

Die Gottesbeweise „in der Sicht des modernen Menschen“

Von Helmut Ogiermann, S. J.

Nach einem Worte Henri de Lubacs sind die Gottesbeweise eines unbegrenzten Kommentars bedürftig — sie sind dessen aber auch fähig, zugleich freilich für immer neue „Schwierigkeiten“ anfällig. Die aporetische und skeptische Einstellung der meisten Intellektuellen gegenüber philosophischen, gar metaphysischen Aussagen tut sich mit dem, was man philosophische Gotteserkenntnis nennt, zumal mit der Idee möglicher Gottesbeweise, zusehends schwerer. Dabei spielen zunächst einmal anscheinend nicht so sehr neue Einwände eine wesentliche Rolle, sondern gerade die alten, jedenfalls die seit Kant geläufigen: das come-back längst überwunden geglaubter Bedenken gegen die traditionellen Gottesbeweise bei manchen Autoren überrascht, darf jedoch nicht bagatellisiert, sondern eher als Symptom dafür gewertet werden, daß es noch bei weitem nicht gelungen ist, selbst Fachleute „aus unseren eigenen Reihen“ auch nur in grundsätzlichen Fragepunkten zu überzeugen. Man sollte die Schuld daran beileibe nicht bloß auf der einen Seite suchen; andererseits klingen gewisse sich betont kritisch gebende Einreden oft nicht eben sehr kritisch.

In einem Artikel aus der Feder von J. Schmucker findet das Unbehagen an den überkommenen Formen der Gottesbeweise einen beinahe schockierenden Ausdruck¹; er will ihre Problematik „in der Sicht des modernen Menschen“ entwickeln, ihre Unannehmbarkeit „für das fortgeschrittene kritische Denken der Modernen“ aufzeigen und einen ansprechenden Weg weisen: den „moralphilosophischen“. Modernes, kritisches Denken wird weiterhin mit „naturwissenschaftlich orientiertem“ gleichgesetzt. Im folgenden soll uns der positive, in vieler Hinsicht ja nicht neue Weg, den Sch. im Anschluß an Newman vorschlägt, nicht beschäftigen, es geht nur um eine Diskussion der vorgebrachten Gegeninstanzen. Diese (sehr vorläufige) Diskussion wird einschlägige Äußerungen anderer Autoren einbeziehen, ohne sich zu schmeicheln, die typischsten oder eindrucksvollsten getroffen zu haben.

Daß der naturwissenschaftlich orientierte Mensch heute am ehesten die Problematik metaphysischen Denkens und damit der Gottesbeweise, die zugegebenermaßen den schwindelerregenden Höhepunkt solchen Denkens darstellen, zu spüren bekommt, steht außer Frage, gerade weil die metaphysische Methode ein Überbieten aller „physischen“ Erkenntnis gewährleisten will. Man muß aber nicht nur Naturwissenschaft sagen, sondern allgemeiner „Erfahrungswissenschaft“, also ebenso sehr die Geisteswissenschaften in den Blick nehmen wie die Realwissenschaften insgesamt, die Formalwissenschaften (reine Logik und reine Mathematik) dagegen nur als Elemente erfahrungswissenschaftlicher Methode. Wenn heute von „wissenschaftlicher“ Mentalität die Rede ist, dann doch wohl von derjenigen des Erfahrungswissenschaftlers. So ist jedenfalls der Horizont, vor dem unsere Überlegungen sich bewegen, umrissen. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß solche wissenschaftlich zugeschärfte Haltung eine der möglichen Quellen atheistischer Neigungen bedeutet, zumindest agnostizistischer (und der Agnostizismus scheint immer noch mehr Aufmerksamkeit von seiten unserer Philosophie zu verdienen als der erklärte

¹ Die Problematik der Gottesbeweise und „das schöpferische Prinzip der Religion“, in: TrierThZ 75 (1966) 28 ff.

Atheismus; allerdings stimmen beide in der Ablehnung eigentlicher Gottesbeweise überein). Darum muß es einigermaßen auffallen, wenn diese Quelle unter den Gründen für den Atheismus der Gegenwart manchmal nicht genügend beachtet wird².

I

Eingangs berührt Sch. zwei Themata, die an sich weitläufige Erörterungen herausfordern; begnügen wir uns indes mit je einer kurzen Bemerkung. Daß seit Kant „die ganze moderne Philosophie“ von Gottesbeweisen nichts wissen wolle, scheint zu summarisch geurteilt; man sollte die Beiträge, die von Hegel (auch er!), Trendelenburg, Bolzano, Brentano, aber auch Lotze und Volkelt geleistet wurden, nicht übersehen — zumal aber beherzigen, daß grundsätzlich schon einmal die erste aller Voraussetzungen, eine echte Seinsmetaphysik, ausgefallen war, und hier liegt sicherlich die entscheidende und quälende Frage an die nachkantische (und überhaupt „neuzeitliche“) Philosophie. Der zweite Punkt, der Verdacht nämlich, Gottesbeweise seien nichts anderes als „eine nachträgliche Rechtfertigung“ der bereits bestehenden Glaubensüberzeugung, daher höchst prekär, sollte nicht allzu tragisch genommen werden; man kann immer retorquieren, doch in einem philosophischen Gespräch müßte es möglich sein, dem Partner das Vertrauen vorzustrecken, er verstehe zwischen logischer Argumentation und psychologischen Impulsen ausreichend zu unterscheiden. Natürlich wollen Gottesbeweise keinen „existenziellen und praktisch wirksamen religiösen Glauben erzeugen“, den „religiösen Glauben begründen“³, sondern tatsächlich nur die theoretische, wissenschaftlich abstrakte Notwendigkeit der Aussage „Gott ist“ zur Evidenz bringen. Das heißt schon etwas, wenngleich nicht sehr viel.

Danach stellt Sch. zwei Thesen auf: die weitgehende Abhängigkeit der herkömmlichen Beweise von überholten naturwissenschaftlichen Auffassungen und die „oberflächliche“, keineswegs überzeugende Auseinandersetzung mit der Kantischen Kritik.

Der Vorwurf des Befangenseins in antik-mittelalterlichen Naturvorstellungen hat ja schon seine Geschichte, und ebenso fehlen nicht Versuche, ihn zu entkräften oder jedenfalls die Argumente aus jener Befangenheit zu lösen; nach dem Vorgange des hl. Thomas selbst, der in der Summa Theologica nach Ansicht der anerkanntesten Interpreten diese Loslösung bewußt angestrebt und im Prinzipiellen auch durchgeführt hat: Reduktion des Beweisgedankens auf die rein ontologische, metaphysische Struktur. Das sind keine Neuigkeiten. Sch. gibt sich dennoch nicht die Mühe, darauf einzugehen. Was wäre nun im einzelnen zu sagen? An dieser Stelle kann es sich nur darum handeln, einige Hinweise zu notieren, die geeignet sein möchten, über die angemeldeten Schwierigkeiten hinwegzuhelfen, also wenigstens ein Verständnis der wesentlichen Argumentation vorzubereiten und anzubahnen. Da ist vorerst der Einwand aus der modernen Physik (ein relativ harmloses Beispiel: der Übergang von H und O in H₂O — tiefer greifen Beispiele aus den

² So etwa in „Il problema dell'ateismo“ (Centro di studi filosofici di Gallarate [Brescia 1966]). Ein Hinweis auf S. 107, einiges Beachtliche unter dem Titel *L'autonomia fenomenica dell'esperienza come fondamento dell'ateismo*“ (272 ff.). — Lesenswert, weil auf hohem geistigem Niveau, ist die eine oder andere Abhandlung in der Sammlung „Club Voltaire“ (Szczeny-Verlag, München); weniger etwa die von M. Bense: „Warum man Atheist sein muß“ (I 66 ff.: zutiefst die Forderung nach uneingeschränkter methodischer Rationalität, d. h. nach einer allen „Glauben“ überwindenden kritischen Wissenschaft) als die von K. Löwith: „Die Entzauberung der Welt durch Wissenschaft“ (II 135 ff.: M. Webers „Illusionslosigkeit“ als Ideal). — C. Fabro, *Introduzione all'ateismo* (Roma 1964) kommt zum Schluß auf diesen Punkt zu sprechen (983 ff.), leider in mehr aphoristischem Ton.

³ A. a. O. 33. Meint der Verf. wirklich, das sei die Funktion, „die ihnen die Apologetik zuweist“ (ebd.)?

Phänomenen der Energieumformungen und der Umwandlung von Elementarteilchen selbst). Natürlich ist Wasser nicht „aktuell“ in Wasser- und Sauerstoff „vorhanden“, höchstens „virtuell“, und was hieraus gegen den „Bewegungssatz“ entnommen werden könnte, darüber anschließend. Selbstverständlich hält sich die Physik an die mathematisch faßbare „Wechselwirkung der Naturursachen“; daraus sollte jedoch ein Ontologe nie folgern: „Der motus besteht (!) in diesem Aufeinanderwirken.“ Motus ist eine metaphysische Kategorie wie das Potenz-Akt-Verhältnis überhaupt, die Physik macht mit ihren Mitteln darüber nichts aus, sie liefert bestenfalls die Ausgangsbasis, die Phänomenbasis für die metaphysische Interpretation. Und es ist gerade die Frage, ob die Analyse „der Kausalvorgänge in der Welt“ nur immer wieder in die Welt hinein „bis zu ihren immanenten Erstursachen“ führe — die *naturwissenschaftliche* Analyse zweifellos. Wie die metaphysische Analyse verläuft, darüber gleich im Zusammenhange mit dem eben angedeuteten „virtuellen“ Enthaltensein und der Anwendung des Bewegungssatzes.

Eine „nüchterne Beurteilung von unseren heutigen Voraussetzungen aus“ verstrickt uns daher keineswegs von vornherein in die bloße Immanenz von Weltursachen. Sch. gibt zu, daß man zu einem letzten Unbedingten gelange. Ob dieses aber etwas Welttranszendentes sei, das scheint ihm nicht einsichtig, denn die „Daseinskongingenz der Letztelemente der Welt bleibt durch diese Argumente ungelöst“. Nochmals: Wir sind „am Ende der Analyse“ physikalischen Typs, was nicht heißen kann, am Ende der Analyse überhaupt. Wenn gesagt wird, Thomas denke den motus als Übergang eines Potenziellen in den Akt unter dem Einfluß einer Wirkursache, die diesen Akt bereits besitzt, und so transzendiere er die Welt auf einen actus purus hin, und wenn dann entgegnet wird, dieser Begriff von motus als Voraussetzung der Beweisführung sei „nach der heutigen Naturauffassung nicht mehr gegeben“, dann springt die Verwechslung der Fragedimensionen doch in die Augen. Es wird übrigens noch beanstandet, daß Thomas an eine „geschlossene Reihe per se untergeordneter Ursachen“ denke, was für den heutigen Naturwissenschaftler ebenfalls untragbar sei. Diese Bemerkung leitet hinüber zu einer parallelen von J. Seiler in seinem Werk „Das Dasein Gottes als Denkaufgabe“⁴ und damit zu einer etwas einläßlicheren Erörterung der metaphysischen Beweiselemente der „via prima“ (und implizit der analogen Struktur der übrigen „viae“).

Auch S. charakterisiert die „per se“ oder „essentiell“ geordnete Ursachenreihe als eine solche, in der die eine Ursache in ihrem Tätigsein selbst von einer anderen abhängt und der Reihenfolge entsprechend die jeweils vorausgehende *im Seinsrang höher* steht als die nächstfolgende⁵. Letztere Bestimmung scheine auch Thomas aufgenommen zu haben, so J. Bendiek, den S. zitiert⁶. Ob Thomas richtig gedeutet ist, möchte man offenlassen; immerhin verlautet von einem solchen Bestimmungsstück der „multitudo infinita per se“ in der Summa Theologica schließlich nichts⁷. Jedenfalls geht es in die Argumentation nirgendwo wesentlich mit ein, darf also ohne weiteres fallengelassen werden. Wir werden uns dabei nicht aufhalten. Allerdings muß die eventuelle Möglichkeit, in einen unendlichen Regreß auszuweichen, genauestens studiert werden, wofern man nicht deduzieren will, ein Kontingentes könne das Sein eines anderen Kontingenten ohnehin nicht verursachen⁸, welche

⁴ Luzern und Stuttgart 1965 (vgl. ThPh 44 [1966] 455 f.).

⁵ A. a. O. 46 f.

⁶ Ebd. 49. Die Artikelserie über den unendlichen Regreß von J. Bendiek (FranzStudn 38 [1956] 1 ff.) ist tatsächlich sehr instruktiv.

⁷ I 7, 4 c.

⁸ Vgl. auch Seiler, a. a. O. 69. Inwiefern beweist aber die Tatsache, daß eine kontingente Ursache je selbst wieder verursacht ist, die metaphysische Unfähigkeit eines Kontingenten, das Sein eines anderen Kontingenten zu verursachen?

Deduktion nicht leicht zu sein scheint, dafür aber der Problematik des Regresses enthebt. Wir verzichten auf sie und fragen nun, wie auch unter der Voraussetzung (der Nichtbeweisbarkeit der Nichtwidersprüchlichkeit) einer aktual unendlichen Reihe von kontingenten Verursachenden eine *causa prima*, d. h. *incausata*, gefordert ist. In einem ersten Schritt gilt diese Forderung für die Seienden in ihrem Sein selbst, in einem zweiten für Seiende, die sich verändern, d. h. wenigstens in einen *actus secundus* übergehen. In beiden Fällen liegt Potenz-Akt-Struktur zugrunde: beim kontingenten Seienden in seinem Sein einfachhin, insofern in ihm Wesen und Dasein (Sein) ontologisch nicht identisch sind, beim veränderlichen Seienden als solchem, insofern Substrat und Aktvollzug oder wenigstens Erst-Akt und Zweit-Akt ontologisch nicht identisch sind.

S. macht darauf aufmerksam, daß in der Mengenlehre aktual unendliche Reihen existieren, bei denen sowohl das erste wie das letzte Glied bekannt sind. Zugleich jedoch muß er einräumen: Was auf eine unendliche Reihe an und für sich zutreffen kann, braucht einer unendlichen *Ursachenreihe* nicht zuzukommen (auch Thomas arbeitet ausdrücklich mit einer Reihe „in causis efficientibus ordinatis“ und deren Regreß, also mit einer sehr spezifizierten Reihe). Hier läßt sich anknüpfen. Eine aktual unendliche Reihe von kontingenten Ursachen kann als ontologische Reihe kein erstes Glied haben, und es genügt zur Definition einer solchen Reihe, daß sie „ohne“ erstes Glied ist. Wenn Thomas an einer der für unser Thema interessantesten Stellen von der unendlichen Reihe sowohl ein erstes wie ein letztes Glied ausschließt⁹, so argumentiert er selbstverständlich doch auch dort entscheidend aus dem Fehlen eines *primum*, wie ja auch in I 2, 3. Näheres über die Thomanische Theorie des Unendlichen braucht jetzt nicht beigebracht zu werden; seine endgültige These von der Unbewiesenheit der Unmöglichkeit einer aktual unendlichen Menge sollte die Terminologie innerhalb der Gottesbeweise modifizieren — der *regressus* ist nicht einfachhin *impossibilis*.

Mit einer unendlichen Reihe kontingenter Ursachen operieren zu wollen, die ein erstes Glied haben könne, ist nicht sinnvoll¹⁰. S., der diese Voraussetzung — wenn der Verf. richtig verstanden hat — macht, beruft sich auf die auch dann verbleibende Kontingenz „der gesamten Reihe“¹¹. Seine Ausführungen zu der Frage, unter

⁹ In Met. 1. 2, lect. 3, nn. 303—304.

¹⁰ A. a. O. 69.

¹¹ Ebd. 70 f. — E. Coreth (Metaphysik [1961] 586, [1964] 504) nimmt eine potenziell unendliche Reihe an, was dem Problemstand nicht gerecht wird. — Vgl. die merkwürdige Verlegenheit eines Theologen wie G. Ebeling vor diesem Problem (Existenz zwischen Gott und Welt, in: ZThK 62 [1965] 86 ff.). — Nach Fertigstellung dieses kleinen Beitrags erscheint von J. Hirschberger „Gottesbeweise: Vergängliches — Unvergängliches“, in: Denkender Glaube. Philosophische und theologische Beiträge zu der Frage unserer Zeit nach Mensch, Gott und Offenbarung, hrsg. von J. Hirschberger und J. G. Deninger (Frankfurt/Main 1966) 101 ff. Zum unendlichen Regreß wird bemerkt, auch die Darstellungen bei C. Nink, J. de Vries, W. Brugger u. a. sprächen „immer noch die Sprache des griechischen Mythos und seines Weltbildes“; es werde auf eine Transzendenz geschlossen, die „wieder mit den Kategorien der raum-zeitlichen Welt begriffen wird: sie besitzt ein Wo, übt Kausalität aus, sogar eine mechanische“ (126). H. gibt zu, schon bei Aristoteles habe sich die Situation gewandelt, indem Gott als *νόησις νοήσεως* und *κινουόν ὡς ἐρωµενός* gedacht wird (127 f.). Aber es ist evident, daß nicht erst dieses Moment, sondern grundlegend die *ontologische* Struktur der Potenz-Akt-Relation alles „physisch-mechanistische“ Mißverständnis ausschließt. Bei H. kommt sie auffälligerweise überhaupt nicht zur Sprache, obwohl „der harte Weg der Ideengeschichte“ (den die neuere Scholastik anscheinend kaum begeht) gerade auf dieses Aristotelischste stoßen müßte. Er meint, auch die *viae* des hl. Thomas seien „ohne das ursprüngliche Leben“ (115), die ursprünglichen Gedanken in ihnen „bis zum Skelett abge-

welchen Bedingungen der Schluß von den Gliedern einer Menge auf die Menge selbst erlaubt sei, fassen ein heißes Eisen an. Man wird füglich bezweifeln dürfen, ob bei solchen Schlüssen die Antinomie der unendlichen Menge (hier von Kontingenten), die sich selbst enthält (weil auch sie als Ganzes kontingent sein soll), ausreichend bedacht wird.

Wie aber läßt sich zeigen, daß eine aktual unendliche Reihe von Kontingenten sich nicht selbst ontologisch begründet, sondern kraft des metaphysischen Prinzips vom zureichenden Grunde eine Ursache verlangt, die sie transzendiert, daher eine nicht-kontingente? Betrifft die Reihe kontingente Seiende einfachhin (*entia contingentia*, kontingente Substanzen), dann muß man sofort einwerfen, eine solche Reihe sei für sich allein (ohne transzendente nicht-kontingente *causa prima*) unmöglich. Die Formulierung des heiligen Thomas, alle Ursachen wären *causae mediae* und zugleich nicht *mediae*, weil ohne eine *prima*, also weil irgendwie *mediae* zwischen anderen *mediae* und dem „Nichts“, stößt auf logische Bedenken: jede beliebige *causa media* in dieser Reihe ist *media*, nämlich zwischen je anderen *mediae*, solange die Definition von *causa media* als *causa causata* in Kraft bleibt. Wir müssen anders formulieren: Eine solche Reihe ist deshalb (für sich allein) ontologisch unmöglich, weil jedes beliebige ihrer Glieder zwar auf unendlich viele Bedingungen (Ursachen) zurückverweist, von denen jedoch keine schlechthin, sondern eben nur bedingt gesetzt ist — keine der erforderlichen Bedingungen wird je tatsächlich erfüllt, die Reihe gibt es nicht, es kommt ontologisch überhaupt nie zu einer solchen Reihe (zu keinem einzigen Glied einer derartigen Reihe). Es ist ontologisch unmöglich, daß Bedingungen, die nur je wieder bedingterweise bedingen, überhaupt „sind“. Folglich wäre es unstatthaft, die mögliche Setzung einer solchen Reihe als Gegeninstanz zu beschwören, indem man etwas sagt: Nehmen wir einmal eine solche Reihe an, setzen wir eine derartige Reihe, dann gibt es zu jedem beliebigen Glied ein anderes als dessen Bedingung und Ursache, und die Reihe erklärt sich selbst (weil jedes ihrer Glieder erklärt ist). Man kann eine aktual unendliche Reihe von bedingt Bedingenden, von verursachten Ursachen eben überhaupt nicht „annehmen“, sobald sie für sich allein gedacht werden soll.

II

Bisher wurde nur gesichert, daß es nicht nur Kontingentes geben kann. Der Nachweis der Kontingenz der Weltseienden steht noch aus, und sowohl Seiler wie Schmucker haben völlig recht, wenn sie diesen Nachweis (einen Kontingenzbeweis!) fordern. Hätte die aristotelisch-thomistische Philosophie ihn bislang nicht erbracht, dann wäre es für sie endlich an der Zeit abzudanken. Doch so schlimm ist es um sie wahrlich nicht bestellt. Die einzelnen Gottesbeweise wollen ja je andere und je für sich gültige Anzeichen für Kontingenz zugrunde legen. Betrachten wir den

magert“ (137). Darauf wäre manches zu erwidern; vor allem wohl, daß nicht Abmagerung vorliegt, sondern geniale Reduktion auf das rein Ontologische und streng Aufweisbare. Auch anderes, wie z. B. die aristotelische Gleichsetzung von ‚causa efficiens‘ und ‚causa movens‘, wäre als verbindlich energisch zu bestreiten, aber auch die These, mit der ‚causa movens‘ verbleibe man innerhalb des „Physischen“. H.s eigener Vorschlag zu einer Neufassung des „klassischen Gottesbeweises“ (132 f.) möchte „nicht nur an die Bewegung denken, um sie aus ihrem ersten Anstoß zu erklären, sondern allgemeiner fragen: Was sind die Voraussetzungen, um Körper überhaupt denken zu können?“, dabei über den Begriff der Ausdehnung, das „Logische“ darin („besonders schön zu sehen an mathematischen Funktionen“) zu „Geist“ als Bedingung der Möglichkeit vorstoßen, schließlich zu einem alle Wahrheit und Gutheit in sich Begreifenden. Diese Argumentation hat Anspruch auf genaue Diskussion, auch im Hinblick auf ältere und neuere Ausprägungen des ideologischen (und nomologischen) Arguments.

Beweis aus der Veränderung als Kontingenzsymptom, den beide Autoren neben dem teleologischen (der allerdings in seiner Struktur eigentümlich gelagert ist) als einzigen besprechen.

S. führt den Beweis für die Daseinskontingenz des Veränderlichen auf indirektem Wege, und dieser Modus besitzt für den metaphysisch Denkenden hohe Evidenz. Er geht davon aus, daß ein absolut Seiendes, d. h. ein wesensnotwendig Daseiendes, „auf ein bestimmtes Sosein“ festgelegt ist, in seinem Sosein also nicht kontingent, also nicht veränderlich sein kann. Veränderlichkeit impliziert Soseinskongingenz. — Schlägt diese Argumentation durch? S. bezieht sich auf eine Abhandlung von J. Fellermeier. Halten wir uns an sie¹²; es liegt ohnehin nicht in der Absicht unseres Beitrages, alles Einschlägige aufzuarbeiten. In ihr wird die „Kontingenz der Welt“, ihre Daseinskongingenz, aus ihrer Soseinskongingenz erschlossen: ihr „konkretes Sosein ist nicht mit Notwendigkeit und Unabänderlichkeit festgelegt, es ist kontingent“; nun kann es aber keine Soseinskongingenz ohne Daseinskongingenz geben, wie es keinen Akt geben kann, der frei in seiner weiteren Bestimmung (talentia) und doch notwendig in seinem Ursprung wäre¹³. Fellermeier geht ziemlich intuitiv voran; bezüglich des freien Aktes schreibt er sogar, die Möglichkeit, nicht selbst Ursprung des freien Aktes zu sein und trotzdem ihm seine „Richtung“ (sein konkretes Sosein) bestimmen zu können, *scheine* nicht zu bestehen. Hier wird es düster, ein „Vergleich“ mit dem freien Akt, der doch erhellen sollte, verdunkelt eher. Immerhin kann man zustimmen, wird aber — und darauf kommt es jetzt an — das Problem, inwiefern Veränderlichkeit Soseinskongingenz besage, nicht gelöst finden. Über Fellermeier hinaus blendet S. jene indirekte Wendung (aus der Idee des wesensnotwendig Seienden) explizit ein und konstruiert damit eine strenge Deduktion. Allein die ontologische Unveränderlichkeit des Absoluten, seine Unabänderlichkeit im konkreten Sosein, ergibt sich nicht geradezu auf den ersten Blick. Zwar genügt es zu sagen, wegen der formalen Identität von Wesen und Dasein (Sein) könne im Absoluten keine (subjektive passive) Potenz auftreten, daher auch keine Veränderung. Doch fügt man besser noch ausdrücklich hinzu, so schließe sich nicht etwa nur Wesensveränderung aus, sondern ebensogut auch jede akzidentelle Veränderung: die formale Identität von Wesen und Sein bedeutet zugleich, daß im Absoluten nur „Wesensaktualität“ möglich ist, da ein *actus secundus* nicht mit dem Sein selbst identisch sein kann und das Wesen nicht mit dem Sein, wenn es noch in Potenz steht zu weiterem, sekundärem Sein. Also waltet Korrelativität: In Gott ist das Wesen Sein und, umgekehrt, das Sein Wesen. So oder ähnlich muß ergänzt werden, wenn man jenen indirekten Beweisweg wählt (der freilich nicht der einzig gangbare ist).

III

Bevor der metaphysische Sinn der Potenz-Akt-Struktur eines veränderlichen Seienden im Hinblick auf den Gottesbeweis „ex motu“ noch näher bestimmt wird, sollen einige Bemerkungen über den Begriff der Kontingenz eingeschaltet werden, die dienlich sein könnten. Seiler definiert das Kontingente als dasjenige, das sowohl sein als auch nicht sein kann, und fährt fort, es könne auch umschrieben werden als das, was seiner Wesenheit nach zu Dasein wie Nichtdasein indifferent ist. Es kann nicht nur, es muß so definiert werden, denn das metaphysisch Kontingente ist „seiner Wesenheit nach“ nicht notwendig, also nicht wesensnotwendig existent — möglicherweise ist es notwendig existent durch Verursachung. Wichtig ist der

¹² Der Beweis der Existenz Gottes aus der Kontingenz der Welt, in: MünchThZt 10 (1959) 289 ff.

¹³ A. a. O. 293.

Zusatz, es gehe hier um ein Seiendes, das sowohl kontingent wie auch wirklich ist, somit existiert, obwohl es auch nicht existieren könnte — wiederum, obwohl es „kraft seines Wesens“ auch nicht sein könnte. Dann aber braucht man nicht zu formulieren: „Indifferenz des Seienden gegenüber dem Dasein und Nichtdasein“; strenger lautet die Formel: (ontologische) Indifferenz gegenüber dem Dasein (Sein) — noch prinzipieller und grundlegender: ontologische *Differenz* (Nichtidentität) von Wesen und Sein, aus welcher die ontologische *Indifferenz* erst folgt. Von diesen Feststellungen aus ein Wort zum Kontingenzbegriff bei J. Meurers¹⁴, weil es ein wenig zur Klärung beiträgt. M. meint die Kontingenz der unmittelbaren Erscheinung der Wirklichkeit „ohne weiteres“ zu gewahren; Pflanze, Mensch und was auch immer, „jedes einzelne von diesen (kann) sein oder auch nicht sein“, und gerade durch die Entwicklung der modernen Naturwissenschaft sei die Kontingenz der naturwissenschaftlich zugänglichen Welt immer erdrückender geworden. Dennoch frage es sich, ob die Weltwirklichkeit selbst zutiefst kontingent oder nicht etwa doch absolut notwendig sei. Im Anschluß an „Das Kausalprinzip“ von J. Hessen, welches Werk er für eine der scharfsinnigsten Untersuchungen hält, die die gegenwärtige Philosophie aufzuweisen habe, fragt er: „Folgt daraus, daß ich mir die Welt ohne logischen Widerspruch fortdenken kann . . ., daß ihr auch in Wirklichkeit die Existenz nicht notwendig zukommt?“ Er wehrt sich gegen eine solche Unterstellung, und zwar mit dem Hinweis auf die Konsequenzen für die naturwissenschaftliche Denkhaltung — was wir hier auf sich beruhen lassen wollen — sowie mit der Berufung auf die Notwendigkeit von „Seinsvertrauen“. Interessant scheint dabei eben vor allem, daß Kontingenz nicht von vornherein und unbedingt nur ontologisch genommen wird, so als wäre dieser Begriff in bezug auf das *Sein* der Dinge noch erst diskutabel. Indes: entweder verfügen wir über gewisse Realphänomene, ontische Indizien, die als zureichenden Grund das Kontingentsein verlangen, also auf eine Seinsstruktur schließen lassen, oder der Begriff der Kontingenz wird überhaupt sinnlos. Selbst die Berufung auf „ein bestimmtes Maß an Seinsvertrauen“ vermag, abgesehen von ihrem psychologistischen Beigeschmack, das Spiel nicht zu retten: Nicht jedes „Denken“ darf sich ontologische Relevanz zusprechen, schon ganz und gar nicht im vorliegenden Fall (man könne sich das Nichtsein der Welt Dinge und der Welt selbst denken). An diese Zusammenhänge hat schon Kant erinnert.

IV

Nach dem kurzen Scholion wieder zurück zum Thema der Potenz-Akt-Struktur im veränderlichen, sich verändernden Seienden. Die folgenden Darlegungen betreffen „Schwierigkeiten“, wie sie Seiler und Schmucker vorbringen.

S. weiß, daß manche scholastische Philosophen den Bewegungssatz nur in einer eingeschränkten Form aufrechterhalten, diskutiert ihn dann aber in seiner uneingeschränkten Form. Deren Voraussetzung ist, daß jede Veränderung einen „Vollkommenheitszuwachs“ bedeutet, jede geschöpfliche aktive Potenz zugleich eine passive einbegreift. Akt heißt „Vollkommenheit“, also Veränderung, Übergang vom Fehlen einer Vollkommenheit zu deren Verwirklichung oder von einer geringeren zu einer höheren Vollkommenheit. Nochmals: Jede Aktuierung einer Potenz bringt Neues hervor und stellt daher eine Vermehrung seinshafter Vollkommenheit dar¹⁵. Dem aber steht nach S. entgegen, daß es auch Veränderungen gibt, die zu einem Zustand gleicher oder geringerer Seinsvollkommenheit führen. Rennt er mit diesem Einwand nicht offene Türen ein? Die Unterscheidung von *motus in plus, in aequale*,

¹⁴ Die Frage nach Gott und die Naturwissenschaft (München 1962) 141 f., 157 f., 188 f.

¹⁵ A. a. O. 41.

in minus dürfte doch geläufig sein und nicht von vornherein etwas gegen Akt als Mehr-Sein abwerfen. Inwiefern? Referieren wir zuvor die Objektion gegen den Sinn von Bewegung als Überwindung einer „Unbestimmtheit“. Potenz impliziert Unbestimmtheit, Veränderung den Übergang von Unbestimmtheit zu Bestimmtheit, wobei Bestimmtheit als „Ziel“ des Übergehens zu deuten sei. Nun aber könne bei vielen Naturveränderungen von Unbestimmtheit und Erreichung einer Bestimmtheit durch Bewegung nicht gesprochen werden. Ähnliches und mehr hat vor langem bereits A. Mitterer, den S. nicht zitiert, mit einem nicht alltäglichen Aufgebot an analytischer Schärfe darzutun versucht¹⁶. Es möge genügen, zum Terminus „Unbestimmtheit“ festzustellen, daß ein Substrat, das sich auf einen anderen, neuen Akt hin verändert, selbstverständlich in bezug auf diesen Akt „unbestimmt“ ist (weil bestimmbar — und passive Potenz begründet wesentlich Bestimmbarkeit!). Das schließt Bestimmtheit, Bestimmtheitsein auf eine gewisse andere, nämlich die vorausgehende Weise nicht aus, das Substrat mag (und wird) immer auf eine gewisse konkrete Weise akthaft bestimmt sein. Nur ist die gegenwärtige Bestimmtheit mit dem Sein des Substrats nicht ontologisch identisch; es bleibt auf weitere Weise bestimmbar und daher in seinem ontologischen Fundus noch unbestimmt. Wieweit man für Hinordnung der Potenz auf den Akt (Unbestimmtheit als teleologische Relativität, Bestimmtheit — Akt, Aktualität — als Telos) eintreten kann und soll, das klammern wir ein, weil für den Bewegungssatz unerheblich. Die von S. angeführten Beispiele aus der Physik bewegter Körper tangieren den metaphysischen Sinn des Potenz-Akt-Verhältnisses keineswegs und dürfen daher nicht als Schwierigkeiten empfunden werden.

Es kommt ja, wie schon unterstrichen, auf den ontologisch-metaphysischen Sinn dieser Struktur an. Das gibt den Ausschlag auch beim Problem der höheren Seinsvollkommenheit, die durch eine Aktuierung passiver Potenzialität durch Veränderung gewonnen wird. Wie steht es mit dem Satz, der auf dem Wege des Übergehens von Potenz in Akt erreichte Akt besage ein Mehr-Sein, eine höhere ontologische Vollkommenheit gegenüber seiner Potenz, gegenüber dem auf ihn hin potenziellen Substrat? Verschleiert man denn nicht das Problem, wenn man wie eben formuliert? Muß nicht vielmehr gefragt werden: Bedeutet ein neuer Akt gegenüber der vorausgehenden *Aktualität* ein plus-esse und gerade nicht nur gegenüber seiner Potenz? Dann hätten wir u. U. kein höheres, sondern allenfalls gleich hohes Seinsniveau. Wenn der Akt, zu dem übergegangen wird, in sich selbst von geringerer Seinsfülle wäre, würde das Seinsniveau sogar sinken — und steigen nur, wenn der Akt seinsmäßig höher läge als der frühere (wie beim Übergang von rein sensitiven Funktionen zu lebensmäßigen und geistigen, in der ontogenetischen und phylogenetischen Evolution). Es bedarf aber keiner besonderen Betonung, daß der Gottesbeweis „ex motu“ auf Fällen von Übergang in ein Mehr, in einen höheren Seinsstand, aufbauen kann¹⁷, und deren gibt es genug — gäbe es auch nur einen einzigen Fall. Man darf (und sollte im Prinzip) bloß ein Minimum voraussetzen, wofern es absolut gesichert ist.

Ein Minimum an Voraussetzung wäre jedoch wesentlich dann gewährleistet, wenn einfach der „transitus de actu ad actum“ zugrunde gelegt würde. Auch bei einem „transitus in aequale vel etiam in minus“ haben wir natürlich mit einem „de actu ad actum“ zu tun. Daß ein solches Werden sich aus Potenz (zum jeweils neuen Akt) vollzieht, bleibt wichtig für die Evidenz, daß das Substrat mit keinem

¹⁶ Der Bewegungssatz nach dem Weltbild des heiligen Thomas und dem der Gegenwart, in: Schol IX (1934) 372 ff., 481 ff.

¹⁷ „Factum a quo procedimus est motus sensu mutationis realis in melius“ (W. Brugger, *Theologia naturalis* [1964] n. 30); n. 34: „Omne quod movetur (in melius), in quantum movetur, ab alio movetur.“

seiner Zweit-Akte ontologisch formal identisch ist. Der Anschein, bei Veränderung zu einem gleich hohen oder selbst niedrigeren Wirklichkeitsbestand gelte der Bewegungsbeweis nicht mehr, trägt. Er läßt sich nämlich auf folgende Weise verallgemeinern: Gefordert wird nur ein je anderer Akt, und man sieht leicht, es ergibt sich ein unendlicher Regreß und damit keine Begründung, denn der Rückgriff auf unendlich viele Bedingungen (Gründe), die je selbst wieder bedingt sind, garantiert, wie wir uns überzeugt haben, keine Begründung. Auf das Substrat selbst, auf den Erst-Akt zurückführen zu wollen, hieße auf dessen Potenz zurückführen und daher auf das ontologisch niemals auch nur Äquivalente, also Unzureichende.

Also verfängt auch die Objektion Schmuckers, die Aktualität von „Wasser“ sei in den vorausgehenden Aktualitäten „Wasserstoff“ und „Sauerstoff“ nicht aktuell „präexistent“, ganz sicher nicht. Die Hauptsache ist, wir haben es mit zwei je anderen aufeinanderfolgenden Aktualitäten zu tun. Die Hinweise Seilers auf die Reserve von Suárez gegenüber dem aktuellen Vorausenthaltensein und dessen Idee des „actus virtualis“ gleiten dann ebenfalls ab. Übrigens sollte man nicht übersehen, daß Suárez an einer anderen Stelle den thomanischen Beweisgang aus dem Sicherwirklichen von Potenz im Prinzip sich durchaus zu eigen macht¹⁸.

V

Es wäre en passant noch eine Tatsache zu erwähnen, die sowohl bei Seiler wie Schmucker am Rande auftaucht und als Schwierigkeit gegen die Idee einer Verwirklichung von Seinspotenz in den Weg treten könnte: Die wissenschaftliche Erfahrung kennt nur Veränderung von Seiendem im Sinne eines Anderswerdens von Strukturen, von Verhaltensweisen, also Veränderung im Sinne von, sagen wir einmal, Form-, Gestalt-, Strukturwandel; auch die Phänomene der Materialisation und Dematerialisation u. ä. im Bereich der Mikrophysik stellen niemals eigentliches Werden oder Entwerden von Aktualität dar, vielmehr Umformungen von „Qualitäten“. Potenzielle (latente) Energie und (aktuelle) Bewegungsenergie etwa sind äquivalent, d. h. ineinander nach bestimmter Gesetzlichkeit umwandelbar. Es sollte als ausgemacht gelten, daß die (Maßstrukturen festlegende) Naturwissenschaft über eine solche quantitative Behandlung von Qualitäten (Energiearten usw.) nicht hinausgelangt noch daran interessiert ist, darüber hinauszugelangen. Aber für denjenigen, der die thomistische Metaphysik des „actus essendi“ einigermassen ernst nimmt, „sind“ jene je anderen Gestalten, Formen, Strukturen erst in ihrem Vollzug durch das „esse“; der je neue *Vollzug*, das je andere „Sein“ (verbal genommen), wird metaphysisch entscheidend. So stehen wir in aller realen Veränderung vor einem je anderem Akt, und die obige Überlegung bleibt in Geltung.

Ein anderes Moment allerdings erfährt bei Thomas keine ausreichende Würdigung und Auswertung: der Übergang von einem Akt zu einem neuen geschieht durch das *Wirken*. Auch wo „spontanes“ Übergehen, etwa bei der Aussendung von Partikeln durch radioaktive Atomkerne, angesetzt wird¹⁹, spielt das Wirken ontologisch gleichsam die Mittlerrolle, obwohl es innerhalb der naturwissenschaftlichen Betrachtungsweise trotz der das Gegenteil suggerierenden Terminologie (Radio-„aktivität“) seine Bedeutsamkeit bekanntlich verloren hat. Nun aber ist Wirken ein „actus“, eine Wirklichkeit, entweder identisch mit dem Wirkenden oder, wie

¹⁸ „Unde aliqui ex auctoribus citatis ... dicunt ... omnem causam secundam ita esse activam, ut etiam passiva sit, et mobilis aliquo motu; in quo non explicant aliquam condicionem, quam tales causae requirunt ad agendum, sed imperfectiorem et potentialitatem quam natura sua habent. Quod etiam satis est ut intelligamus deveniendum esse ad aliquam causam quae ita agat ut nihil pati possit“ (ed. Vivès XXV, d. 22 s. 2 n. 48).

¹⁹ Seiler, a. a. O. 40 43.

im Bereich der Erfahrungswelt, different zu ihm. Gerade auch das Wirken geht aus Potenzialität in seine Aktualität über, d. h. das Seiende entfaltet sich aus seiner *potentia agendi* in den *actus agendi*, in das *actu agere*²⁰. Es läßt sich unschwer einsehen, daß bezüglich des Wirkaktes der Rückbezug auf den vorausliegenden Wirkakt das Problem nicht löst. Der Wirkakt, der einen weiteren Seinsvollzug (akzidenteller Art) hervorruft, muß als ein neuer, im identischen Wirksubjekt nicht etwa durch „Umwandlung“ des früheren entstehender gesehen werden — eine Umwandlung würde ja wiederum durch Wirken ausgelöst. Ein Rückbezug des *actus agendi* ist daher nur auf die passive Potenz des Subjekts sinnvoll, dann aber folgerichtig aus dieser Potenzialität nicht hinreichend zu begründen, da ein echtes „plus actualitatis“ gegeben ist. Die Einrede von der Möglichkeit einer unendlichen Reihe (akzidenteller Aktualitäten) wird hier sogar überhaupt gegenstandslos.

Lassen wir es damit genug sein²¹. Bemerkungen zu dem, was Sch. über die unzulängliche Auseinandersetzung mit Kant im scholastischen Raum zu schreiben für richtig findet, mögen sich anschließen. Wir können uns kurz fassen.

VI

Es dürfte kaum beeindrucken, daß Sch. die „meisten“ unserer scholastischen Philosophen und Apologeten dermaßen deklassiert. Sie hätten „ohne gründliche Kenntnis der Originalschriften und ohne reales Verständnis der darin behandelten Sachprobleme“ Kant kritisiert. Fallen darunter auch J. Maréchal, J. Geysler, C. Nink, G. Söhngen²², W. Brugger u. a.? Selbst A. Lang oder J. Hirschberger²³ wären zu nennen. Daß es oberflächliche „Widerlegungen“ Kants gibt, hat außer den betreffenden Verfassern wohl noch niemand bestritten (wie auch mindestens ebenso oberflächliche Aburteilungen thomistischer Philosophie von seiten mancher Moderner). Worin findet Sch. nun die „Schwäche“ scholastischer Antikritik? Gerade in der Stellungnahme zum „wichtigsten“ Punkt der Kantischen Kritik der Gottesbeweise: Ein zwingender Zusammenhang zwischen dem *ens necessarium* und dem *ens realissimum* oder *infinitum* lasse sich nicht herstellen, darum auch nicht der Schluß von der notwendigen Existenz auf die Unendlichkeit des notwendig Existierenden, auf Gott. Ob jedes der Argumente für das Dasein Gottes das Attribut der Unendlichkeit implizieren müsse, lassen wir beiseite. Jedenfalls macht die „*Theologia naturalis*“ sich anheischig, Endlichkeit als Kennzeichen von Kontingenz zu erweisen und von daher das Nichtkontingente als unendlich. Kant selbst behauptet an der Stelle, die Sch. im Sinne hat, ja auch nicht mehr als die Unmöglichkeit, aus der Annahme, das allerrealste Wesen sei notwendig existent, auf die nicht-notwendige Existenz nicht-unendlicher Wesen zu schließen²⁴. Das ist eine logische Trivialität, und niemand macht sich eines Verstoßes gegen sie schuldig. Die Kontingenz des Endlichen muß eigens abgeleitet werden, und zwar niemals allein „aus bloßen Begriffen“. Bei Kant wird der notwendige Zusammenhang zwischen Absolut und Allreal ohnehin auf eine Weise gestiftet, die auf Stringenz keinen Wert legt; er übernimmt mehr oder weniger einfach die These der Wolfianer.

Das zweite Element der Kantischen Kritik des kosmologischen Beweises, dessen Rückfall in den ontologischen, hält Sch. für genauso durchschlagend wie die eben

²⁰ Vgl. De Deo (Acta VI Congressus Thomistici Internationalis), vol. I (1965) 25 f. Am eindruckvollsten entwickelt von K. Rahner: Das Problem der Homination (Quaest. disp. 12/13 [Freiburg 1961]) 65 ff.

²¹ Die Ausstellungen Schmuckers zum *teleologischen* Beweis können mit Seilers entsprechenden Angaben konfrontiert werden.

²² Die Einheit der Theologie (München 1952) 140 ff.

²³ Geschichte der Philosophie (Freiburg 1963) II 317 ff.

²⁴ KrV B 616.

skizzierte Beanstandung. Es werde „selten in seiner wirklichen Bedeutung erfaßt“, Kant habe von seinen Voraussetzungen aus völlig recht, wenn er behauptet, das kosmologische Argument impliziere das ontologische. Enthielte der Begriff des Unendlichen die Existenz als Wesensmerkmal, dann würde, „wie Kant mit Recht betont“, der Überschritt von der begrifflichen zur realen Ordnung im ontologischen Argument mit absoluter Notwendigkeit geschehen. Daß ein solcher Überschritt ohne allen Zweifel nicht erfolgen kann und darf, mag man u. a. in der vorzüglichen Darstellung bei C. Nink nachlesen²⁵.

VII

Zum Abschluß der gewollt wenig systematischen Reflexionen soll noch eine Frage angeschnitten werden, die in der Diskussion über Metaphysik (und metaphysische Gotteserkenntnis) „in der Sicht des modernen Menschen“ an Gewicht zu gewinnen scheint, nämlich die Frage nach der *Differenz von Seiend und Sein* als methodologischer Differenz zwischen Erfahrungswissenschaft und Philosophie (Metaphysik). Obwohl diese Differenz in der Heideggerschen Wissenschaftstheorie ihre Quelle hat, gehen wir nicht thematisch bis auf diese zurück, sondern orientieren uns an Äußerungen innerhalb der christlichen Philosophie. So scheint *B. Welte* die Dimension der „Seienden“ dem vorwissenschaftlichen wie auch dem wissenschaftlichen Umgang mit der Welt zuzuordnen²⁶. Das eigentlich philosophische Fragen überwinde diese Ebene und richte sich auf das Sein der Seienden, welche Frage-richtung bis hin auf „das“ Sein-selbst als das Horizontalbildende und ursprünglich alles Fragen Ermöglichende ausgreift. Daß so bereits wie in einem ersten vagen Umriß „Gott“ in Sicht kommt²⁷, mag man als Kurzschluß qualifizieren, darin liegt aber im Augenblick nicht viel. Von vornherein trifft W. jedenfalls eine Vorentscheidung, und zwar im Gefolge Heideggers: Der Ausdruck „seiend“ kann nie mehr auch auf Gott sinnvoll bezogen werden. Und doch sollte vor solcher Verengung der metaphysischen Sprache (um das beinahe ominös gewordene Wort „Terminologie“ zu vermeiden) gewarnt werden. „Seiend“ heißt ja, nicht zu vergessen, primär nicht „in endlicher Weise am Sein teilnehmend“, „am Sein teilhabend“, sondern primär und urtümlich „Sein *vollziehend*“: Seiendes ist Seins-Vollzug, Seins-Vollzieher, „*verbaliter et dynamicè spectandum*“. In diesem Sinne hat auch und allermeist Gott selbst das Recht auf den Titel „seiend“. Der angezielte Zusammenhang bedarf freilich noch vertiefter Überlegung. — Es interessiert hier aber ein Vorläufigeres: Erfahrungswissenschaft, Naturwissenschaft wie auch Geisteswissenschaft, geht nicht auf „Seiendes“. Sie operiert zwar in naiver Weise mit diesem Ausdruck, jedenfalls insofern sie Realwissenschaft sein will. Niemand jedoch entscheidet sie kraft ihrer Methode über Seiendes, sondern allemal nur über Phänomene: sie verharret im Rahmen der Phänomenalität. Nicht einmal, daß er sich innerhalb von Phänomenalität bewegt, kann der Empiriker von sich aus entscheiden; um den Unterschied von Sein und Phänomen weiß nur der Philosoph, damit ebenso nur er um den kritischen Sinn von „Gegenstand“. Man kann dem auch die Wendung geben: Solange nicht das Seiende *als* Seiendes in den Blick genommen und reflektiert wird, läßt sich gar nicht bestimmen, ob es sich überhaupt um Seiendes und nicht bloß um Phänomenales handelt. Daher geht

²⁵ Philosophische Gotteslehre (München 1948) 134 ff.

²⁶ Die philosophische Gotteserkenntnis und die Möglichkeit des Atheismus, in: Concilium 2 (1966) 399 ff.

²⁷ Vgl. noch vom gleichen Verf.: Die Gottesfrage im Denken M. Heideggers (jetzt auch in: Auf der Spur des Ewigen [Freiburg 1962] 262 ff.). Nur hat Heidegger unbestreitbar recht mit der These, das so erschaute „Sein-selbst“ sei in seinem „Wesen“ immer noch endlich und absolut impersonal.

Erfahrungswissenschaft als solche nicht auf „Seiendes“. Sogar die „reine Phänomenologie“, die das einfachhin Faktische und Empirische übersteigt, übt gegenüber dem Realitäts-, dem An-sich-Charakter des Gegebenen notwendigerweise Epoché. Auch das Subjekt, das „Ich“ des Aussagenden und Wissenschaft Treibenden wird nur in seiner Objektiviertheit, als Gegenstand im transzendentallogischen Sinne, gegenwärtig. Das ist der zu konzedierende Ansatz der phänomenologischen Deskription, selbst bei J.-P. Sartre²⁸. Freilich definiert eine Wissenschaft, die in der Epoché verharrt, sich selbst als Abstraktion und ruft somit nach einer anderen, die diese Abstraktion aufhebt, d. h. die offengelassene Frage entscheidet. Der Naturwissenschaftler (und auch die Wesensphänomenologie) macht aber die obzwar unthematische Setzung von (wirklich) Seiendem nicht zur *Voraussetzung* seiner Methode.

Wenn alles Seiende an die Einzelwissenschaften abgegeben wird, dann läuft man sofort Gefahr, von Gott wissenschaftlich nur mehr als Geisteswissenschaftler reden zu können, als Religionsgeschichtler, Religionspsychologe und -phänomenologe. Der Metaphysiker versteigt sich dann seinerseits zur Behauptung, Gott lasse sich nicht als „ens“ kennzeichnen²⁹. Er verstößt damit nicht nur gegen den metaphysisch primären Sinn von „ens“, er verbaut sich auch den Weg zu einem fruchtbaren Gespräch mit der gelebten Religion, gerade auch derjenigen der Offenbarung. Denn ein personaler, handelnder Gott deckt sich niemals mit dem „Sein selbst“ der reinen metaphysischen Abstraktion. Natürlich hat die Theorie der philosophischen Gotteserkenntnis alsbald aufzuzeigen, daß Gott als „ens“ im unvergleichlichen Verstande *analog* zu denken ist, gerade weil sein Seiendsein mit seinem Sein formal identisch ist (und somit in einem die unendliche Fülle dessen, was mit Sein überhaupt positiv gemeint sein kann)³⁰. Dabei läßt sich, begreiflicher Weise nicht ohne die Mühe einer immer erneuten Läuterung unserer „Begriffe“, all das einholen, was die allgemeine Metaphysik über die Transzendentalien und die „perfectiones purae“ zu befinden vermag.

Die Hauptaufgabe einer Metaphysik heute muß darin erblickt werden, die Idee des Seins und deren Genese möglichst scharf zu umschreiben. Nur mache man es sich damit nicht zu leicht, indem man in Vereinfachungen verfällt. Daß die griechische Metaphysik einem „dinglichen“ Seinsverständnis verhaftet sei, wiederholen viele seit langem. Warum aber behaupten, die Begriffe „actus purus“ und „esse substistens“ seien aus dem „esse“ als „Seinsprinzip der dinglichen (!) Seienden gewonnen“?³¹ Sie sind gewonnen aus einer echt ontologischen Interpretation der

²⁸ La transcendence de l'Ego (Recherches philosophiques, 6 [1936/37]), dt.: Die Transzendenz des Ego. Drei Essays (Rowohlt 1964).

²⁹ Es ergibt sich die Selbstverständlichkeit, daß der Gottesbeweis „absolut sui generis ist und nicht als Einzelerkenntnis von diesem und jenem verrechnet werden kann“, die Erkenntnis Gottes also nicht „als eine unter anderen“ aufgefaßt werden darf (K. Rahner, Bemerkungen zur Gotteslehre in der katholischen Dogmatik, in: *Catholica* 20 [1966] 13 f. 15). Zugegeben, es mangelt überall schon an einer formalen Analyse des Gottesbeweises, insofern er nur im analogen Sinne Beweis ist, wie auch der Gottesbegriff nur im analogen Sinne „Begriff“. Ähnliche Überlegungen formaler Art gelten für die Metaphysik und ihre Begriffe und Beweise überhaupt. — Die bekannten Texte des heiligen Thomas zur Terminologie (Gott als „esse“ und nicht als „ens“ und doch wieder als „ens“) haben ihr (auch geistesgeschichtliches) Interesse nicht verloren.

³⁰ „Analogie“ waltet in ihrer Vollgestalt letztlich ja nur zwischen Gott und Geschöpf. Innerhalb des Geschöpflichen verbleibt bei allen Analogiespannungen (zwischen Substanz und Akzidens, den Seinsstufen usw.) immer das univoke Moment der Kontingenz, die keine Grade zuläßt.

³¹ H. Ebert, *Der Gott der Philosophen*, in: *Hochland* 58 (1966) 482 ff.

Seienden als Seienden: Wirft man nicht oft „ontologisch“ und „dinglich“ zusammen? Übrigens geben schon bei Aristoteles im Grunde, wie bekannt, nicht die „Dinge“, d. h. die anorganischen Seienden, das Leitbild ab, sondern die Organismen und die „technischen“ Werke. Das muß zu nuancierteren Urteilen führen. Es stimmt auch nicht, daß die „Seinsstufe (!) des esse subsistens“ (ebd.) letztlich am Sein des Anorganischen orientiert bleibt, weil man von diesem bis zu jenem aufsteigt: Wenn z. B. Thomas vom Anorganischen ausgeht und in einer Aufwärtsbewegung zum Geistigen gelangt, dann am Leitgedanken der „Innerlichkeit“ des Wirkens, welche doch gerade im Anorganischen hinter ihrer Idee zurückbleibt und darum nach oben zu suchen zwingt — was soll hier noch der Vorwurf des Sich-ausrichtens am Anorganischen? Ähnliches wäre zu fragen in bezug auf Wendungen wie: Geistigkeit werde, weil aus der Immaterialität abgeleitet, immer noch vom Materiellen her gesehen und erscheine als eine Kategorie neben dem Materiellen (ebd.). Zudem ist Geistigkeit nicht Kategorie, sondern „perfectio pura“, also schon deshalb nie etwas „neben“ dem Materiellen. Oder warum in aller Welt „natural“ und „vorhanden“ und „Substanz“ gleichsetzen? Nun, mit derlei Gegenfragen sind die hier aufgeführten geistesgeschichtlichen Probleme wahrlich nicht erledigt. Und Ebert ist ja gerade darum bemüht, in der Nachfolge von Rahner, Metz u. a. bei Thomas eine dem Christlichen kongenialere „Denkform“ nachzuweisen. Doch das wäre ein neues Thema.

Auf alle Fälle sollte die „Natur“ als Ort der Gottesbegegnung nicht preisgegeben werden³². Die Rede von der Verborgenheit, ja „Abwesenheit“ Gottes in der Welt hat ihre Grenzen, so legitim und heilsam sie innerhalb dieser Grenzen auch sein mag.

³² Dazu H. U. v. Balthasar, Die Gottesfrage des modernen Menschen (Wien 1956) 141 ff. Ist dem modernen Menschen wirklich „das Schreckliche zugestoßen, daß ihm Gott in der Natur gestorben ist“ (ebd. 149)? Auch wenn „in den Laboratorien“ der Wissenschaftler und auf den „Kanzeln der Universitäten“ das Wort „Gott“ nicht mehr vorkommt (J. Meurers)?