschließt und so alle berechtigten Anliegen des Diamat vollkommen wahr.

Es mag überraschend erscheinen, daß somit zwischen der „philosophia perennis“ und dem dialektischen Materialismus im Grundproblem (Wie ist der Erfahrungsbefund von einem kontradiktorischen Widerspruch zu unterscheiden?) eine tiefgehende Übereinstimmung besteht. Wie ist sie zu erklären? Das Denkschema des dialektischen Materialismus ist entstanden als Reaktion auf ein durch und durch rationalistisches Weltbild einer analogievergessenen Aufklärungsphilosophie. Für diese „Klötzchenmetaphysik“ lassen sich alle Gegensätze säuberlich scheiden, und die verschiedenen Seienden stehen einzeln und beziehungslos nebeneinander. Man ist letzten Endes nur mit „starrten, unveränderlichen Wesenheiten“ befaßt. Soweit in diesem Weltbild überhaupt an der Existenz Gottes festgehalten wird, wird dieser wie eine innerweltliche Wirklichkeit vorgestellt, die dem Menschen als fremde Übermacht gegenübersteht und ihn sogar an seiner eigenen Entfaltung behindert.

Es ist die Tragik des dialektischen Materialismus, daß er dieses Gottesbild für das einzig mögliche hält und es auch mit dem Gottesbild der Offenbarung verwechselt. Damit bleibt er noch selbst dem rationalistischen Weltbild des 18. Jahrhunderts verhaftet.

Uns ist in der Atheismus-Literatur des Diamat bisher noch kein einziges Argument begegnet, das irgend etwas mit dem eigentlichen christlichen Gottesbild zu tun gehabt hätte. Was soll man zu der ständigen Wiederholung der Behauptung sagen: die Kosmonauten haben im „Himmel“ von Gott nichts entdeckt? Es handelt sich immer nur um Unterschiebung eines völlig falschen Gottesbegriffs, der dann natürlich mit Recht abgelehnt wird. Leider ist zuzugeben, daß auch Christen das Gottesbild der Offenbarung nicht selten mit eigenen Vorstellungen verwechseln. Die Argumente des Diamat gegen solche Vorstellungen sind zuweilen die gleichen, die schon von den Propheten des Alten Testaments gegen den Abfall zum Götzendienst gebraucht worden sind²⁰.

Weit davon entfernt, auch den christlichen Gottesbegriff überflüssig zu machen, ist Dialektik in unserer Erfahrung der eigentliche Ausgangspunkt jeden Gottesbeweises. Dialektische Widersprüche sind

W. I. Lenin, a. a. O., S. 147); das Körnchen Wahrheit an der letzteren Definition liegt darin, daß auch die geistigste Erkenntnis des Menschen immer an die „*conversio ad phantasma*“ und damit an die Sinnenerkenntnis gebunden bleibt (S. th. I, q. 84, a. 7).

²⁰ Vgl. z. B. Is 44, 6—20; Jer 10, 1—6; Bar 6, 3—72; ferner Weish 13—15. Diese Texte beweisen, daß die atheistischen Argumente des Diamat offenbar nicht auf das Gottesbild der Offenbarung anwendbar sind.

keine Erklärung unserer Erfahrungswelt, sondern deren unumgängliche Beschreibung. Diese stellt ein Problem, das nur durch einen Gottesbeweis gelöst werden kann. Zu Ende gedacht, bedeutet Dialektik etwas Ähnliches wie die scholastische Analogie, in der sich ebenfalls gegensätzliche Sachverhalte nicht adäquat und vollkommen voneinander scheiden lassen²¹.

III

Relation auf Gott als einzige Lösung

Der Ausgangspunkt jeden Gottesbeweises ist die handfeste Realität unserer Erfahrung. Sie erweist sich unumgänglich als ein dialektisches Zugleich von Gegensätzen, die einander durchdringen. Um das Problem zu verdeutlichen, sei noch einmal auf die Analyse des Zugleich von Sein und Nicht-Sein zurückgegriffen, auf die wir uns im folgenden beschränken. Die Beschreibung dieses Erfahrungsbefundes stellt ein Problem, das gelöst werden muß: Wie unterscheidet sie sich von einem kontradiktorischen Widerspruch und damit von einer falschen Beschreibung²²? Es steht auch von vornherein fest, daß es eine Lösung geben muß. Die Schwierigkeit besteht nur darin, anzugeben, worin sie besteht.

Sein und Nicht-Sein unter ganz der gleichen Hinsicht schließen sich gegenseitig aus. Die Hinsicht, unter der etwas ist, ist deshalb nicht als solche die Hinsicht, unter der es nicht ist. Und umgekehrt: die Hinsicht, unter der etwas nicht ist, ist nicht als solche die Hinsicht, unter der es ist.

Weder die Hinsicht, unter der etwas ist, noch die Hinsicht, unter der es nicht ist, sind als solche die Hinsicht, unter der es *zugleich* ist

²¹ Vgl. auch H. Ogiermann, Zur Frage nach dem Wahrheitsgehalt von „Dialektik“, in: Der beständige Aufbruch, Festschrift für Erich Przywara, hrsg. von S. Behn (Nürnberg 1959), S. 106—125. Der Verfasser untersucht die scholastische Analogielehre, die Unterscheidung von Akt und Potenz und den Begriff der transzendentalen Relation.

²² Dieses Problem darf nicht mit dem Sachverhalt verwechselt werden, der die Geheimnisse der Offenbarung kennzeichnet. Wenn sich deren Nichtwidersprüchlichkeit nicht „positiv“ nachweisen läßt, so bedeutet dies, daß man nicht in der *gegenteiligen* Aussage einen kontradiktorischen Widerspruch nachweisen kann. Es handelt sich aber nicht darum, daß man hier auf einmal für ein behauptetes Zugleich von Gegensätzen nicht mehr die Einheit verschiedener Hinsichten angeben könne (wenn man sich damit an irgendeiner Stelle abfinden könnte, dann wäre dies auch von vornherein zulässig, und man könnte sich von Anfang an auch die Mühe eines Gottesbeweises ersparen). Bei richtiger Beschreibung stellen die Geheimnisse des Glaubens im Lichte des Nichtwiderspruchsprinzips kein wirkliches Problem; nur läßt sich weder ihre Möglichkeit noch ihre Unmöglichkeit *durch Ausschluß des Gegenteils* positiv nachweisen. Vgl. V. Richter, Logik und Geheimnis, in: Gott in Welt, Festschrift für Karl Rahner, hrsg. von J. B. Metz u. a. (Freiburg 1964) I, 188—206.

und nicht ist. Zugleich sein und nicht sein kann etwas nur unter verschiedenen Hinsichten; diese sind als solche nicht miteinander identisch.

Gerade deshalb ist ein *Zugleich* von Sein und Nicht-Sein problematisch. Es würde bedeuten, daß die genannten verschiedenen Hinsichten alle zugleich, d. h. in einer einzigen Hinsicht, bestehen, in der sie sich nicht mehr gegenseitig ausschließen können, sondern notwendig und damit problemlos miteinander vereint sind. Diese eine noch anzugebende Hinsicht, unter der etwas zugleich ist und nicht ist, besagt bereits als solche die verschiedenen Hinsichten, unter denen es zugleich ist und nicht ist; und sie besagt zugleich als solche die Hinsicht, unter der es ist, wie die Hinsicht, unter der es nicht ist, wie auch beide Hinsichten zugleich. (Das Paradox dieser Tatsache wird sich erst von der Lösung her ganz aufhellen können.)

Zwischen jener einen Hinsicht und den übrigen Hinsichten besteht somit eine begriffliche Identität, die nicht umkehrbar ist, es sei denn, man *begreift* in der Lösung des Problems alle anderen Hinsichten in ihrem realen *Zugleich*, nämlich unter Angabe jener einen Hinsicht. Das *Zugleich* aller anderen Hinsichten bleibt aber solange unbegriffen und problematisch, d. h., es stellt das Problem, wie man es von einem kontradiktorischen Widerspruch unterscheiden könne, als man diese eine Hinsicht noch nicht ausdrücklich anzugeben vermag.

Diese gesuchte eine Hinsicht, die mehrere Hinsichten enthält, ohne sich aus ihnen zusammensetzen, läßt sich nicht dadurch angeben, daß man einfach sagt, Sein und Nicht-Sein bestehen nur insofern zugleich, als sie eben zugleich bestehen. Diese Aussage stimmt, aber sie ist genauso problematisch wie zuvor.

Ein *Zugleich* von Sein und Nicht-Sein in gegenseitiger Durchdringung und Unterscheidung bedeutet, daß beide sich transzendental aufeinander beziehen. Das Problem besteht nun darin, daß erstens das Sein eines Seienden identisch mit seiner Bezogenheit auf das Prinzip des Nicht-Seins des Seienden ist und dennoch nicht ganz in dieser Bezogenheit aufzugehen vermag: Bezogenheit auf Nicht-Sein ist, insofern es sich im Terminus dieser Bezogenheit um Nicht-Sein handelt, in dieser Hinsicht ein Nicht-Sein der Bezogenheit selbst, d. h., das Sein des Seienden ist nicht in jeder Hinsicht auf sein Nicht-Sein bezogen. Es ist bezogen und nicht-bezogen zugleich, und zwar so, daß die Bezogenheit selbst zugleich eine Nicht-Bezogenheit ist; beide Aspekte lassen sich grundsätzlich nicht vollkommen voneinander unterscheiden. Umgekehrt geht zweitens das Nicht-Sein des Seienden so in seiner Bezogenheit auf das Sein des Seienden auf, daß es von vornherein mehr ist als bloßes Nicht-Sein. Beide Aussagen sind im Lichte des Nichtwiderspruchsprinzips problematisch.

Die ausdrückliche Lösung des Problems läßt sich nicht ursprünglich durch Anwendung fertiger Prinzipien gewinnen, etwa des oben genannten metaphysischen Kausalitätsprinzips, demzufolge kontingent Seiendes (wir können jetzt auch sagen: dialektisch Seiendes, nämlich jedes Seiende, das eine Gegensatzeinheit bildet) von einer schlechterdings nicht-kontingenten Ursache abhängt. Ein solches Prinzip läßt sich nur als zusammenfassendes Ergebnis aufstellen, wenn das Problem bereits gelöst ist. Es gilt ja gerade, den Begriff der vollständigen Abhängigkeit von einer nicht-kontingenten Ursache ursprünglich zu bilden. In der unmittelbaren Beschreibung der Erfahrungswirklichkeit als ein Zugleich von Sein und Nicht-Sein in gegenseitiger Beziehung und Unterscheidung kommt dieser Begriff noch nicht ausdrücklich vor: dort besteht nur das Problem und die vorbegrifflich implizite Gewißheit, daß es eine Lösung gibt; es ist aber gerade noch nicht zur Sprache gekommen, worin sie besteht.

Die Offenbarung kommt der Schwierigkeit zuvor, indem sie von sich aus im Begriff einer Schöpfung aus dem Nichts die Abhängigkeit von Gott und damit die Lösung des Problems ausdrücklich nennt: Der Erfahrungsbefund eines Zugleich von Sein und Nicht-Sein geht ganz und gar auf in einer einseitigen Abhängigkeitsrelation auf Sein ohne jeden Schatten von Nicht-Sein. Insofern das Abhängige vom reinen Sein abhängig ist, kommt ihm auch selbst Sein zu; insofern es aber vom reinen Sein nur abhängig ist, ohne mit ihm identisch zu sein, ist sein eigenes Sein von Nicht-Sein durchdrungen.

Ein solches Aufgehen in einer einseitigen Abhängigkeitsrelation auf Sein ohne jeden Schatten von Nicht-Sein ist zunächst in sich selbst unproblematisch; es entsteht nicht von neuem die Frage, wieso dies kein kontradiktorischer Widerspruch sei. Denn der Terminus der Relation ist nur reines Sein und als solches ohne inneren Gegensatz. Die Relation ist als solche, wenn sie besteht, notwendig auf ihren Terminus bezogen. Weil das Sein des Erfahrungsbefundes in seinem Bezogensein auf Gott ganz und gar aufgeht, besteht auch hier nicht mehr die Problematik eines Zugleich von Identität und Nicht-Identität. Auch die Einseitigkeit der Abhängigkeitsrelation ist als solche unproblematisch. Wäre hingegen das reine Sein, der unendliche Gott, selbst ebenfalls auf das Zugleich von Sein und Nicht-Sein so bezogen, daß es sich um einen für seine Relation konstitutiven Terminus handelte, dann könnte er in einer solchen Bezogenheit wiederum nicht ganz und gar aufgehen: damit wiederholte sich nur das gleiche Problem, und das ursprüngliche Problem wäre seiner Lösung um nichts näher gekommen²³. Gott wäre noch nicht Gott.

²³ Deshalb die wichtige scholastische These, daß von Gott zur Welt keine reale

Die Abhängigkeitsrelation gegenüber dem unendlichen Sein besagt unmittelbar als solche Bezogenheit und Verschiedenheit zugleich gegenüber ihrem Worauf, und diese Aussage ist unproblematisch. Die Abhängigkeit von Gott ist als solche bereits die Hinsicht, unter der das Abhängige zugleich ist und nicht ist. Als Bezogenheit auf das unendliche Sein ist sie die Hinsicht, unter der das Abhängige selbst *ist*; als Verschiedenheit von diesem unendlichen Sein ist sie die Hinsicht, in der das Abhängige endlich und begrenzt ist, in der es also zugleich *nicht ist*.

Umgekehrt besagt Bezogenheit als solche nicht Verschiedenheit, und Verschiedenheit als solche besagt nicht Bezogenheit; deshalb besagt auch keines von beiden für sich allein Abhängigkeit. Diese besagen sie nur in ihrem Zugleich, das aber ohne Problem ist.

Daß nur die Angabe dieser Abhängigkeitsrelation das Problem des Zugleich von Sein und Nicht-Sein von einem Widerspruch unterscheidet und damit löst, erkennt man daran, daß bei jeder Veränderung an diesem Begriff das Problem von neuem entsteht. Weil es darum geht, die Beschreibung des Zugleich von Sein und Nicht-Sein in unserer Erfahrung von einem kontradiktorischen Widerspruch und damit von einer falschen Aussage zu unterscheiden, die nicht der Wirklichkeit entsprechen würde, kommt dieser Abhängigkeitsrelation ontologische Geltung zu.

Es wäre jedoch überaus mühsam, den Begriff der vollständigen Abhängigkeit von Gott ohne die Hilfe der Offenbarung zu bilden. Dies ist wahrscheinlich nur durch „Probieren“ möglich, indem man nämlich die am ursprünglichen Erfahrungsbefund ablesbaren Begriffselemente (Sein, das in seiner Bezogenheit auf Nicht-Sein nicht völlig aufgeht; auf Sein bezogenes und deshalb nicht bloßes Nicht-Sein) anders zusammenstellt, bis ein neuer Begriff gegeben ist, der das Pro-

Relation möglich ist. Wenn wir in unserem Denken dennoch Gott mit der Welt in Beziehung setzen, dann handelt es sich nur um eine Relation *zwischen unseren Begriffen*: *relatio rationis* (vgl. S. th. I, q. 13, a. 7 c). Aus der Einseitigkeit der realen Relation von der Welt zu Gott folgt, daß man zwar alle geschaffene Wirklichkeit auf Gott in seiner unendlichen Absolutheit zurückführen, jedoch nichts von Gott herleiten kann. Deshalb ist z. B. die Frage, wie menschliche Freiheit mit einer aus göttlicher Ursächlichkeit deduzierten Wirkung vereinbar sei, bereits als Frage völlig sinnlos; einer solchen Deduktion geht jede ontologische Grundlage ab (vgl. W. Brugger a. a. O., nn. 354, 387, 412—424). — Die Offenbarung setzt reale Relationen Gottes zur Welt, aber in einem ganz anderen Sinn. Die drei göttlichen Personen sind von Ewigkeit her als untereinander verschieden vermittelte Relationen der einen göttlichen Natur auf sich selbst konstituiert. Philosophisch läßt sich nicht ausschließen, daß eine geschaffene Wirklichkeit als sekundärer Terminus in eine solche ihr präexistente reale Relation aufgenommen werde, die als Relation bereits durch einen innergöttlichen Terminus bestimmt ist. Strenggenommen handelt es sich dann nicht um eine „*relatio ad extra*“, sondern um Aufnahme geschöpflicher Wirklichkeit „*ad intra*“, wie sie nur im Glauben erkannt werden kann und im strengen Sinn Geheimnis ist.

blem löst. Es würde sich dabei um ein tastendes Suchen (*ψηλαφάω*, Apg 17, 27) handeln und nicht um ein bloß analytisches Verfahren. Immerhin läßt sich sagen, daß die gesuchte Hinsicht etwas an der Erfahrungswirklichkeit selbst sein muß, weil diese selbst das Problem stellt. An ihr für sich allein genommen läßt sich aber keine solche Hinsicht finden: alles stellt hier nur das Problem. Also muß es sich um ihren Bezug auf ein anderes handeln. In dieser Bezogenheit muß die Erfahrungswirklichkeit vollkommen aufgehen, weil sich sonst statt einer Lösung wieder nur das Problem stellt. Vollkommen in Bezogenheit auf ein anderes aufgehen kann der Erfahrungsbefund nur, wenn der Terminus dieser Bezogenheit reines Sein ist ohne jeden Schatten von Nicht-Sein.

IV

Ergebnis

Somit läßt sich die Dialektik unserer Erfahrungswelt nur verstehen und begreifen, wenn man sie als Relation auf das absolute Geheimnis Gottes betrachtet. Die Wirklichkeiten unserer Welt können nur deshalb in dialektischer Weise Sein und Nicht-Sein, Notwendigkeit und Nicht-Notwendigkeit, Absolutheit und Relativität, Gleichbleiben in Veränderung, Vollkommenheit und Begrenztheit, Einheit in der Vielheit ohne kontradiktorischen Widerspruch in sich vereinigen, weil sie sich ganz und gar auf eine Wirklichkeit beziehen, ohne mit ihr in irgendeiner Weise identisch zu sein, die Sein ohne Nicht-Sein, also die Fülle des Seins, absolute unendliche Notwendigkeit, reine Identität ohne jeden Schatten einer Veränderung, nur noch Einheit, Vollkommenheit und Selbstbesitz ist. Nur weil die Welt zugleich bezogen auf Gott und verschieden von ihm ist, wird verständlich, daß ihr wirklich Sein zukommen kann, das gleichwohl endliches Sein ist, von Nicht-Sein durchdrungen. Bei Leugnung der Abhängigkeit der Welt von Gott ließe sich die doch unumgängliche Beschreibung der Wirklichkeit unserer Erfahrung als dialektischer Gegensatzseinheit von Sein und Nicht-Sein nicht mehr von einer kontradiktorischen und damit unhaltbaren und falschen Aussage unterscheiden. Es ließe sich dann nicht mehr die Einheit zweier verschiedener Hinsichten angeben, die das Zugleich von Sein und Nicht-Sein erklärt. Anders denn als Abhängigkeit von Gott ist deshalb ein Zugleich von Sein und Nicht-Sein nicht zu begreifen.

Aber erst im Hinhören auf die Offenbarung, nach der Gottes Verhalten zu uns darin besteht, daß Gott sich selbst (und nicht nur seine Schöpfung) an uns mitteilt, kann man die ganze Bedeutung einer solchen von der Offenbarung vorausgesetzten Einsicht, daß dieser Gott der Grund aller anderen Wirklichkeit ist, vollkommen erfassen.