

## Via prima

Von Helmut Ogiermann, S. J.

Das Interesse an der philosophischen Gottesfrage hat sich – soweit es überhaupt besteht – auf die Analyse anthropologisch fundierter Gottesaufweise verlagert; die Möglichkeit sogenannter metaphysischer Gottesbeweise begegnet, wie man weiß, immer mehr einer resignierenden Skepsis. Sie speist sich aus höchst verschiedenartigen Quellen. Oft genug ganz gewiß aus sehr verdächtigen, oder auch nur aus schwindender Sympathie für etwas, wovon man uns einzureden sucht, es sei überhaupt, nämlich Metaphysik überhaupt (dann hätten wir es hier halt mit einer „unzeitgemäßen Betrachtung“ zu tun, was die Sache wiederum aufwertet, und Metaphysik braucht nicht gleich in die Katakomben oder in den Untergrund zu gehen). Doch soll ganz und gar nicht verdunkelt werden, daß jene Skepsis sich auch dem – nicht immer fachlich kontrollierten oder kontrollierbaren – Eindruck verdankt, die vorgebrachten Argumente ließen es an der wünschenswerten Strenge fehlen, es habe sich ja auch in Fachkreisen bisher keine einzige Darstellung (etwa der ‚via prima‘) so recht durchsetzen können. Andererseits erstaunt die Faszination, die von den Thomastischen Ansätzen der ‚quinque viae‘ oder wenigstens einiger von ihnen weiterhin ausgeht. Sollten sie im Prinzip nicht doch eine Wahrheit enthalten, die nicht veruntreut werden darf? Jedenfalls sind lange nicht alle Denkenden an dieser Frage desinteressiert.

Metaphysische Gotteswege werden mit Hilfe allgemein-ontologischer Sätze von Erfahrungen her gebahnt, die ebenfalls allgemeine, die Erfahrungswirklichkeit umgreifende Valenz besitzen. In dieser Hinsicht kann der personale Bereich, die Wirklichkeit und Wirksamkeit menschlicher Personen, den anderen Seinsbereichen gegenüber keinen Vorsprung haben; seine typischen Strukturen kommen da nicht zur Geltung, aber auch nicht, was sehr zu beachten ist, die typischen Strukturen des apersonalen Bereiches als solche. Man beruft sich nicht auf die ontologischen Eigentümlichkeiten der Dingwelt, so als nähmen diese Wege ihren Ausgang von spezifisch „kosmischen“, dinghaften Momenten (auch wenn der mittelalterliche Denker dergleichen „Beispiele“ bevorzugt). In dem springenden Punkt, der jeweils zur Diskussion steht, haben Dinge und Personen einander nichts voraus: alle, freilich und selbstverständlich auf je eigene, analoge Weise, werden als im Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit usw. erfahren, alle schließlich als kontingent – und im Kontingentsein kommen sie

univok überein; keines ist mehr, keines weniger kontingent. Solche ontologischen Grundzüge als allen gemeinsame bilden die Basis. Sollten sich also Strukturen finden, die auf Kontingenz schließen lassen, dann dürfte auch ein noch so personalistischer Philosoph nichts dagegen haben.

„Den Anfang macht jeweils eine Aussage elementarer Welterfahrung, wie sie als Urmodell aller Wirklichkeitserfahrung zugrunde liegt.“<sup>1</sup> Nun aber bezieht sich die ‚via prima‘ auf die wohl elementarste Welterfahrung allgemein-ontologischer Relevanz: Welt als in „Bewegung“, als Werdesein, als Evolution. Sodann begnügt sie sich, rein ontologisch, mit einem Minimum an Voraussetzungen. Darum ist sie für Thomas die ‚manifestior‘ (was nicht unbedingt heißen muß, sie bedürfe nicht einer an und für sich ungewohnten und zuweilen auch befremdlichen Blickeinstellung, eben der genuin metaphysischen). Es bringt Thomas ja zudem gleich zwei Instanzen des ‚videtur quod non‘, die das Schwierige und insofern gar nicht unmittelbar Manifeste dieses Weges betreffen, die Einwände aus dem ‚malum in mundo‘ und aus dem angeblichen Genügen einzelwissenschaftlicher Erklärung der Basisphänomene. Die Instanzen klingen durchaus modern, sie lassen sich so formulieren: Die Präsenz des Leids in der Welt spreche gegen die Annahme eines göttlichen Grundes der Welt<sup>2</sup>, zumal wenn man an die Idee der „Mitwirkung“ Gottes bei allem, intensivst beim menschlichen Tun und Wirken denkt (Korrelat der via prima und Konsequenz aus ihr); ferner könne man damit rechnen, daß alles im Bereiche der „Natur“ sich aus Naturkräften und ihrer Gesetzmäßigkeit erkläre, alles im Bereiche der Person, der Geschichte, aus den Entwürfen menschlichen Wollens, menschlicher Freiheit. Es ist wahrhaftig nicht leicht, die eine wie die andere Hürde zu nehmen. Die Hauptschwierigkeit macht den meisten natürlich die fundamentale Voraussetzung, die Zustimmung zum metaphysischen Denken überhaupt. Dazu kann hier nun nicht thematisch Stellung genommen werden.

### I. Gegenstimmen heute

Wir hören auf sie im methodischen Sinne des ‚videtur quod non‘. Es bedeutet schon viel, wenn gewisse Einreden gegen die Möglichkeit eines solchen Gottesbeweises dasjenige bezeichnen, was in ihm zu leisten ist, also die Aufgabe fühlbar machen, die ansteht.

<sup>1</sup> G. Ebeling, Existenz zwischen Gott und Gott, in: ZThK 62 (1965) 98. Vgl. dazu auch H. Mühlens, Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung (Paderborn 1968) 39: Die traditionellen Gottesbeweise intendieren „Bewußtmachung der menschlichen Grunderfahrung, in welcher Gott immer und durchgängig als der Grund aller Gründe mit-erfahren wird“. Wie kann dann die Seinsfrage, auf deren Hintergrund allein solche menschliche Grunderfahrung möglich ist, als der „Tod Gottes“ fungieren?

<sup>2</sup> Bis S. Freud und darüber hinaus das Argument gegen Gott.

Zur Vorerinnerung zunächst mit ein paar Worten der Umriss des Arguments aus der „Veränderung“, der Werdebewegung. In der Welt geschieht ein ständiges Übergehen von Potenz in Akt, von Möglichkeit in Wirklichkeit; die Wirklichkeit läßt sich ontologisch nicht aus der Möglichkeit als solcher verstehen, sie verweist darum auf andere Wirklichkeit als zureichenden Grund; ein ‚regressus in infinitum‘ erklärt nichts, also ergibt sich die Notwendigkeit eines Wirklichen und Wirkenden, das nicht wieder selbst aus Möglichkeit kommt, daher „reine Wirklichkeit“ ist. Dieser ‚actus purus‘ darf und muß schon Gott genannt werden, insofern er höchste Autonomie des Seins und Wirkens ist, und zwar grundsätzlich in personaler Weise: als Erst- und Letztgrund gerade auch menschlich-personalen Wirkens, unter dessen Seinsniveau er als der es Ermöglichende nicht sinken darf. Diese rohe Skizze wird später durchgezeichnet und aufgefüllt.

### 1. Gegenstimmen aus dem Raum des dialektischen Materialismus

Der Neomarxismus in seinen westlichen und östlichen Formen fragt nach dem Problem von Gottesbeweisen nur mehr sporadisch, doch die Vertreter eines orthodoxen dialektischen Materialismus, also in der Linie Marx – Engels – Lenin, müssen es dann und wann wieder aufgreifen. Es hätte keinen großen Sinn, alle einschlägigen, oft so publikumswirksamen Äußerungen zu sammeln und kritisch zu sichten. Es wird genügen, wenn wir zur Kenntnis nehmen, daß die traditionellen Vorbehalte gegen die Möglichkeit von Metaphysik als Basis einer rationalen Entscheidung der Gottesfrage auch heute noch vorgebracht und ohne neuartige Begründung aufrecht erhalten werden. Vielleicht hat *A. Polikarow* (Sofia) die zentralen Gesichtspunkte am plausibelsten zusammengefaßt<sup>3</sup>: Die Annahme eines Welterschöpfers steht in Diskrepanz zu den physikalischen Erhaltungssätzen; diejenige eines Anfangs der Welt „vor einer unendlichen Zeit“ verrate Mangel an Übung im mathematischen Denken; eine „erste Ursache“ würde die ins Infinite verlaufende Kausalkette an einem Punkte willkürlich abbrechen; das Kausaldenken sei nur auf Vorgänge innerhalb des Weltalls zugeschnitten. Wir brauchen auf solche Einwürfe hier wohl nicht mehr einzugehen. Im Verlaufe der Analyse eines metaphysischen Gottesbeweises kommen sie ohnehin indirekt zur Sprache. Es mag noch erwähnt sein, daß auch *E. Bloch* in dieser Hinsicht dialektischer Materialist bleibt. Für ihn ist die Materie „das Möglichkeits-Substrat des dialektischen Prozesses“, dem Möglichkeitsbegriff, wie er meint, des „linken“ Aristoteles entsprechend; sie „bewegt sich selber formend, ausformend“, und „der so sich aktivierenden Möglichkeit sind keine Grenzen gesetzt“ – Materialismus als „Erklärung der Welt aus sich selber“<sup>4</sup>. Es wird das alles zwar nur behauptet, die metaphorisch-oszillierende Sprache muß den Beweis ersetzen. Dann kann es natürlich keinen Gott geben, er wäre eine durch nichts gerechtfertigte Hypostasierung eines Wunschraums. *Feuerbach* wird zitiert mit seinem Wort, die Frage, ob ein Gott sei oder nicht, gehöre dem 18., wenn nicht gar 17. Jahrhundert an<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> In: *Christentum und Marxismus heute*. Gespräche der Paulus-Gesellschaft, hrsg. v. *E. Keller* (München 1966) 129 f.

<sup>4</sup> Zur Ontologie des Noch-Nicht-Seins (Frankfurt/M. 1961) 30 f. Vgl. auch: *Das Prinzip Hoffnung II* (Frankfurt/M. 1959) 1412.

<sup>5</sup> Ebd. 1519. Dazu: „Wo der große Weltherr, hat Freiheit keinen Raum“ (ebd. 1413).

Es scheint, daß gerade auch die These von der „Ewigkeit“ der Welt und ihres Prozesses, vom Nichtabreißen der welthaften Kausalketten, weiterhin die abweisende Haltung bestimmt. Die selbständig sich in die höchsten Möglichkeiten hinauforganisierende Materie bedarf keines Anfangs, damit auch keines transzendenten Grundes. Man kann in Diskussionen den Eindruck gewinnen, daß hier kaum zu überwindende Schwierigkeiten liegen, ein Zeichen, wie wenig es zu gelingen scheint, den Sinn metaphysischer Fragedimension von dem der naturwissenschaftlichen abzuheben – vielleicht hapert es aber auch an der Einsichtigkeit der Argumentation, wie sie der Metaphysiker mitunter vorlegt. Wer z. B. bestreitet, daß eine ‚series actu infinita‘ konstruierbar sei und akut werde, der zieht sich nicht aus einer Verlegenheit, er entzieht sich vielmehr dem Problem.

## 2. Moderne Logik

Die moderne Logik, insbesondere die Logistik, bietet immer noch eine Handhabe, die Möglichkeit von theoretischen Gottesaufweisen von vornherein zu umgehen. Wir wollen nicht auf alles zurückkommen, was z. B. ein *B. Russell* in dieser Beziehung geäußert hat, etwa bzgl. des Kausalbegriffs und der Idee des „Ganzen“ der Welt. Etwas anderes wird nicht immer genügend ernst genommen: die Ablehnung von Realmodalitäten. Es gebe nur logische, keine ontologisch geltenden Modalausdrücke, „kontingent“ und „notwendig“ hätten Bedeutung nur in bezug auf Sätze, empirische bzw. analytische Sätze. Aussagen, die eine Erfahrungsgegebenheit behaupten, behaupten nicht zugleich, ihre Leugnung führe zu einem logischen Widerspruch; die Leugnung von analytischen Sätzen dagegen impliziere einen solchen. Daher die These, Existenzsätze seien ausnahmslos kontingent; die Aussage, Gott existiere mit (absoluter) Notwendigkeit, habe keinen logisch vertretbaren Sinn. Aber ebenso die Aussage, irgendwelche Dinge seien an und in sich selbst kontingent<sup>6</sup>. Man sieht, es wird eine logische Theorie zugrunde gelegt, die synthetische Sätze a priori und überhaupt die Möglichkeit, von Wesensstrukturen des Ansich sinnvoll zu reden, apriorisch verwirft. Parallel dazu debattiert man über die Unzulässigkeit von Aussagen wie „Gottes Wesen schließt Existenz ein“ und „etwas schließt Existenz nicht ein“<sup>7</sup>.

Man darf dem entgegenhalten, und für unsere Zwecke kommt man damit aus, daß der Anspruch, a priori um die Möglichkeit realontologischer Modalitäten zu wissen, nicht erhoben wird. Daß ein Kontingentes real möglich ist, daß gar ein Nichtkontingentes möglich ist, kann nur a posteriori gefunden werden. Auf der Basis von möglicher und wirklicher Ontologie, insofern nämlich Wissen um das Ansichsein gesichert ist und der ontologisch geltende Satz vom Nichtwiderspruch,

<sup>6</sup> Vgl. *B. Russell*, *The Existence of God*. Hrsg. v. *J. Hick* (New York 1964) 169 ff. Ferner *J. M. Crombie*, *Theology and Falsification*, in: *New Essays in Philosophical Theology*. Ed. by *A. Flew* and *MacIntyre* (London 1963) 110 ff.

<sup>7</sup> *J. A. Brunton*, *The Logic of God's Necessary Existence*, in: *InternPhilosQ X* (1970) 276 ff.

muß man freilich zumindest folgendes sagen: Seiendes ist entweder kontingent oder nicht (also absolut notwendig); eines von beiden, die Modalität der Kontingenz oder die der Seinsnotwendigkeit, besitzt daher Realgeltung – welches von beiden, können wir a priori nicht entscheiden. Falls jedoch die Gegebenheit von Kontingentem beweisbar wäre, und zwar a posteriori, freilich mit Hilfe allgemein-ontologischer Sätze, dann wäre damit trivialerweise dessen Realmöglichkeit erschlossen, vorher nicht. Und wenn von Kontingentem aus als Bedingung und Grund seiner Möglichkeit ein Absolutes erwiesen werden könnte, wäre natürlich auch dessen Realmöglichkeit mitgesetzt, vorher nicht. Wir lassen es uns von keiner logischen Theorie a limine verbieten, Modalitäten als realgeltende auch nur in Erwägung zu ziehen.

Die kritisierte These wendet sich zwar gegen das Unternehmen von theoretischer Gotteserkenntnis überhaupt; gleichwohl behält sie faktisch eine besondere Beziehung zur ‚via prima‘, weil in dieser die Potenz-Akt-Problematik im Vordergrund steht (die alte ‚via tertia‘ mit ihrem Ausgang vom Entstehen und Vergehen substanziellen Seins hat noch nicht eine Form gefunden, die heute eine reelle Chance hätte).

Die anschließend zu bedenkende Schwierigkeit aus der Windecke „moderne Logik“ richtet sich im Prinzip so sehr gegen das Ganze von Metaphysik, daß man sich hier nur mit wenigen Worten auf sie einzulassen braucht; immerhin verdient sie Aufmerksamkeit.

Es soll der Satz erreicht werden: „Gott ist“, „Es ist ein Gott“. Wie steht es nun überhaupt mit dem Wörtchen „ist“ in einem Aussagesatz? Kann es sich wie ein Prädikat verhalten, etwa in dem Satz „Die Welt ist“, wenn nicht gar mit der Weiterung „Die Welt ist seiend“ oder „Die Welt existiert“? Inwiefern macht die Sprachlogik da Vorbehalte? Sie erklärt solche und ähnliche Sätze als Tautologien: Ein Satzsubjekt, als „Name“ gefaßt, setze den Gegenstand (oder Gegenstandsbereich) bereits als existent – daher denn auch so seltsame Anomalien wie „Der gegenwärtige König von Frankreich existiert nicht“ usw. Vielleicht sollte man an die Probleme logischer Satztechnik nicht allzuviel philosophisches Interesse verschwenden. Es reicht zu, den Sinn des Satzsubjekts und des Prädikats (Prädikators) „seiend“, „existent“, „hat Sein“ u. ä. in der Weise festzulegen, wie *E. K. Specht* es in seinem ausgezeichnet informierenden Buche „Sprache und Sein“ vorschlägt<sup>8</sup>. Er orientiert sich an *Kants* Wort: „Es ist aber das Dasein in den Fällen, da es . . . als Prädikat vorkommt, nicht sowohl ein Prädikat von dem Dinge selbst, als vielmehr von dem Gedanken, den man davon hat“ – er bestimmt die Funktion von Daseinsaussagen dahingehend, daß sie nicht über einen bereits gesetzten Gegenstand aussagen, sondern darüber, ob (oder daß) dem Namen (oder der Bezeichnung) überhaupt

<sup>8</sup> (Berlin 1967) 21 f. 48.

ein Gegenstand entspricht. Man formuliert sonst: Es muß die „Realgeltung eines Begriffs“ aufgewiesen werden. Sie wird mit den Ausdrücken „seiend“, „existent“ oder auch einfach „ist“ belegt (z. B. „Kontingentes ist“ bezeichnet nicht nur den Gedanken, den Begriff des Kontingenten, sondern das Kontingente als Realität; „Gott ist“ heißt also, Gott ist nicht ein Gedanke, etwas begrifflich Konstruiertes). Immer aber kann man den Subjektsterm, der als „Name“ fungiert, durch eine „Kennzeichnung“, eine Beschreibung, so ersetzen, daß der Name als Abkürzung für eine Kennzeichnung steht und eine logistisch einwandfreie, puristische Satzfügung möglich wird<sup>9</sup>.

Nach der (durchaus nicht meistens übersehenen) Formulierung des *hl. Thomas* will theoretische Gotteserkenntnis zu dem Satz gelangen ‚Deum esse‘<sup>10</sup>. Sie kann keine Gottes-Erfahrung vermitteln, aber auch nicht ein direktes Wissen um das Sein-selbst Gottes. Darum meint das „ist“ in der Aussage „Gott ist“ nach ihm die Satzkopula. Was aber selbstverständlich nicht heißen kann und darf, es werde nicht das Sein, die Existenz Gottes behauptet, wie gewisse Interpretationen fast nahe-zulegen scheinen<sup>11</sup>. Für Thomas und alle vernünftige Metaphysik gründet der Sinn der Satzkopula ja gerade im Ansich, und zwar im ‚esse‘ selbst.

### 3. Aus dem Raum ontologischen Denkens

Wir brauchen nicht zu wiederholen, daß auch realontologisch eingestellte Denker sich mit den Thomanischen ‚viae‘, insonderheit mit der ‚via prima‘, nicht befreunden können. Neben *E. Hengstenberg* hat sich neuerdings bekanntlich *J. Schmucker* in gewisser Hinsicht negativ ausgesprochen. Die Kontroverse<sup>12</sup> kann nicht als abgeschlossen gelten, da sein Buch über die Frage theoretischer Gotteserkenntnis noch aussteht. Es sei nur daran erinnert, daß seine Hauptschwierigkeit gegen die ‚via prima‘ in einer ihrer Implikationen oder Konsequenzen zu liegen scheint, in der unausweichlichen Feststellung nämlich, die Wirkakte der welthaft Seienden empfangen ihr „Sein“ nicht aus sich selbst, sondern von Gott, der ‚causa prima‘. Damit werde ihr Eigensein und Eigenwirken als solches zunichte gemacht. Es handelt sich also um eine alte und in der Diskussion stets wiederkehrende Objection: Gefahr des Okkasionalismus, der Weltentwirklichung. Hinzu kommt die Skepsis, ob Gott als „absolut notwendiges, wesensnotwendiges“ Seiendes

<sup>9</sup> *J. M. Bocheński*, *The Logic of Religion* (New York 1965) 65 f.

<sup>10</sup> Schon *A. D. Sertillanges* macht auf S. Th. I 3, 4 ad 2 aufmerksam; vgl. *S. Thomas d'Aquin* (Paris 1925) 141 f.

<sup>11</sup> Vgl. *Albert Keller, S.J.*, *Sein oder Existenz?* (München 1968) 244 f.

<sup>12</sup> *J. Schmucker*, *Die primären Quellen des Gottesglaubens* (Freiburg 1967); vgl. *ThPh* 43 (1968) 454 f.; *ders.*, *Das Problem der Kontingenz der Welt. Versuch einer positiven Aufarbeitung der Kritik Kants am kosmologischen Argument* (Freiburg 1969); vgl. *ThPh* 45 (1970) 100 ff.

gedacht werden könne, das Kontingente hinwiederum als das „nicht Wesensnotwendige“. Es sei angemerkt, daß die Polemik gegen diese Begriffe nicht aus denselben Gründen erfolgt wie bei *N. Hartmann* oder *L. Brunschvicg*<sup>13</sup>. Ihre Kantische Herkunft aber wird eingestanden.

Was die Position *J. Seilers* betrifft: er führt in seinem Beweis aus der Daseinskongenz als Vermittlung die Potenz-Akt-Struktur nicht ein, jedenfalls nicht formell genug; er argumentiert von der „Abhängigkeit“ welthafter Seiender in ihrem Sichverändern her und von Veränderung als Anzeichen von Soseinskongenz. Der Satz von der „Bewegung“ erscheint ihm nicht einsichtig, darin schließt er sich *Suárez* und anderen an<sup>14</sup>. Auch hier handelt es sich also nicht um eine neue, bisher übersehene oder vernachlässigte Gegeninstanz.

*Personalistische* Philosophen und Theologen vermögen trotz aller Beruhigungs- und Beschwichtigungsversuche ihre Abneigung gegen apersonale, wie sie meinen, Kategorien (Realveränderung, Ursache usw.) nicht zu überwinden. Von *G. Marcel*<sup>15</sup> wird man ein Umdenken nicht mehr erwarten wollen, andere sollten sich u. E. wenigstens dazu verstehen, ihre Terminologie zu bereinigen, z. B. nicht immer noch „ontisch“ oder gar „ontologisch“ mit „dinglich“ o. ä. gleichzusetzen. Unter Umständen würde es ja eines der höchsten Vermögen menschlicher Personalität bedeuten, ihre ontologische Kongenz wahr-zunehmen und wahr-zu-haben, und zwar schon aufgrund von Indizien, die ihr mit den anderen erfahrbaren Weltseienden gemeinsam sind und beileibe nicht an der gemeinsamen Oberfläche aufscheinen, sondern wahrhaftig in der Tiefe des Seinkönnens überhaupt<sup>16</sup>.

## II. Neuere Fassungen der *via prima*

Wohl niemand möchte das ‚argumentum ex motu‘ des hl. Thomas ohne alle Modifikation oder Differenzierung übernehmen, obschon interpretierende Darstellungen, wie wir gleich sehen werden, da und dort nicht eben so ausfallen, daß sie sich von einer bloßen Repristinatio unterscheiden. Wieweit die authentische Gedankenführung im Text von Thomas (aus der *Summa Theologica*) getroffen ist oder erst noch selbst einer präzisen Auslegung bedarf, wäre seinerseits zu fragen<sup>17</sup>.

1. Die Darstellung bei *A.-D. Sertillanges*<sup>18</sup> legt zugrunde, daß ‚moveri‘ oder ‚mutari‘ soviel wie «exercer un pouvoir» besage; nun aber sei unter demselben

<sup>13</sup> *N. Hartmann*, Möglichkeit und Wirklichkeit (Berlin 21949) 92 f.; *L. Brunschvicg*, *La raison et la religion* (Paris 1939) 55 ff.

<sup>14</sup> *J. Seiler*, *Das Dasein Gottes als Denkaufgabe* (Luzern–Stuttgart 1965) 64 ff.

<sup>15</sup> Vgl. *H. Ogiermann*, *Causa prima*, in: *ThPh* 42 (1967) 174 f.; *ders.*, *Die erkenntnistheoretische Grundfrage philosophischer Theologie – Nichtobjektivierbarkeit Gottes?* In: *Neue Erkenntnisprobleme in Philosophie und Theologie* (Freiburg 1968) 138 f.

<sup>16</sup> Die ontologische Bestimmung geht ja zutiefst auf die Struktur der Seinsmöglichkeit eines Seienden.

<sup>17</sup> Zur Geschichte vgl. *L. Elders*, *Justification des « cinq voies »*, in: *RevThom* 61 (1961) 207 ff.

<sup>18</sup> *A. a. O.* (Anm. 10) 144 ff.

Aspekt beides, das «communiquer de l'être» und das «en recevoir», in ein und demselben Seienden oder in einem seiner Teilprinzipien miteinander unvereinbar, ontologisch widersprüchlich – daher die Notwendigkeit, in den „Bewegenden“ zurückzugehen bis zu einem Bewegenden, das selbst nicht mehr Sein „empfängt“. Von Interesse ist es, zu sehen, daß S. jene Stellen aus dem Metaphysikkommentar einbezieht, an denen *Thomas* in der Nachfolge des *Aristoteles* den Naturdingen nur eine ‚potentia passiva‘ zu den Akten zuerkennt (im bewußten Gegensatz zu den ‚quidam‘, die für den ‚motus naturalis‘ auch eine ‚potentia activa‘ fordern). Es genüge die ‚forma quam sequitur talis inclinatio‘, nämlich etwa das ‚moveri deorsum‘ (et sic illud idem quod facit ipsum grave, facit ipsum moveri deorsum). Für ihn hat die via prima es offensichtlich an und für sich mit dem Strukturverhältnis zwischen passiver Potenz und ihrem Akt zu tun. Jenes „Ausüben“ der Potenz wäre also das schlichte ‚actuari‘ im medialen Sinn. Näheres wird nicht beigebracht.

R. *Garrigou-Lagrange*<sup>19</sup> formuliert wohl als erster das Prinzip: «Le plus ne peut sortir du moins. Le supérieur seul explique l'inférieur», sonst liefe es auf die Absurdität hinaus: «l'être sort du néant». Damit ist gegeben, daß ein Übergang von der Potenz in den korrespondierenden Akt nicht im betreffenden Übergehenden selbst seinen adäquaten Grund haben könne. Das ist alles. Vermerkt zu werden verdient noch, daß er ausdrücklich auch die immaterielle, geistige (seelische) „Bewegung“ als Ausgangspunkt zuläßt und annimmt.

Ein ‚plus esse‘ liege vor, darauf beruht auch die Interpretation von *J. Maritain*<sup>20</sup>. Dieses Plus könne etwas nicht sich selbst geben, denn man könne nur geben, was man hat. Er reflektiert nun auf den aktiven Übergang zum Akt: „Insofern die wirkende Kraft... selbst von Möglichkeit zu Wirklichkeit übergeht, muß man eine andere wirkende Kraft, die sie bewegt, voraussetzen.“ Das Plus bezieht sich also auf die der Potenz korrespondierende Aktualität, was auch für das Wirken selbst gelte, so daß zutiefst der Übergang vom Wirkenkönnen zum tatsächlichen Wirken den Beweis fundiert. Dieses Moment scheint über den Ansatz bei *Sertillanges* und *Garrigou-Lagrange* hinauszutragen. Auf jeden Fall wird die Wirkpotenz, die ‚potentia activa‘, miteinkalkuliert, was befremdlicherweise bei jenen ausfällt.

Der Dominikaner *L. Charlier*<sup>21</sup> hebt ebenfalls auf das Wirken als solches ab, ohne das allerdings eigens zu betonen. Vorausgesetzt wird die Nichtidentität des aktiven Subjekts mit seinem Wirken. Dann aber ist es «d'abord en puissance à produire l'opération», das Sichaktuieren der Wirkpotenz verlangt somit ein «être mû par un autre qui, lui, est acte qui est movens non motum». Daß es sich um ein Mehr an Sein handelt, das darin gewonnen wird, liegt in dem Satz: Das Wirken hat als Ziel «la perfection du sujet qui est mû». Diese Seinsvollkommenheit müßte im Subjekt bereits vorausgegeben sein, wenn es adäquater Grund seines Wirkens wäre, ein ontologischer Widerspruch.

2. Die besprochenen Autoren verstehen sich als Interpreten der ‚via prima‘, wie *Thomas* sie meint, identifizieren sich aber anscheinend mit ihm. Die weitere Entwicklung legt nicht mehr unbedingten Wert auf solche Identifikation. Der inspirierende Gedanke bleibt freilich das Potenzial-Akt-Verhältnis. *A. Grégoire*<sup>22</sup> hält daran fest, daß die „Bewegung“ selbst «synthèse de puissance et d'acte» ist, darum nicht reiner

<sup>19</sup> Dieu. Son existence et sa nature (Paris 1923) 232 ff.

<sup>20</sup> *Approches de Dieu* (Colmar 1953); dt.: *Wege zur Gotteserkenntnis* (Colmar o. J.) 29 ff.

<sup>21</sup> Les cinq voies de s. Thomas. In: *L'existence de Dieu* (Cahiers de l'actualité religieuse 16 [1961] 181 ff.).

<sup>22</sup> *Immanence et transcendance* (Bruxelles 1939) 131.



Akt und insofern über sich hinausweist. Seine eigentlichen Schwierigkeiten kreisen um das Kausalprinzip und den unendlichen Regreß. R. Masi<sup>23</sup> dramatisiert diese Schwierigkeiten weniger; es soll hier aber verzeichnet werden, daß er mit stärkerem Bewußtsein als andere den Übergang, von dem Thomas spricht, in den ‚transitus de possibilitate agendi ad actionem actualem‘ setzt, womit ein ‚verus progressus ontologicus‘ erreicht werde, der sich nicht aus dem sich aktuiierenden Seienden allein erkläre: ‚non-ens esset ratio entis‘, ‚affirmatio entis fundaretur in negatione entis‘ (denn die passive Realpotenz – auch die aktive als zugleich passive – sei ein ‚non-ens relativum‘). M. versichert nirgendwo, hiermit die Intention des hl. Thomas getroffen und ans Licht gebracht zu haben.

Noch weniger beabsichtigt K. Rabner<sup>24</sup> eine Interpretation der via prima, indirekt trägt er indessen zu einer solchen bei. Sein Beitrag liegt interessanterweise in der Linie von Maritain, Charlier und Masi. Der Akzent ruht nämlich ganz ausdrücklich auf der Konzeption des Übergangs vom potentiellen zum aktuellen Wirken. Es müsse „jener Selbstvollzug, in dem das Wirkende aus einem potentiell zu einem aktuell Wirkenden wird (was es ja nicht immer schon ist), selbst wieder als ein solcher Seinszuwachs aufgefaßt werden, so daß es gegen das Prinzip vom zureichenden Grunde verstoßen würde, wollte man zu denken versuchen, diesen Seinszuwachs (nicht bloße Veränderung!) könnte sich ein endliches Seiendes selbst geben“. In der Klammer wird unterstrichen, daß es sich nicht um bloße Veränderung handle. Das wird zwei Seiten vorher noch urgirt: man habe zwischen einem „Anderswerden“ und einem „Mehrwerden“ zu unterscheiden; es gehe eben nicht an, „das Werden der neuen Seinsbestimmung und das Aufhören der alten als bloß zwei Seiten einer bleibenden Verfaßtheit, eines Änderungszustands“ zu betrachten, wie es, methodisch legitim, in der empirischen Wissenschaft geschieht. Die weitere theoretische Konstruktion, die R. entwirft, nämlich die der Zugehörigkeit der göttlichen Ursächlichkeit zur „Konstitution“ der endlichen Ursächlichkeit selbst, „ohne darum zu einem Wesensmoment dieser Natur als solcher zu werden“, lassen wir jetzt beiseite. Sie ist auch nicht gerade durchsichtig.

Man wird zugeben, R. hat einen entscheidenden Punkt berührt, vielleicht den entscheidenden, und schärfer als frühere herauspräpariert: die Unterscheidung zwischen dem Anders- und Mehrwerden, und dies in der Dimension des ‚agere‘ selbst. Im übrigen speist auch er betreffs der Notwendigkeit eines transzendenten Grundes für das „Mehr“ an Sein uns mit der alten Formel ab, es würde sonst „sich ein Seiendes mehr

<sup>23</sup> De prima via. In: De Deo in philosophia s. Thomae et in hodierna philosophia (Acta VI Congressus Thomistici Internationalis, vol. I [Roma 1965]) 3–37.

<sup>24</sup> In: Das Problem der Hominisation (Quaest. disp. 12/13 [Freiburg 1961]) 65 ff.

geben, als es hat“ – metaphysisch ein Unsinn, es könne „einfach schlecht-hin aus weniger mehr werden“. Freilich muß nach ihm der Satz vom zureichenden Grunde „in seinem echten transzendentalen Verständnis“ eingesetzt werden; was das sei, wird aber nicht exponiert, auch nicht in den folgenden originellen Überlegungen zum „transzendentalen Ursprungsort des echten metaphysischen Ursachebegriffs“.

3. Eine einschneidende Modifikation des argumentativen Gedankenzuges in der *via I* markiert die Fassung bei *W. Brugger*<sup>25</sup>. Es soll jedoch nicht behauptet werden, daß dieser weitere Schritt nicht bereits vor B. da und dort faktisch bereits getan worden sei, vielleicht in irgendwelchen Lehrbüchern der scholastischen *Theologia naturalis*, die der Verf. nicht kennt oder nicht konsultiert hat.

Das Einschneidende liegt primär weder in etwas Neuem innerhalb der Struktur des Arguments noch gar in der Begründung der einzelnen Schritte. Das zeigt sich in der Angabe des Grundes für die Unmöglichkeit adäquater Selbstverwirklichung: ‚minus non potest maius fundare, secus enim nihilum aliquid fundaret, quod idem esset ac non fundare‘, und zuvor in dem Beweismoment für das ontologische Ungenügen einer aktual unendlichen Reihe von Kontingenten: ‚indifferentia circa actuale esse nunquam tollitur, nisi admittitur tandem aliquod ens absolute necessarium‘. Das wesentlich Neue erscheint zunächst an der Basis des Beweises, in der Angabe der ‚facta‘, auf denen er aufruht und die mit Hilfe des Kausalprinzips den Übersritt zum ‚motor primus‘ als ‚immobilis‘ vermitteln. Es sind dies Evolution und normales Wachstum der Organismen, die ‚perficientia spiritualis et moralis‘, die wir aus der Geschichte und der Eigenerfahrung kennen, jede Sinneswahrnehmung und jeder neue Vollzug einer Begriffseinsicht, auch die Erhebung der Materie zu einem neuen Sein im Kunstwerk. Wenn wir letzteren Befund einklammern, dann befinden wir uns vor den Tatsachen vitaler und seelischer Prozesse. Diese Tatsachen bezeugen nach B. ein ‚moveri in melius‘ (wobei die Übergänge von einer Seinsstufe zu einer anderen, höheren, nicht als solche einkalkuliert werden<sup>26</sup>). Was die Klammer in dem folgenden Satz enthält, der das aristotelische, spezifizierte Kausalprinzip einführt, gehört wesentlich in das Grundverständnis hinein: ‚omne quod movetur (in melius), in quantum movetur, ab alio movetur‘. Das ‚melius‘ deckt sich nicht ohne weiteres mit dem ‚maius‘ oder ‚plus‘ früherer Autoren, wie andere Formulierungen belegen: ‚quo ad statum perfectiorem transit‘, offenkundig ‚a statu minus perfecto‘ – oder ‚status plene evolutus‘, offensichtlich gegenüber voraufgehenden ‚stadia‘, doch wohl ‚actualia‘. Überdies wird zugelassen, daß man aus-

<sup>25</sup> *Theologia naturalis* (Barcelona/Freiburg 1964) n. 30 sqq.

<sup>26</sup> Vgl. aber auch: Die ontologische Problematik der Entwicklung und der dialektische Materialismus, in: *Schol* 35 (1960) 335.

schließen müsse, eine Aktualität begründe sich ‚in actu minoris perfectionis‘, also in einem anderen Akt als solchen. Hierin scheint das weitere Gedankenelement zu stecken, auf das man aufmerksam machen muß: die entscheidende Figur ist der Rückbezug auf den vorausgehenden Akt, und die Begründung durch den vorgegebenen Akt wird nicht formell dadurch ausgeschlossen, daß der neue Akt nur in *Potenz* vorlag, *Potenz* aber ihren korrespondierenden Akt nicht adäquat begründen könne, sondern eben dadurch, daß der frühere Akt ‚minoris perfectionis‘ sei, der neue dagegen ‚maioris‘. Die Niveaudifferenz, auf die es anderen ankommt, ist aber nicht diejenige zwischen zwei Akten, sondern die zwischen der (passiven und sogar aktiven) *Potenz* zu einem Akt und der korrespondierenden Aktualität (dieses neuen Aktes). In einem Scholion analysiert B. allerdings auch die Struktur des Übergehens von der aktiven *Potenz* in ihren Akt; es stellt sich heraus, daß der ‚transitus a tendentia actuali . . . ad operationem‘ virtuell einen ‚transitus a potentia ad actum‘ impliziere, d. h. ‚potentia (passiva) admiscetur‘<sup>27</sup>. Im Argument selbst spielt das indessen keine Rolle. Immerhin könnte man der Meinung sein, das Neue bei B. liege nun doch auch in der Struktur der Argumentation selbst.

Es läßt sich fragen, ob der Ansatz bei der unterschiedlichen Akthöhe im Verlauf des Evolutionsprozesses gar so viel ausmache. Doch man muß das sagen. Die Ebene des Anorganischen als Naturprozeß, als Selbstbewegung, fällt dabei aus, und ferner hat man sich bewußt zu machen, daß ein Übergang zu einem Akt gleicher Seinshöhe oder -fülle nicht berücksichtigt wird (geschweige denn einer ‚in minus‘).

An diese restriktive Position wird unsere positive Entwicklung der *via prima* *nicht* anknüpfen. Wir wollen bei der Grundfigur der *Potenz-Akt-Differenz* (im strengen Sinne) und beim *allgemein-ontologischen* Charakter des ersten Gottesbeweises verbleiben.

4. Ganz außer der Reihe denkt G. Siewerth<sup>28</sup>. Der Vollständigkeit halber und um des rein theoretischen Interesses willen muß seine Idee wenigstens kurz vorgestellt werden, obwohl sie für unser eigenes Programm nichts abwerfen wird. Der hochspekulative Geistesflug, dessen Kurven manch einen fasziniert haben<sup>29</sup>, dürfte sich der Kontrolle entziehen und deshalb für ein produktives Gespräch mit der Philosophie der Gegenwart letztlich doch unfruchtbar bleiben. Leider. Die Gesamtkonzeption S.s ist allerdings so komplex, daß man es sich nicht zutrauen möchte, sie in Kurzfassung zu referieren.

Bewegung, Übergang von Möglichkeit zu Wirklichkeit, widerstreitet nach S. dem „Seinssinn“, weil sie „Nichtsein“ impliziert; nicht anders steht es mit dem ‚regressus

<sup>27</sup> A. a. O. (Anm. 25) n. 35 (auch 417).

<sup>28</sup> Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger (Einsiedeln 1959) 471 ff.

<sup>29</sup> Als Beispiel W. J. Richardson, Heidegger – Through Phenomenology to Thought (The Hague 1963) 687: „one of Europe's most powerful speculative minds!“ X. Tilliette spricht hinwiederum von « pages abstruses », obwohl er S.s Anstrengung, Thomas neu zu denken, anerkennt (La démarche des cinq voies d'après G. Siewerth, in: ArchivesPhil XXVI [1963] 105 ff.).

in infinitum“. Es ist „die Abweisung des Nichtseins durch den Akt und die Abweisung der Relativität durch Einheit und Subsistenz, die hier zutage treten“; das Transzendieren zum „Sein“ wird „durch eine Nichtigkeit ausgelöst, die im Seienden erscheint und vom Seienden selbst nicht getilgt werden kann“ – was die Urintuition „des“ Seins als reine Positivität und reine „Einheit“ vorausbedingt (und zugleich vermittelt). Ein weiteres Zitat (man zitiert besser wörtlich, und diese Zitate erinnern den Leser seiner Schriften sofort und unmißverständlich an sein spekulatives Urerlebnis): Auf dem „ersten Weg“ geschehe „ein artikulierendes Hervortretenlassen dessen, was im Sein der Seienden intuitiv leuchtet: also die Wirklichkeit, die Unwirklichkeit [sic] und innere Selbigkeit und Andersheit des Seienden, das als Bewegung anwest“ – man könne das nicht eigentlich in „Begriffe“ fassen, hier gebe es „nur das vernehmende Ergreifen dessen, was im Seienden (nicht phänomenologisch, sondern) intuitiv anfänglich (als Prinzip des Denkens überhaupt) leuchtet.“ Der metaphysische Kausalsatz lege nichts anderes aus als diesen Bezug des Seienden, das sich als relativ ausweist: den Bezug auf die „unerschütterliche“, unbezüglige, reine Positivität des Seins selbst<sup>30</sup>. Also (nochmals) „kommt das Denken in dieser Negation zu sich selbst zurück, d. h., es transzendiert aus dem Nichtsein der Bewegung in das Sein, das als subsistierende Substanz ‚früher‘ anwest in der Sache wie im Vernehmen als die Bewegung.“

Wahrscheinlich lebt solches Denken, das die „Intuition“ des Seins ja auch vermittelt, d. h. nur in jener Transzendenzbewegung erfährt, aus einer Mentalität, die den Hiatus zwischen dem Logischen und Ontologischen nicht voll wahrhaben will. Aber er ist unser Schicksal, und alle Verdächtigung derer, die S. „seinsvergessene moderne Begriffslogiker“ nennt, ist umsonst. Wer sich an der Grenze des „ontologischen Arguments“ aufhält, vertieft nur die allgemeine Antipathie gegen Metaphysik. Dieses persönliche Urteil des Verf.s gilt selbstverständlich *salvo meliore iudicio*<sup>31</sup>

### III. Ein Entwurf der *via prima*

Die vorzuschlagende Fassung soll an Spekulativem wie an tragenden Phänomenen nicht mehr fordern als nötig. Und das nicht etwa (nur) deshalb, weil Spekulation heute kein Glück macht, sondern weil jedes Mehr an *onus probandi* die Sache sofort unheimlich erschwert, was ja nicht nach dem Sinne derjenigen sein kann, die einen Gottesbeweis versuchen. Als metaphysischer Weg bietet sich der unsrige natürlich nur denen an, die mit Metaphysik nicht schon prinzipiell fertig geworden sind. Ein Lächeln über einen solchen Versuch ist auch kein Argument<sup>32</sup>.

#### 1. Der Ansatz

Auch Thomas wählt etwas möglichst Einfaches als Startpunkt – „sen-

<sup>30</sup> G. Siewerth, a. a. O. (Anm. 28) 472. Dazu auch: Der Thomismus als Identitätssystem (Frankfurt/M. 1961) 185 ff. Zustimmung B. Welte, Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie, in: Symp 2 (1949) 143.

<sup>31</sup> „Siewerth ist vor allem der große urwüchsige, intuitive Denker, der das Ganze immer im Auge hat, dem es aber nicht gelingt, dieses Ganze zu methodischer Klarheit zu bringen. Im übrigen darf nicht vergessen werden, daß es S. nicht vergönnt war, die endgültige Gestalt seines Werkes vorzulegen (L. B. Puntel, Analogie und Geschichtlichkeit, 1 [Freiburg 1969] 439/440).

<sup>32</sup> „Ich weiß nicht, ob Sie den Humor und die Brüchigkeit dieser Beweise so rasch erkennen können“ (K. Barth, Dogmatik im Grundriß [München 1947] 42).

su constat, z. B. ‚solem moveri‘. So einfach haben wir es nicht mehr. Die Ortsbewegung war als solche in diesem Zusammenhang immer schon höchst problematisch, und es hätte keinen Zweck, ihre ontologische Problematik entscheiden zu wollen, bloß um ein Beispiel mehr für ‚motus‘ anführen zu können. Wo liegt ein Ansatz, den man schlecht bestreiten und metaphysisch relativ leicht interpretieren kann? Denn von vornherein sind wir uns darüber klar, daß wir nicht einfachhin von etwas Beobachtbarem und phänomenologisch Beschreibbarem ausgehen; das Beobachtete bedarf der ontologischen Analyse, der metaphysischen Interpretation. Darin gehen wir mit Thomas einig, und zwar mit dem Thomas der Summa Theologica, der sich, wie allgemein anerkannt, dort auf die allgemein-ontologische Struktur des Sichverändernden beruft, nicht auf dessen naturphilosophische Deutung wie bei *Aristoteles* (und Thomas selbst noch in seiner Summa Philosophica).

a) Worin liegt nun der Ansatz? Im Phänomen von Veränderung überhaupt, wie es sich in der „Evolution“ der Welt aufdrängt. Veränderung, Anderswerden besagt zumindest je verschiedene und unterschiedene Strukturen des werdenden: es folgen sich immer neue quidditative, je anders und weiter differenzierte Realgebilde – die Weltquerschnitte sind stets andere, in der anorganischen Welt, die in einem ständigen Prozeß des sichausdifferenzierens begriffen ist, in der organischen, die das noch mehr und augenfälliger ist, in der Welt des bewußten Lebens erst recht, bis hin und hinauf zum selbst-bewußten, menschlichen Leben. Das Großphänomen der Weltevolution darf, nicht nur *ad hominem*, als unbestreitbar, als das Minimum von vor- und zumal fachwissenschaftlicher Erfahrung ausgegeben werden: Gestalt- und Formwandel, ein unablässiges Übergehen, auch wo absteigende Tendenz (*mutatio in minus*) zu verzeichnen wäre.

Die Anlage des Weges verlangt nicht, daß eine Mehrheit von Substraten der Entwicklung gedacht werde; auch mit nur einem, identischen Substrat der aufeinander folgenden Strukturen (selbst wenn es als „Materie“ bezeichnet würde) behielte der Beweisgang seinen Sinn. Er kommt ohne Annahme von ontologisch-qualitativ höheren Seinstufen aus, Seinsmonismus innerhalb des Empirischen wäre keine Instanz gegen ihn.

„Welt“ heißt hier Erfahrungswelt, alles das also, was in direkter oder auch indirekter Weise (durch wahrnehmbare Effekte, die als ein Sichzur-Erscheinung-Bringen des nicht unmittelbar Wahrgenommenen selbst aufzufassen sind, wie Beobachtungsdaten im physikalischen Experiment) der sinnlichen Erfahrung zugänglich ist, wenigstens so, daß etwas sinnlich Erfahrbares wesentlich dazugehört, ein „geistig“ Seiendes also, wie die menschliche Seele, nie ohne wesenhafte Bindung an sinnlich erfahrbare Elemente gegeben ist. „Rein“ Geistiges würde nicht

in den hier relevanten Phänomenbereich gehören. – Andere, in der modernen Philosophie gängige „Welt“-Begriffe spielen in unserem Zusammenhang keine Rolle<sup>33</sup>.

Die ontologische Analyse solcher Evolution führt auf das Doppel Potenz/Akt. Der neue, andere Zustand, die folgende „Bestimmung“ des Werdenden, ist zuvor nur in Möglichkeit präsent. Ein gegenwärtiger Zustand mag das und muß das, was einmal erscheint, in sich enthalten, es muß von ihm her sein können, und zwar als die Positivität realer Bestimmbarkeit: dieses Etwas ist jedenfalls noch nicht ausgefaltet, verwirklicht, anwesend. Doch nun kommt alles darauf an, den Blick darauf zu konzentrieren, daß eben nicht nur Übergang von Struktur zu Struktur, von Zustand zu Zustand vorliegt. Der entscheidende Übergang ist nicht derjenige von potentieller zu aktueller Struktur (quidditativer Bestimmtheit, Was- und Wiesein) einfachhin als solcher, sondern der vom möglichen zum wirklichen *Vollzug* der je neuen Struktur. Jeder neue Zustand wird zu einer Weise des *Seins* der betreffenden Seienden (des Substrats), es „ist“ so oder so, verwirklicht sich in ihm. Was mit dem Terminus „Vollzug“ und „sich vollziehen“ angezielt wird, meint jenes dynamische ‚esse‘ von etwas, ohne das ein Soseinsgehalt nicht wirklich-ist; das „Sein“ eines Energiezustandes oder einer Lebensform und eines Lebensverhaltens gibt diesen „Formen“ und „Gestalten“, in denen es auftritt, den Charakter der Wirklichkeit. Daher die unvergleichliche Bedeutsamkeit der Metaphysik des ‚actus essendi‘, wobei man nicht gleich an den ‚actus primus‘ zu denken hat (an das Überhaupt-sein im Sinne von Substanz), sondern ganz allgemein an das „Wirklichen“, das analog im ‚actus secundus‘ aufscheint, in den kommenden und gehenden Weisen des Sichverhaltens. Vollzug, das ‚exercitium essendi‘, das ‚esse‘ verbal genommen, macht alles Quidditative erst zu Aktualität, zu etwas Zu-sich-Gekommenem. Das ‚esse‘ ist die „Vollkommenheit“ – ‚nihil perfectum nisi est‘ –, und insofern die ‚perfectio perfectionum‘<sup>34</sup>. Man hebt den Sinn von Sein erst dann mit der Wurzel aus, wenn man Sein in diesem Sinne nimmt.

Es ist kein Zufall oder bloße Unzulänglichkeit der Sprache, wenn obige Umschreibungen zirkelhaft klingen. „Sein“ läßt sich nicht definieren, nicht einmal eigentlich umschreiben, wie man immer gewußt hat. Wir gewinnen es in einer Reflexion, die auf die erst-letzte Bedingung

<sup>33</sup> Zur Orientierung *K. Löwith*, *Der Weltbegriff der neuzeitlichen Philosophie* (Heidelberg 1960) und *M. Heidegger*, *Vom Wesen des Grundes* (Halle 1949) 21 ff.

<sup>34</sup> ‚Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse; nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia, nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis‘ (S. c. G. I 28 – kursiv vom Verf.). – Daß Sein in der abendländischen Metaphysik grundlegend „Anwesen“ bedeute, die Voraussetzung der Metaphysik-Kritik Heideggers, wird erstaunlicherweise in einem Seminar in Frage gezogen, und er bleibt eine direkte Antwort, noch erstaunlicher, schuldig (*M. Heidegger*, *Zur Sache des Denkens* [Tübingen 1969] 36 f.; vgl. *ThPh* 46 [1971] 111–113).

der Möglichkeit alles Sagens und Verstehens stößt, darauf nämlich, daß es ein ‚primum intelligibile‘ gibt und zugleich ‚principium omnium intelligibilium‘, welche Reflexion in der Selbsterfahrung und Miterfahrung von anderem ihren Halt und Rückhalt findet (eben auch als *Er-fahrung* von Sein).

b) Das zugestanden, ist es nun wichtig, sich davon zu überzeugen, welche ontologischen Konsequenzen diese Analyse birgt. Immer neue Strukturen, Soseinsgehalte und -gestalten, bedeuten als vollzogene, aktuierte, auch und wesentlich immer *neue Aktualität*, aufeinanderfolgende Reihe von ‚actus‘. Damit, daß irgendeine angebbare Zuständigkeit sich aktuiert, ist die andere, weitere, zukünftige noch nicht aktuell; sie muß erst eigens für sich selbst vollzogen werden. Der Seinsakt, kraft dessen ich jetzt eine Sinneswahrnehmung, ein Denken, ein Streben usw. ausübe, „bin“, ist nicht identisch mit jenem, kraft dessen ich morgen eine andere qualitative Bestimmtheit vollziehe. Das ‚exercitium essendi‘ jedes Weltquerschnitts geschieht durch je andere, trotz des Ineinander-übergehens unterscheidbare Akte.

Vielleicht meint jemand, gerade das sollte offenbleiben. Wer wolle beweisen, daß nicht ein und derselbe Aktus, ein und dieselbe Seinsenergie in immanenter Dynamik sich-strukturierend, um- und weiterstrukturierend, um- und neubildend sich verhalten könne, ohne als Akt, als Realvollzug selbst je ein anderer zu werden, eine je andere Aktualität? Also nicht immer wieder neu aus Potenzialität (des Vollzugs) hervorkommend und sich herausverwirklichend, vielmehr als eine und dieselbe im Prozeß der Gestaltwerdung sich durchhaltend? Neue Strukturen, nicht unbedingt sozusagen neue Seinsenergie? Natürlich hat derjenige die Beweislast, der mehr behauptet, und das heißt: auch und zweifellos *neue* Vollzüge. Der Beweis ist damit erbracht, daß der eine Vollzug nicht auch schon identisch etwas anderes, weiteres vollzieht, sondern nur die Möglichkeit mitsetzt, daß anderes vollzogen werde; er ist also nicht identisch mit dem Potenzgrund, schöpft als je einzelner dessen Möglichkeiten nicht aus – *ein* Potenzgrund, *viele* Akte. (Wollte man den sich aktuiierenden Potenzgrund selbst einen je anderen werden lassen – in Identität mit seiner jeweiligen Aktuation, dann hätten wir halt immer neue Seiende, eine Konsequenz, der man erst recht ausweichen würde.)

## 2. Die Kontingenz des Zweit-Aktes

Während der Erstakt, das Seiende als sich veränderndes, der aktive Potenzgrund, mit sich selbst identisch sein kann, sind die Zweit-Akte nicht mit ihm identisch (und auch nicht untereinander). Sie sind dem Erstakt nicht wesensnotwendig. Sie kommen und gehen ja, entstehen und vergehen: Anzeichen von Kontingenz. Was vom Wesen her not-

wendig ist, kann nicht nicht sein, nicht nicht „zukommen“. Das sicherste Zeichen von Kontingenz ist Anfangen und Aufhören. Darum läßt sich, entgegen *Kant*<sup>35</sup>, die metaphysische Kontingenz solcher Bestimmungen sehr wohl aus der „empirischen“ Kontingenz, aus dem empirisch gegebenen Nochnicht- und Nichtmehrsein erschließen. Ein Akt, der auch nur überhaupt einmal nicht „ist“, kann nicht wesensnotwendig sein, mit dem Wesen von etwas mitgesetzt sein, kann daher auch in dem Moment, in dem er ist, nicht wesensnotwendig sein, also auch dann, absolut genommen, *nicht sein* (*relativ* genommen, d. h. im Hinblick auf Naturgesetzlichkeit oder sonst irgendeine Kausalität, könnte er notwendig sein, aber eben nicht durch ein Gegebensein kraft des Wesens des Seienden selbst). Es besteht keine Veranlassung, einem Kant ein derartiges Mißverständnis nicht zuzutrauen. Eine andere Sache freilich ist es, ob Kant den Begriff „wesensnotwendig“ überhaupt zulassen würde.

Das sich verändernde Seiende kann also mit der Realmöglichkeit der Einzelvollzüge identisch sein, nicht aber mit ihnen selbst. Sie sind ihm metaphysisch zu-fällig. Darüber hinaus: sie konstituieren gegenüber ihrer Potenz ein höheres Seinsniveau; denn Potentialität konnotiert zwar ontologisch Bezug auf Wirklichkeit, ohne jedoch bereits selbst wirklich (verwirklicht) zu sein. Sie ist schon Realität, aber als solche noch nicht das Übergangensein in die Wirklichkeit, auf die hin sie Möglichkeit ist. Sobald Wirklichkeit eintritt, erfüllt sich Potenz, vollendet sie sich ontologisch – ‚*perficitur*‘, ‚*completur*‘. Wirklichkeit ist dann Verwirklichung; nicht etwa nur Übergang in eine andere Seinsweise (analog der physikalischen Umwandlung von latenter in aktuelle Energie, vgl. auch die Fälle von Materialisation und Dematerialisation usw.) liegt vor, sondern Überhöhung in das ‚*plus esse*‘ der Aktualisierung der Potenz; sie selbst, die ja ontologisch nicht aufgehoben wird, sondern als Realität gegenwärtig bleibt (‚*substernitur*‘), empfängt *ihre* Aktualität, *ibr* Übersichhinauswerden. Die Überwindung der Negativität bloßen In-Potenz-Seins (und der ‚*privatio*‘, von der wir hier absehen, da sie in den Gedankenzug der *via prima* nicht eingeht), das Erreichen der vollen Positivität des Wirklichseins, kann nur als Übergang in ein Mehr an Sein gedeutet werden.

Ein anderes Moment erhält bei Thomas allerdings keinen eigenen Akzent: der Übergang zum Akt geschieht durch das *Wirken*. Nun aber ist Wirken ein ‚*actus*‘, entweder identisch mit dem Wirkenden oder, wie im Bereich der Erfahrungswelt, different zu ihm. Gerade aber auch das Wirken geht aus Potentialität in seine Aktualität über, aus der ‚*potentia agendi*‘ in den ‚*actus agendi*‘ (in das ‚*actu agere*‘). Es läßt sich unschwer einsehen, daß bezüglich des Wirkaktes die Problematik der

<sup>35</sup> KrV B 487/488.



Spannung Potenz/Akt wiederkehrt. Auch der Wirkakt, der einen neuen Seinsvollzug hervorruft (wenn man ihn nicht von vornherein als identisch mit diesem Vollzug denken will), muß ja als ein neuer, im identischen Wirksubjekt nicht etwa durch „Umwandlung“ eines vorausgehenden gesehen werden – eine Umwandlung würde ja wiederum durch ein Wirken ausgelöst. Ein Rückbezug des ‚actus agendi‘ ist daher nur auf die passive Potenz des Subjekts sinnvoll, dann aber folgerichtig nicht aus dieser Potenz hinreichend begründet (da ein echtes ‚plus esse‘ gegeben ist). Die Einschaltung des Wirkens in den Übergang aus passiver Potenz verlegt die Frage also nur um einen Schritt zurück<sup>36</sup>. Die Sache scheint damit komplizierter zu werden, ist es in sich selbst jedoch nicht. Wofern Wirken und Struktur-Vollzug als zusammenfallend angesehen werden (Identität von ‚agere‘ und ‚effectus actionis‘ nach thomistischer Theorie in den Lebensakten – wahrscheinlich aber in allen Zweit-Akten überhaupt), erübrigt sich diese Komplikation ohnehin.

### 3. Einsatz des metaphysischen Kausalsatzes

Jede in irgendeinem Umfang neu auftauchende Realität bedarf nun gegenüber ihrem (relativen, vergleichbaren) Nichtsein einer metaphysischen Begründung. Eine Ursache wird gefordert, die das Mehr an Sein, diesen Überschuß über die Potentialität hinaus, hervorbringt. Daß der metaphysische Satz der Kausalität gilt, darf als ausgemacht unterstellt werden. Ein Anhang zur Abhandlung soll die Skizze seines möglichen Aufweises nachliefern.

Der ontologische Grund der je neuen Aktualität, die Ursache, kann selbstverständlich nicht in der Potentialität als solcher gesucht werden, und wäre sie, die Potentialität, noch so aktiv. Wie weiter oben erinnert, bescheidet man sich oft mit der Evidenz des ‚nemo dat quod non habet‘. Strenger gefaßt, ergibt sich die Unmöglichkeit, daß Potentialität ihre Aktualität adäquat begründen könnte, aus der Analyse, die zum Kausalsatz führt: Ursache müßte die Aktualität, die zu begründen ist, *aktual* vorausenthalten, sie schon sein, um Ursache sein zu können. Damit aber wäre Potentialität eben nicht mehr nur Potenz, sie wäre als solche formell identisch mit der entsprechenden Aktualität, ein ontologischer Widerspruch. Der Rückgang müßte daher auf eine vorgegebene Aktualität geschehen; auf die Aktualität des *Erst*-Aktes, des aktiven Seienden selbst, läßt sich nicht zurückgreifen, denn sie ist ja gerade durch die Potentialität zum Zweit-Akt, der mit ihr nicht identisch ist, gekennzeichnet (mit der Potentialität selbst, auch der aktiven, könnte sie sehr wohl identisch sein – wir wollen diese These nicht eigens diskutieren).

<sup>36</sup> Vgl. H. Ogiermann, Die Gottesbeweise „in der Sicht des modernen Menschen“, in: ThPh 42 (1967) 97 f.

Die ontologische Differenz zwischen Erst- und Zweit-Akt würde im Widerspruch zur Erfahrung aufgehoben.

Ließe sich die neue Aktualität denn nicht auf die vorausgegangene *Zweit-Aktualität* als adäquaten Grund zurückführen? Falls diese von geringerer Seinsmächtigkeit ist, verfängt das Verfahren nicht. Und im Falle gleicher oder gar höherer Mächtigkeit? Man muß hinzufügen, daß unter Umständen – vielleicht aber würde eindringende Analyse eine derartige Hypothese sinnlos finden – auch die Aktualität des *Wirkens* als solche auf eine vorausgegangene rückbezogen werden könnte. Doch dann ergibt sich ein unendlicher Regreß, und damit keine Begründung<sup>37</sup>. So verhält es sich natürlich auch bei einem Rückgang nicht auf Aktualität desselben, sondern eines anderen Seienden, und um keinen Deut besser steht es bei einem Ausweichenwollen auf kosmische Feldkräfte, Entelechien, Entwicklungsprinzipien usf., die ja ontologisch als Strukturen aktiv-passiver Potentialität gedacht werden müssen.

Nachzutragen bliebe eine Anmerkung zum aristotelisch-thomistischen Bewegungssatz. Es besteht Übereinstimmung darüber, daß er positiv, nicht exklusiv ist: das sich Verändernde begründet seinen Wirklichkeitszuwachs nicht aus sich allein, ohne Mitwirkung der *Causa prima*. Die Frage nach der Einheit und Differenz im Zusammenwirken steht noch an, hier sei lediglich bemerkt, daß man es als unphilosophisch qualifizieren müßte, wegen dieser „Schwierigkeit“, die ja immer wieder gegen die *via prima* ausgespielt wurde, das Ergebnis der Reflexionen nicht wahrhaben zu wollen. Gleichwohl zeugt es von philosophischer Feinfühligkeit, damit zu rechnen, daß eine aus welchem Grunde auch immer unhaltbar und untragbar erscheinende Konsequenz aus einem Ergebnis auf die Reflexion zurückschlagen könnte; man müßte auf sie zurückkommen und in ihrem Gange einen Fehler vermuten, wenn anders man sich nicht dabei beruhigen darf, mit unlösbaren Antinomien zu leben, etwa mit einem philosophischen Gottesbegriff, der der Freiheit, überhaupt der Eigenwirklichkeit und Eigenwirksamkeit des Geschöpfes zu nahe träte.

#### 4. Die Kontingenz des *actus I* des Veränderlichen

Deckt metaphysischer Aufweis des Seins Gottes sich mit Kontingenz- und Kausalargument, dann sollte auch im Ausgang von der Veränderung und darin von der Kontingenz des *actus II* die Kontingenz des *actus I* hervortreten. Erst so artikuliert sich der Beweis ‚*ex motu*‘ als Kontingenzargument im Vollsinn des Wortes: ein solches Seiendes ist nicht nur in seinem Wirken, sondern auch primär in seinem Sein selbst kontingent.

Es ist in seinem Sein selbst kontingent, insofern ihm sein Sein nicht vom Wesen her zukommt, was schließlich heißt, daß es in seinem Was (und im Prinzip dieses Was, und das meint „Wesen“) nicht formal identisch ist mit seinem Sein als „*Ex-sistenz*, als *Sichvoll-*

<sup>37</sup> Ebd. 96 f. Zum infiniten Regreß, Ausschluß des ontologischen Genügens einer aktual unendlichen Reihe von Kontingenten, vgl. H. Ogiermann, a. a. O. (Anm. 15) 183 ff. Dieser Punkt wird in vorliegender Abhandlung nicht nochmals diskutiert.

ziehen im Aufgang und Aufgegangensein aus dem Nichtsein (oder im Ausgeschlossenhaben seines Nichtseins). Anders gewendet: es kann nicht der adäquate Grund sein für das Überhauptsein, dafür, daß es überhaupt existiert: ontologische Differenz (Nichtidentität) von Wesen und Sein, aus der ontologische „Indifferenz“ des Wesens zum Sein erst folgt.

Ein Seiendes, dessen Zweit-Akte kontingent sind, nicht aus ihm selbst ausreichend begründet sind, kann nun nicht in seinem Sein absolut sein. Es steht zu ihnen erst in Potenz, bezieht sich daher strukturmäßig auf ein anderes Seiendes, das diese Akte ermöglicht und mitverwirklicht; darum ist es in seiner Möglichkeit schlechthin, in der Struktur seines Seins überhaupt, auf jenes Seiende bezogen. Es wäre metaphysisch unmöglich, wenn nicht ein anderes existierte, das den Bezug seiner Potenz, damit die Potenz selbst in deren ursprünglicher Identität mit dem Wesen, in der Möglichkeit auf ihren Akt hin ermöglichte. Denn Potentialität, deren Akt metaphysisch unmöglich ist, ist selbst unmöglich, weil sie, als Bezug auf mögliche Wirklichkeit, zugleich nicht auf diese bezogen sein könnte (bezogen wäre), sich also ontologisch aufhöbe. Noch einmal anders: eine ‚*potentia inactuabilis*‘ läßt sich nicht denken, so, als könnte der Akt einer Potenz metaphysisch unmöglich sein, ohne daß die Potenz selber metaphysisch unmöglich würde. Bezug auf Unmögliches aber ist kein Bezug, es fehlt der Bezugspol.

Darum setzt Kontingenz des actus II Kontingenz des actus I mit. Eine Wesensstruktur, die nur in Abhängigkeit von einem anderen Seienden möglich ist, macht auch den Existenzakt selbst davon abhängig. Er ist ja als selbst möglicher vom Wesen, das mögliche Existenz bedeutet, innerlich bestimmt.

Hat sich so die Kontingenz der Welt als *ganzer* erwiesen? Die Frage muß immerhin gestellt werden<sup>38</sup>. Sie beantwortet sich wohl doch ohne viel Umstände. Wird ein einziges Substrat angenommen, dann ist sie sofort beantwortet. Nehmen wir mehrere Substrate an (viele Einzelseiende mit je eigenem Sein), dann dürfte ein Seiendes, das nicht veränderlich ist, wegen seines den übrigen gegenüber absolut konträren (d. i. seines absoluten) Seins nicht mit den anderen unter den einen Begriff „Welt“, wie wir sie erfahren, zusammengefaßt werden. Es wäre ja auch Ermöglichungs- und Erwirklichungsgrund der anderen, ihnen gegenüber also ontologisch und ontisch transzendent.

##### 5. ‚Causa prima‘ als zureichender Grund

Führt der Regreß auf der Ebene des actus II wie auch und zuvor auf derjenigen des actus I zu keiner Begründung des Kontingenten,

<sup>38</sup> Vgl. dazu besonders J. Seiler, a. a. O. (Anm. 14) 67 f.

dann transzendiert er die Ebene des Kontingenten einfachhin und erschließt das Sein eines Nichtkontingenten, Absoluten, eines Seienden, dessen Wesen und Sein formal identisch sind („materiale“ Identität impliziert ja Potentialität). Unser Denken hat also den Satz erreicht: Es ist ein Seiendes, dessen Sein keine Potentialität im Sinne von passiver Potenz kennt, das darum als „reine“ Wirklichkeit aufgefaßt werden muß. Der Ausdruck „Reinheit“ von Wirklichkeit nennt zunächst nichts anderes als den Ausschluß solcher Potentialität, damit aber die Unmöglichkeit einer Ver-Wirklichung, von Selbstverwirklichung aus vorgegebener Grundmöglichkeit (einer quasi-materia-prima) bis zu Selbstverwirklichung in weiterverwirklichenden Akten (Zweit-Akten): es „ist“ alles, was es sein kann, ohne jede Differenz von Seinkönnen und Sein. Diese ontologische Identität als sie selbst begründet darum, daß dieses Seiende überhaupt ist, „sich selbst“ begründet, „a se“ ist. Zu dem abwegigen Gedanken *Kants*, Selbstbegründung durch Wesensnotwendigkeit verstoße gegen die gesunde Vernunft, braucht hier kein weiteres Wort verloren zu werden<sup>39</sup>.

Es hat denn auch keinen Sinn, die Identität dessen, was im Kontingenten sich in ontologischer Differenz auseinanderspannt, als starres, monolithisch undynamisches Sein abzuwerten, wie es namentlich seit *M. Scheler* oft genug getan wird<sup>40</sup>. Die Unveränderlichkeit des „unbewegten Bewegers“ (aber es hat sich sofort gezeigt, daß er nicht nur „Beweger“, in Wahrheit vielmehr Seins-Geber, Urheber des Seins von Kontingentem ist) vergißt nicht die Identität seines Seins mit aktiver Potenz, behauptet also gerade sein Sein-selbst als unmittelbar und formellst tätiges, schöpferisches, als Entscheidung zu Welt (Entscheidung zu Sein oder Nichtsein von Welt und, von der Offenbarung her gesehen, zu Menschwerdung Gottes oder nicht, jedenfalls Teilgabe an „übernatürlichen“ Möglichkeiten oder nicht, in beiden Fällen höchster Entscheidungsakt). Zudem muß von vornherein das ‚esse‘ verbal-dynamisch gedacht werden, als Vollzug, in dem das Seiende gleichsam „sich tut, agiert, vollbringt“, zumeist das absolut Seiende. Es soll hier nicht nochmals wiederholt werden, daß „seiend“ (ens<sup>c</sup>) primär und fundamental dieses Partizipiale sagt, und nicht etwa ein endliches Teilhaben an Sein.

Die Konsequenzen für metaphysisch interpretierende *Theologie* (Glaubens-, Offenbarungstheologie) mögen auf den ersten Blick schockierend sein<sup>41</sup>; manchen dünkt aus theologischen Motiven (Mensch-

<sup>39</sup> Vgl. meine Rezension von *J. Schmucker*, Das Problem der Kontingenz der Welt, in: ThPh 45 (1970) 102 f.

<sup>40</sup> Vom Ewigen im Menschen (Leipzig 1954) 136.138.

<sup>41</sup> Diesbezüglich neuestens *H. Mühlen*, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie (Münster 1969); vgl. dazu ThPh 46 (1971) 304 ff. Wenn *K. Rahner* meint, „die undialektische Aussage der Unveränderlichkeit Gottes“

werdung Gottes, Gottes Einwohnung im Menschen usw.) Unveränderlichkeit Gottes untragbar und unerträglich. Unverkennbar das Anliegen, das sich hier ankündigt. Und doch müßte man fragen, wem damit geholfen wäre, um theologischer Perplexität willen eine Philosophie zu verleugnen, die zu beweisen imstande ist, in Gott könne es keine reale Veränderung und Veränderlichkeit geben. Jedenfalls muß von Ihm aller Übergang aus ontologischer Potentialität zu Aktualität ferngehalten werden, darauf insistiert Metaphysik. Und hat sie damit recht, dann muß theologische Reflexion sich an diesem Ergebnis begrenzen. Denn nicht nur ist Glaubenstheologie ‚norma negativa‘ der Philosophie, sondern ebenso umgekehrt Philosophie (wie auch alle Wissenschaft überhaupt) ‚norma negativa‘ der Theologie. Eine plausible Lösung oder auch nur hinreichende Exposition der betreffenden Problematik kann jetzt nicht versucht werden.

In diesem Kontext meldet sich auch das Anliegen *L. Dewarts* und anderer zu Wort, das Programm der „Enthellenisierung“, vor allem des philosophischen (und theologischen) Gottesbegriffs. *Dewart* möchte Gott nicht als „das“ Sein (ipsum esse, esse subsistens usw.) verstanden wissen, schon der Terminus entwickelte Gott, versteinere sein Antlitz. Und doch verschweigt er am Ende nicht, daß philosophisches Gottesbewußtsein sich in den Seinsbegriff „gießen“ lasse<sup>42</sup>. Gut, das genügt fürs erste. Vielleicht, und wir haben uns davon überzeugt, muß das geschehen, wenn wir das Weltphänomen in seinen elementaren Strukturen rational durchdringen wollen. Oder sollte es a priori ausgeschlossen sein, daß gewisse (sogar fundamentale) Aspekte der Wirklichkeit sich am adäquatesten doch nur in einer bestimmten Begrifflichkeit (und „Konzeptualisierung“ ist nach *D.* notwendig!) auslegen, und wäre es die thomistische, und daß kontradiktorische (und konträre) Aussagen, mögen sie von der modernsten der modernen Philosophien herkommen, dann unwahr sind? „Alt“ heißt nicht „veraltet“, und das trifft auch auf die Potenz-Akt-Ontologie zu, die *D.* mit ein paar Federstrichen abtun möchte. Was wiederum nicht heißen soll, die alten Termini als solche und erst recht die Analysen selbst riefen nicht nach neuer und immer neuer Vergegenwärtigung in unserer Sprache.

*D.* bestreitet die logische Legitimität von Gottesbeweisen. Wir wollen den, wiewohl mit temperamentvoller Selbstsicherheit vorgetragenen, ziemlich krausen Gedankengang nicht im einzelnen nachzeichnen. Die Sache läuft darauf hinaus, daß der metaphysische Unterschied zwischen Gott und Geschöpf die Beziehung zum Sein betreffe, rein begriffliche oder reale Unterscheidung zwischen Essenz und Existenz. Aber: „Wir stehen damit vor einer unüberbrückbaren Differenz zwischen der Art, auf die Gott in sich selbst ist, und der, auf die er in unserer Erkenntnis ist.“ Die sonstige Brücke, kraft empirischer Verifikation, gibt es nicht, also „sind unsere Begriffe grundsätzlich unfähig, uns die wirkliche Existenz Gottes erkennen zu lassen“<sup>43</sup>. Was soll man auf eine solche, gelinde gesagt, seltsame Argumentation antworten? Sobald ich

---

kümmere sich nicht um das Dogma von der Inkarnation (vgl. *Cath* 20 [1966] 7, Anm. 9) – ähnliches äußert er auch sonst –, dann müßte er einmal verdeutlichen, wie eine „dialektische“ Aussage auszusehen hätte. Übrigens hat auch *R. Guardini* dieses Problem empfunden, allerdings ebenfalls ohne positiven Hinweis, wie man es anders machen könne (Nähe des Herrn [Würzburg 1960] 25 f.).

<sup>42</sup> *L. Dewart*, Die Zukunft des Glaubens (Köln 1968) 175. Vgl. *ThPh* 44 (1969) 268 ff.

<sup>43</sup> Ebd. 156.

begreife, daß die Differenz in Gott nur eine gedankliche sein kann, habe ich doch zugleich begriffen, daß Gottes Essenz (um bei den Ausdrücken D.s zu bleiben) mit seiner Existenz formal identisch sein muß – habe ich denn so nicht begriffen, wie Gott wirklich an und in sich ist, obschon nur auf eine negative, doppelt-negative Weise, die – tertium non datur – höchste Positivität umschreibt? Daß unsere Begriffe, soweit sie etwas von Gott und in Gott meinen, als analoge nur mittels Negation von Negationen arbeiten, verurteilt sie keineswegs zum Scheitern; sie sagen etwas von Gott selbst, ohne freilich positiv bestimmen zu können, *wie* etwas in Gott sich realisiert, wie Gott es gleichsam macht, reine Identität von Möglich und Wirklich zu sein usw. Wenig genug, was wir da wissen, doch dieses Wenige („illud tamen modicum quod . . . haberi potest“) ist auch wieder viel, es markiert zugleich die Grenze, über die das Denken sich nicht hinauswagen darf.

#### IV. Die via prima als Gottesbeweis

Kann der Aufweis, daß ein absolutes, also nicht selber wieder verursachtes, aus und durch sich selbst einfachhin Wirkliches ist, als Gottesbeweis ausgegeben werden? Läßt sich ein solches Seiendes mit Gott identifizieren?

Das Problematische der Schlußwendung bei Thomas „et hoc omnes intelligunt Deum“ braucht nicht nochmals aufgerührt zu werden. Zweifellos denkt Thomas das Wort „Gott“ hier in einem schon sehr viel erfüllteren Sinne, als die vorausgehende Reflexion es rechtfertigt. Er antizipiert Späteres, vor allem aber lebt er im Horizont des Glaubensbewußtseins, das den Schöpfergott kennt und ihn bereits in jenem anfänglichen Begriff des „ersten Bewegers“ wiedererkennt, der von sich aus nur etwas sehr Abstraktes meint. Wenn man allerdings, wie wir es getan haben, die via prima mittelbar in einen vollen Kontingenzbeweis überführt, läßt sich die anfängliche Bestimmung mit soviel auch indirekt religiöser Valenz auf (Erst-Ur-sache, Urgrund, Urheber, Urgeber), daß die Nähe zur Bestimmung als Schöpfer, und damit zur christlichen Gottesvorstellung, deutlicher wird.

Der geschichtliche Stellenwert des Wortes „Gott“, d. h. sein Ort in der lebendigen Geschichte der Religionen und in der phänomenologischen Religionsgeschichte<sup>44</sup>, entscheidet über die Möglichkeit seines Gebrauchs auch in der Philosophie. Gott gilt als der in seinem Sein und Wirken ganz Andere, Weltüberlegene, als letztes Warum von Welt und menschlichem Leben. In zumindest schwachen Konturen zeichnet sich das *personale* Moment ab: Gebet und Opfer lassen sich so weit zurückverfolgen, als es überhaupt interpretierbare Phänomene „religiösen“ Charakters gibt<sup>45</sup>. Daß also phänomenologische Wesens- und

<sup>44</sup> H. Ogiermann, a. a. O. (Anm. 15) 145 ff.; vgl. auch J. de Vries, Vom Sinn und logischen Aufbau der Gottesbeweise, in: Schol 15 (1940) 493. Dort auch zu anderen Punkten unseres Themas instruktive Bemerkungen.

<sup>45</sup> Die am neutralsten informierende Gesamtdarstellung der Ergebnisse phänomenologischer Religionsgeschichte ist wohl immer noch K. Goldammer, die Formwelt des Religiösen (Stuttgart 1960).

Sinneutung sowie ontologisch-metaphysische Analyse im Endergebnis unübersehbar konvergieren, wenigstens in einem gewissen Umfang, berechtigt zur Namensgebung „Gott“<sup>46</sup>. Natürlich bedarf das metaphysische Ergebnis noch weiterer Aufhellung; es impliziert Gehalte, die das Recht solcher Namensgebung plausibler machen. Davon soll nun die Rede sein.

### 1. Personaler Gott?

Die metaphysische Erstursache allen anderen Seins und Wirkens darf „schon“ als Gott angesprochen werden, wenn wir ihr das Prädikat „personal, personhaft“ zuerkennen müssen. Wir müssen das – wie man immer gesehen hat –, weil sie Erstgrund auch und gerade für die menschlichen, personalen Aktvollzüge ist. Bewußtsein, Selbst-Bewußtsein der eigenen Vollzüge bedeutet Seinsmächtigkeit, dazu evidentermaßen eine qualitativ höhere als von Vollzugsrealitäten, die dergleichen nicht vermögen. Nun enthält die Erst-Ursache das Begründete in seiner Wirklichkeit, aktuell, voraus, wie oben ausgeführt. Mehr noch, die *Erstaktualität* eines solchen personalen Seienden muß vorausenthalten sein, also die ‚suppositalitas spiritualis‘ – Selbstsein und Selbstbesitz als Substantialität in höchstem, unüberbietbarem Sinn, in ontologischer Unmittelbarkeit.

Nur darf nicht vorschnell gefolgert werden, Gott sei *formell* personhaft; der Bezug auf Kausalität verbürgt als solcher nur das virtuelle Enthaltensein. Es reicht also nicht sofort zu einer inneren Attributionsanalogie, mittels deren ein Prädikat formell, ‚formaliter‘, im eigentlichen Sinne zuerkannt wird (wie ohne weiteres im Falle von „Sein“ und „Wirken“). Während nun bei „äußerer“ Attributionsanalogie, wie sie meistens verstanden wird, ein Prädikat zwar wegen eines realen Zusammenhanges (Beispiel: gesunde Speise) übertragen wird, ohne jedoch mitsetzen zu wollen, daß die betreffende „Form“ (Gesundheit) vorliegt, die Eigenform des zweiten Analogates sogar (und für gewöhnlich) von minderer ontologischer Stufe sein kann (Speise), geht es bei der Attributionsanalogie „Gott als Person“ um eine ontologische Äquivalenz und Eminenz – um die äquivalente ‚virtus essendi‘, Seinsmächtigkeit<sup>47</sup>. Wie sollen wir diese spezifische Analogie nennen? Es ist sicherlich von einem gewissen Interesse, sich über die angemessene Terminologie den Kopf zu zerbrechen. Vielleicht kommen wir über eine bloß verbale Konvention hinaus (z. B. Unterscheidung zwischen innerer Attributionsanalogie *sensu lato* und *stricto*), wenn wir den Ausdruck „Äquivalenzanalogie“, im Gegensatz zur spe-

<sup>46</sup> Die Bedenken von G. van der Leeuw u. a. (Gott als „Spätkömmling“ in der Geschichte der Religionen) sind bekannt.

<sup>47</sup> Ein treffender Ausdruck bei Thomas (S. c. G. I 28).

zifischen „Formalanalogie“, beide im Rahmen von Seinsanalogie, vorschlagen. Der gemeinte Sachverhalt dürfte einleuchten. Ob es gelingt, Äquivalenzanalogie in Formalanalogie zu überhöhen, das hängt davon ab, ob Personalität als ‚perfectio pura‘ einsichtig gemacht werden kann, als eine Seinsvollkommenheit, die sich nicht übersteigen läßt, also in keine höhere „Form“, in der sie nur virtuell enthalten wäre, zu transzendieren vermag (in eine ‚forma eminentior‘, nicht nur in einen ‚modus formae eminentior‘). Die höhere Form müßte eine andere sein, d. h. gegen die betreffende abgrenzbar, deren Eigentliches konträr negieren: daß aber das Formale von „Umsichwissen und Freiheit aus ontologischem Selbstbesitz in absoluter Unmittelbarkeit“ eine höhere Form zulassen sollte, ist absurd (wie etwa die Seinsform Materialität oder Organizität oder Sensitivität usw. es könnte): Das „andere“ zu Selbstbesitz in Umsichwissen und Freiheit wäre Negation von Umsichwissen und Freiheit, sonst würde es, das andere, nicht aus der „Formalität“ des ihm Entgegengesetzten herausfallen. Nun aber ist Negation ontologischen Selbstbesitzes in Umsichwissen und Freiheit ganz gewiß weniger an Seinsmächtigkeit und Seinsinnerlichkeit als sein formelles Gegenteil. So fällt auch „Geist“ nicht aus dem Wesensumkreis von „Leben“ heraus, sondern negiert nur eine spezifische Abhängigkeit von Materie, um so das Wesen von Leben reiner und autonomer in sich zu verdichten. Wenn also die ‚virtus essendi‘ bezüglich des Personalen äquivalent ist, dann deckt sich hier Äquivalenzanalogie mit Formalanalogie; Gott heißt im eigentlichen, formellsten, förmlichen Sinne personal. Die innere Seinsanalogie erfüllt sich auf höchstdenkbare Weise<sup>48</sup>. Solche Reflexionen geben nur demjenigen etwas, der das Fragen im Zuge metaphysischer Analyse durchhält und sich nicht scheut, eine mögliche Antwort, so gewagt sie auch erscheint, als reelle Chance zu ergreifen.

Man braucht nicht des langen und breiten zu erörtern, daß Formalanalogie das ‚eminenter‘ zuläßt und fordert; die Weise, wie eine Seinsform sich realisiert, mag undurchdringlich bleiben. Die göttliche Weise des Selbstbesitzes ist als göttliche unkenntlich, ebenso die Weise, wie göttliche Person sich zu Person verhält. Ähnliches wird für jedes göttliche Attribut zu sagen sein, das wir in innerer Attributionsanalogie zusprechen müssen. Darum liegt Gott auch als der philosophisch Be-

<sup>48</sup> Die Vermittlung des Zusprechens formeller Personalität über die Idee der ‚perfectio pura‘ wird oft übersehen, so daß man über „äußere“ Attributionsanalogie nicht glaubt hinauskommen zu können; vgl. auch E. Kunz, Glaube – Gnade – Geschichte. Die Glaubentheologie des Pierre Rousselot S.J. (Frankfurt/M. 1969) 286 f. – H. Engelland, Die Wirklichkeit des Glaubens und die Gewißheit des Glaubens (Göttingen 1966), sieht richtig, daß Unmöglichkeit der Analogie die Unmöglichkeit von Gottesbeweisen nach sich zieht, Analogie zwischen Gott und Geschöpf sei aber unmöglich wegen der „Sündigkeit und Vergänglichkeit“ des Menschen (ebd. 64 ff. 75). Das ist nun tatsächlich kein Argument gegen die Möglichkeit der Analogie.



gegnende über alles Erdenkliche und Begreifliche hinaus, er wird als der letztlich doch Unerkannte und Unerkennbare erkannt<sup>49</sup>.

An dieser Stelle darf man wiederholen: Personalität gewährt nicht ohne weiteres Erfahrung der Duhaftigkeit Gottes, seines Sichzuwendens, des Dusagens zu uns<sup>50</sup>. Wenn Gott auch nur irgendwie als Person in den Blick kommt, dann haben wir zugleich mit seiner Freiheit zu rechnen; die Folge davon ist jene Zurückhaltung, die es ihm allein überläßt, ob und wie er sich weiterhin erschließen will, über sein Schöpferum hinaus. Das göttliche Von-sich-Aus gehört wesentlich in den offenen Horizont hinein, der sich in einen Horizont der Hoffnung zu verwandeln vermag. Das darf allerdings ganz und gar nicht heißen, Gott könne sich überhaupt nicht so zeigen, daß er gleichsam in ständiger Bereitschaft steht, vom Menschen erkannt zu werden<sup>51</sup>. Man wird sich ja auf dem Wege zu ihm bewußt, wie sehr der Weg selbst ein vor-gegebener, vor-gebahnter, von Gott aus eröffneter und geschenkter ist. Nicht eigentlich wir erfassen Gott, er selbst ist es, der sich erfassen läßt, der diese Möglichkeit anbietet, und zwar unausgesetzt: insoweit hält er nicht mit sich zurück.

Es wäre ebensosehr mitzubedenken, daß es sich um „freie“ Gewißheit handelt. Die ‚attentio‘ und der ‚assensus‘ hängen, was Thomas so energisch betont, von unserer Freiheit ab, und nicht zuletzt auch das Angehen gegen die Neigung, aus irgendwelchen Motiven, und wären es theologische, das Bewußtsein des Angebotes zu verdrängen oder wenigstens zu minimalisieren. Was von Gott erkennbar ist und sein soll, auch das bestimmt er selbst, der Philosoph hat nur die Augen zu öffnen. Und wird zu guter Letzt nicht doch das technologische Denken zum Maßstab dessen genommen, was philosophisch möglich sein soll, wenn man den „heutigen“ Menschen nachgiebig als den technischen apostrophiert, dem man entgegenkommen müsse?<sup>52</sup> Vielleicht ist der „heutige“ Mensch (den es so gar nicht gibt) besser als sein Ruf und will nicht, und das von Theologen, praktisch doch auf den „technischen“ reduziert werden.

## 2. Transzendenz und Immanenz Gottes

Der Erst- und Letztgrund der Weltwirklichkeit kann mit ihr nicht identisch sein, transzendiert sie in seinem Sein und Wirken. Diese ontologische und ontische Nicht-Identität mit Welt, Mensch und deren Dynamik, ebendies heißt Transzendenz. Auch wenn mit Zugeständnissen an einen Seinsmonismus begonnen wird (Welt habe vielleicht nur ein Substrat), hebt sich absoluter Seinsmonismus unwiderruflich

<sup>49</sup> Gott wissen ‚tamquam ignotum‘, auch diesen Text kann man überspannen. Es gibt vielleicht so etwas wie eine tiefsitzende Neigung im Menschen, Gott auf diese Weise möglichst von sich zu entfernen, ein Moment der allzu menschlichen Reaktion auf Gott als ‚mysterium tremendum‘.

<sup>50</sup> Das dürfte auch bezüglich der anthropologisch und personal fundierten Gottesaufweise gelten, selbst von dem aus der Gewissenserfahrung.

<sup>51</sup> H. Engelland, a. a. O. (Anm. 48) 69: Der Glaube verneine den Gottesbeweis, „weil der Beweis es dem Menschen gestatten und ermöglichen soll, daß er Gottes gewiß wird, ohne von ihm gerufen zu sein“. Keineswegs. Auch auf diesem Weg „ruft“ Gott selbst und sonst niemand. Der Mensch habe hier „die Möglichkeit, Gottes in einer innerlich uninteressierten, neutralen Haltung gewiß zu werden, nämlich in der gleichen Weise, in der er etwa auch als Astronom einen fernen Stern sucht und feststellt“. Ein typisches Mißverständnis, gerade bei evangelischen Theologen, das bis zur Behauptung geht, Gott beweisen zu wollen, sei Sünde.

<sup>52</sup> H. Mühlen, a. a. O. (Anm. 1) 36: „Wir fragen heute nicht mehr: Wer hat das gemacht?, sondern: Was können wir daraus machen?“ Wer fragt so? Ganz gewiß kein nachdenklicher Naturwissenschaftler.

auf: gemeinsames Sein von Welt und Gott wäre metaphysisch widersprüchlich (weil konträr, absolut entgegengesetzt). *Heideggers* Konstruktion, das eine Sein als das umgreifende (um den Terminus, den er nicht mag, aus sachlichen Gründen trotzdem zu gebrauchen) und alles Seiende transzendierende gegen den Gottesgedanken auszuspielen, arbeitet mit illegitimen Voraussetzungen<sup>53</sup>. Von vornherein muß freilich die Grundlegung der Metaphysik den Urbegriff des Seins in einer zunächst notgedrungen sehr abstrakten und formalen Weise so freilegen, ihm das Freie und die Freiheit so erkämpfen, daß man nicht auf die Idee kommen kann, aus seiner semantischen Eigentümlichkeit heraus fixiere er das Denken, zwingt ihm einen völlig eindeutigen Richtungssinn auf: die Richtung auf Monismus oder auch auf ein bestimmtes Sein wie Materialität (qualitativer, nicht notwendig numerisch-quantitativer Monismus). Seine eminenteste semantische Eigentümlichkeit besteht gerade in seiner absoluten Unfixierbarkeit, d. h. in seiner radikalen Analogizität. Man muß darauf insistieren, daß *Heidegger* seinen Monismus ja auch nirgendwo aus dem Sinn von Sein als gefordert auf- oder beweist; nimmt er, so darf man interpretieren, in der Analyse der Erfahrungswirklichkeit, der Seienden, das Sein in einem ersten Schritt, um nicht mehr als ein Minimum zu postulieren, als *eines*, und die „ontologische Differenz“ als eine zwischen den Seienden und dem Sein-selbst, dann mag man vorläufig mitgehen; die Gefolgschaft ist aber spätestens dort aufzukündigen, wo er Stein, Pflanze, Mensch, Engel und Gott parallelschaltet, alles Seiende nebeneinander- oder selbst übereinanderordnet, doch innerhalb oder unterhalb „des“ Seins als absoluter Transzendenz. Darüber hinaus wird man ihm entgegenhalten müssen, daß die Unterscheidung zwischen dem Sein der Seienden und dem Sein-schlechthin als „in eigener Wahrheit“ wesendem dieses Sein trotz aller gegenteiliger Beteuerungen doch hypostasiert, es darum an sich selbst wieder zu einem Seienden macht – Sein kann indes nur Prinzip von Seiendem sein, nichts noch dazu<sup>54</sup>. Hypostasieren müssen wir die *Identität* von Sein und Seiendem, nämlich sagen, daß ein Seiendes ist, dessen Sein zu ihm nicht in ontologischer Differenz stehen kann. Solche reine Identität begründet mögliche ontologische Differenz in anderen Seienden, d. h. mögliche und wirkliche kontingente Seiende. Die Differenz als solche wird transzendiert<sup>55</sup>.

<sup>53</sup> Vgl. *H. Ogiermann*, a. a. O. (Anm. 15) 178 ff.

<sup>54</sup> Daß damit bei *Heidegger* die „Vermittlung“ der Seienden nicht geleistet wird, sein Denken also die „Differenz“ gegenüber der Identität zu kurz kommen läßt, die Seinsfrage also nicht bewältigt, kritisiert wohl zu Recht *L. B. Puntel*, a. a. O. (Anm. 31) 499.

<sup>55</sup> Siehe den schönen Text von *Max Müller*, *Thomas von Aquin. Texte* (Freiburg 1963) 23: „Da alle Bewegung nur als Übergang aus der realen Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit, von Sein und Seiendem Bewegung ist und Möglichkeit nicht

Der Einspruch *Heideggers* gegen alle Metaphysik, die das Sein mit einem „letzten“, urgrundhaften Seienden gleichsetze und somit Sein auf ein Seiendes zurückführe, ob Geist oder Wille zur Macht oder was auch immer, begeht eine *petitio principii*: er gilt nur, falls Sein immer und wesenhaft zu Seiendem in ontologischer Differenz stünde, und zudem, wie eben bemerkt, Sein als es selbst das Sein-des-Seienden als solches wiederum transzendierte. Die Reflexion aber hat erbracht, daß ein Seiendes in Identität mit seinem Sein der Ursprung ist, daß daher ein Seiendes gefunden ist, darüber hinaus keine gleichsam nochmalige Transzendenz von Sein selbst, dazu in Transzendenz zu allen Seienden und deren Seiendheiten, projiziert werden kann und darf.

Ob Gottes Transzendenz in dieser *via I* als das erste aufgeht oder nicht vielmehr seine Immanenz? Denn der Urgrund offenbart sich ja als Grund der Welt, als diejenige Wirklichkeit, die die Welt in ihrem eigenen Sein ermöglicht und erwirklicht, der also wirkt, was die Welt prinzipiell sich nicht zu geben vermag, das Sein. Ganz von innen her, von dort her, wo welthaft Seiendes in sich selbst differiert, wird die Differenz zwar nicht überwunden (sonst würde Welt unversehens zu etwas Nicht-Kontingentem), wohl aber in eine „materiale“ Identität verspannt. ‚Interior intimo meo‘ – so „ist“ Gott als mein Seinsgrund. In Potenz und Akt gebrochenes Sein hält er in Einheit zusammen, „trägt“ er und er-hält er. In bezug auf den *actus I* wie alle *actus II* ist er es, der – bei aller Distanz der Transzendenz, ohne Ineinsfall mit uns – uns sein-läßt. Auf sein Mitsein und Mitwirken sind wir metaphysisch absolut angewiesen.

Das Mitwirken scheint nun unauslotbare Rätsel aufzugeben. Es wurde bereits erwähnt, wie gerade heute wieder Stimmen gegen die überkommene Theorie des ‚*concurus divinus*‘ laut werden. In welchem Umfange ist Auskunft möglich, ohne daß man den Eindruck erwecken dürfte, das doch einzigartige, unvergleichliche und (das Wort stellt sich wie von selber ein und muß nicht den Beigeschmack der Erbaulichkeit haben) geheimnisvolle Ineinanderspiel analytisch aufzulösen? Die Antwort geht dahin, daß Gott unmittelbar der Grund des ‚*plus-esse*‘ ist, des Mehr an Realität, das in den kontingenten Seienden auftritt; Grund für die Überschreitung des Seinsniveaus gegenüber der aktiv-passiven Potentialität. Diese „Selbstüberbietung“, wie *K. Rahner* sie nennt, kann nur geschehen, insofern Gottes Wirken einbezogen wird, während alles übrige, was an Realität mitgegeben ist, auf das veränderliche Seiende sich zurückführt: die ‚*taleitas*‘, die Struktur als solche, die ein Akt annimmt, das So- und Wiesein, etwa auch und gerade auch die „Richtung“, Ausrichtung, die sich im Aktvollzug, zumeist im Vollzug des freien Aktes, ausbildet und auswirkt. Nicht genug, man darf und muß hinzufügen, auch das *Sein* des betreffenden Aktes gründet im Wir-

---

von sich aus zu Seiendem übergehen kann, ist infolge der realen Differenz von Möglichkeit und Wirklichkeit der unbewegte Beweger als das ‚Jenseits‘ (sowohl aller Differenz als auch des Übergangs innerhalb ihrer) notwendig.“

ken des sich verwirklichenden Geschöpfes: daß der Akt überhaupt ist, bedeutet ja nicht zugleich auch das *Mehrsein*<sup>56</sup>. Die Zweitwirklichkeit ist nun aber tatsächlich ein Mehrsein, und in dieser Beziehung – nur in ihr – wirkt die Erstursache unmittelbar „mit“, eine Formel, die beide auf die gleiche Stufe zu stellen scheint, doch natürlich nur scheint – man vermag immerhin so etwas wie ontologische Partnerschaft darin ausgedrückt und einbekannt zu sehen.

Dem Menschen (und den kontingenten Seienden allen) wird Eigensein und Eigenwirken keineswegs abgesprochen. Es wird relativiert, ja, auf geschöpfliche Maße zurückgebracht; ein wesentliches Consequens aus der metaphysischen Analyse. Beweis ‚ex motu‘ und ‚concursum divinum‘ sind korrelativ: Immanenz Gottes auch im actus II, Gottes ontologische Allgegenwart in allen Dimensionen der Welt.

### 3. Der erste Weg als Beweis

Was jetzt noch zur Sprache kommt, betrifft im Prinzip ebenfalls alle metaphysischen Gottesbeweise. Der Beweis aus der Veränderung und Veränderlichkeit wird sich dennoch spezifisch betroffen fühlen. Er heißt (cum grano salis) ‚manifestior‘, dürfte mithin die metaphysische Beweisstruktur am ehesten erkennen lassen.

Die Abstraktheit solchen Beweises ist Quelle manchen Unbehagens. Wer konkretere Zugänge sucht, hat andere Wege zu gehen<sup>57</sup>, Möglichkeiten anthropologischer, personaler, existentieller Gotteswege ausfindig zu machen.

Insofern aber ein metaphysischer Beweis nicht etwa primär religiösen Interessen dient, dem Bedürfnis, „erstmalig“ ein Wissen um den Gott, der eine religiöse Entscheidung abverlangt, einzuleiten, sondern primär die Aufgabe und Intention hat, den Gottesgedanken mit dem wissenschaftlichen Bewußtsein zu konfrontieren, muß er sehr abstrakt geraten. Er soll zeigen, daß wissenschaftliches, d. h. reflex methodisch begründendes Denken so weit zu gelangen vermag, nämlich zu dem rational-diskursiv verantwortbaren Satz: „Es ist ein Gott.“

In welchem Sinne versteht unsere Analyse sich als *Gottesbeweis*? Es steht von vornherein fest, daß Beweis hier in einer „analogen“ Weise aufzufassen ist. Orientieren wir uns an dem, was moderne Wissenschaftstheorie anbietet. Es gibt Wissenschaftstheorien, in denen der Aus-

<sup>56</sup> So wird der thomanischen Bestimmung des ‚agere‘ mehr Rechnung getragen: ‚agere nihil aliud est quam facere aliquid actu‘ (S. c. G. I 23 – doch wäre der Kontext genauer zu analysieren). Ebenso S. Th. I 115 a. 1: ‚Agere vero nihil aliud est quam communicare illud per quod agens est actu, secundum quod est possibile‘ (De pot. 2, 1). Für Thomas ist es selbstverständlich, daß ‚aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod est esse secundum quid‘ (S. c. G. I 22) – soweit möglich. Generell heißt es in Met. 1.5, 1 (n. 751): ‚Hoc vero nomen Causa importat influxum quendam ad esse causati.‘

<sup>57</sup> Darin hat J. Schmucker, mit J. H. Card. Newman, recht.

druck „Beweis“ nicht mehr vorkommt (vorzukommen scheint), an seine Stelle treten „Hypothese, Hypothesenhierarchie, Theorie“ plus Bestätigungsgrad (nach operationalen und operativen Kriterien)<sup>58</sup>. Offenkundig fallen darunter nur die empirisch-kognitiven Wissenschaften, formale Logik und Mathematik übernehmen die Funktion von Präzisionssprachen, besser: von Mitteln für Präzisierung (von Begriffen und Schlußregeln). Angaben bei W. Stegmüller helfen auch nicht weiter<sup>59</sup>. Greifen wir auf die traditionelle Logik zurück, dann wird als Mindestforderung deutlich, daß die beiden Prämissen als „wahr“, d. h. auch als realgültig, anzusehen seien und sich derart müssen anordnen lassen, daß ein deduktiver Modus formallogisch möglich wird. Es genügt dann wohl die beruhigende Feststellung, daß auch modernste Logik den Modus Barbara (und Celarent, Darii usw.) als unverfänglich anerkennt<sup>60</sup>. Freilich ist zu beachten, daß formallogische Struktur nur die Möglichkeit und Rechtmäßigkeit der Behauptung eines Schlußsatzes ergibt<sup>61</sup>. Sie konstruiert ein Bedingungsverhältnis wie etwa: Wenn alles Kontingente verursacht ist (letztlich durch eine nichtkontingente Ursache) und wenn alles veränderliche Seiende kontingent ist, dann ist alles Veränderliche verursacht (durch ein Absolutes). Es fehlt zumindest noch ein Existenzialsatz: Es gibt veränderliche Seiende. Den liefert formale Logik natürlich nicht, sondern nur metaphysisch interpretierte Erfahrung.

Beweis kann hier nur in analogem Sinne gemeint sein, denn er operiert mit analogen Begriffen, während das sonstige schlußfolgernde Denken auf Univozität der verwendeten Begriffe verpflichtet. Formale und empirisch-kognitive Wissenschaften dringen ja darauf, ihre Begriffe möglichst eindeutig, immer eindeutiger zu machen. Dennoch darf man nicht übersehen, daß auch Logistik die Analogie kennt, und zwar gerade im Hinblick auf die Urteilkopula (das „ist“ kann mehrsinnig sein); sie umschreibt Analogie u. U. als „systematische Mehrdeutig-

<sup>58</sup> So bei W. Leinfellner, Einführung in die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie (Mannheim 1967).

<sup>59</sup> Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik (Wien – New York 1968) 181 ff. „Beweis“ wird deduktiv verstanden, als Spezialfall von Ableitung (mit einer Prämissenklasse), ebd. 183.

<sup>60</sup> J. Dopp, Formale Logik (Köln 1969) 197: als logische Gesetze innerhalb einer Logik der einstelligen Prädikatsaussagen. – Interessant wäre der auf G. Gentzen zurückgehende Begriff des „natürlichen Schließens“ gegenüber Schlußverfahren auf axiomatischer Grundlage (ebd. 187).

<sup>61</sup> W. Brugger, Considerationes quaedam de indole propria probationis Dei, in: Studi filosofici (Analecta Gregoriana, ser. Fac. Phil., vol. LXVII, sect. A. n. 6 [Roma 1954]) 265 ff. Es handelt sich um eine ‚deductio sensu lato‘, weil keine Seinsabhängigkeit Gottes von der Welt; Deduktion führt aber nicht direkt ‚ad affirmationem existentiae Dei, sed solum ad iudicium de necessaria affirmabilitate eius: secundum rationem affirmari potest, iure negari non potest‘ (ebd. 267). Das wird hier im Hinblick auf die zusätzliche Notwendigkeit der ‚affirmatio formalis et actualis‘ gesagt, die als solche, ‚stante ratiocinio‘, frei ist.

keit“<sup>62</sup>. Jedenfalls halten sich metaphysische Begriffe wie Sein, Ursache, Person usw. von aller apriorischen Eingrenzung auf bestimmte Weisen frei und für Überempirisches absolut offen. Im Consequens eines Syllogismus kann daher ein Terminus auftreten, der gegenüber der Verwendung (den Weisen der Realisation), die er in den Prämissen findet, nur in analogem Sinne gilt. Die Schlußregel (des einfachen kategorischen Syllogismus), *Tum re tum sensu triplex modo terminus esto*, wie in etwa auch *Aeque ac praemissae extendat conclusio voces*, muß demnach Analogie zulassen und sich dementsprechend modifizieren.

Eine Zwischenbemerkung. *M. Schelers* Unterscheidung von „Beweis“, „Aufweis“ und „Nachweis“<sup>63</sup>, die seinerzeit ihren Eindruck nicht verfehlt hat, kann weniger beeindrucken. In bezug auf Gotteskenntnis will sie die logischen Ansprüche ermäßigen und lockern – aber die spezifische Strenge (nicht „Exaktheit“ – ein guter Tip Heideggers!) des Beweises wird auch und mit der notwendigen Einschränkung und Bescheidung auf dem Hintergrund der Analogie gewahrt. Wenn *Scheler* einen „Beweis“ nur bezüglich der „Wahrheiten über die Welt“ zugeben will, dann nimmt er eine terminologische Festlegung vor, die nicht zwingend ist. Im übrigen können wir sogar zustimmen: Alle Sätze der philosophischen Theologie sind solche über die Welt (*non habet proprium subiectum*), obzwar mit Hilfe der doppelten Negation die Transzendenz Gottes auch als solche strenger gefaßt werden kann. Und seine These, „beweisbar sind nur Sätze über Reales, nicht das Reale selbst“, läßt sich gleichfalls richtig verstehen.

Um nun die Frage nach der formalen Beweisstruktur wiederaufzunehmen: Inwieweit muß die Forderung nach *Formalisierung* des Gottesbeweises erhoben und erfüllt werden? Bekanntlich hat man das versucht, und die wohl letzte Arbeit darüber<sup>64</sup> informiert sehr gut über die betreffende Problematik. Es zeigt sich, daß Formalisierung durchaus möglich ist, an einem Punkte jedoch zu scheitern droht, nämlich an den in den Beweis eingeführten analogen Begriffen. Daß Analogie, wie sie bereits im analogen Sinn von ‚mouetur‘ (materielle und „immaterielle“ Bewegung) aufscheint, zulässig ist, wird konzidiert (in unserem Aufweis nicht einmal benutzt!). Doch zur analogisierenden Sinnerweiterung, die in der Konklusion geschieht (das ‚movere‘ von seiten der causa I), berechtige nicht mehr der logische Formalismus als solcher, sondern allein die notwendige *inhaltliche* Reflexion. Formallogisch gewinne man nur den Satz: Das Bewegte (das, was in Bewegung ist) wird immer nur von einem „anderen“ bewegt; daß dieses andere „letztlich“ nicht mehr selbst bewegt ist, folge aus inhaltlicher Betrachtung: Ein Sein (Aktualität), das sich in einem Nichtsein (in dem relativen Nichtsein passiver Potentialität) begründen wollte, würde einen Widerspruch einschließen, einen Widerspruch, der nur durch die Setzung

<sup>62</sup> *J. M. Bocheński – A. Menne*, Grundriß der Logistik (Paderborn 1954) 17.63.

<sup>63</sup> *A. a. O.* (Anm. 40) 252 ff.

<sup>64</sup> *F. R. Barbò*, La formalizzazione e la struttura propria delle „vie“ di ascesa a Dio. Considerazioni metodologiche, in: *RivFilNeoscol* 59 (1967) 161 ff.

eines solchen „anderen“ behoben wird, das nicht selbst wieder ein Nichtsein mitbesagt, also eines ‚immobile‘. Wenn die Überlegung stimmt, dann hat Formalisierung auf diesem Felde einen recht bescheidenen Wert.

Daß doppelte Negation (Negation der Negativität von passiver Potentialität) Position (reine Aktualität) ergibt, auch dieser Schritt dürfte lediglich aus inhaltlicher Reflexion erfolgen – Reflexion darauf, daß es sich um Verhältnisse im Sein von Seienden handelt, auf der Basis seinsgültiger Axiome. Denn obschon ein formallogisches System mit der Ableitung von Position aus doppelter Negation und überhaupt mit dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten seine Schwierigkeiten haben mag: in einem logischen Zusammenhange, der ontologisch interpretiert wird, verlieren sie ihren Sinn. Die ‚causa movens non mota‘ muß *sein*.

Es erhebt sich unter Umständen wiederum ein Zweifel an der religiösen, allgemeiner, an der menschlichen Bedeutsamkeit des „Beweisens“ der Existenz Gottes, zumal im Medium logischen Kalküls. Um eine Antwort sollte man nicht unbedingt verlegen sein. Darf denn die ‚ratio‘ keine menschliche, keine religiöse Bedeutsamkeit beanspruchen? Falls es gelingt, auf einem solchen Wege sich Gott zu nähern, warum dann vor der Kühle, die einen anzuhauchen scheint, zurückschrecken? Auch auf diesem Wege finden wir Gott, finden wir ihn denkend (was nicht identisch ist mit: nur einen gedachten Gott). „Auch hier wohnen Götter an“ — dieses Wort *Heraklits* könnte sogar auf die Situation zutreffen, die sich nun einmal in der Konfrontation religiösen Bewußtseins mit der Wissenschaft herausgebildet hat.

### Nachtrag

#### Der metaphysische Satz der Kausalität

Wir hatten uns sagen müssen: Kontingenz und metaphysische Kausalität sind korrelativ. Wie steht es nun mit dem metaphysischen Satz der Kausalität? Ein möglicher Aufweis dieses Satzes sei jetzt nachgetragen. Ohne Auseinandersetzung mit anderen Versuchen werden wir uns in aller Kürze darauf besinnen, daß keine neue unmittelbare, a priori synthetische Evidenz angenommen zu werden braucht. Der Kausalsatz läßt sich über den ontologischen Nichtwiderspruchssatz vermitteln. Was der Verf. früher dazu vorgelegt hat<sup>65</sup>, kann gestrafft und auf sein Wesentliches zugeschärft werden.

<sup>65</sup> Der metaphysische Satz der Kausalität, in: Schol 30 (1955) 344 ff. Die dort zuvor angegebene „intuitive“ Vergewisserungsmöglichkeit (357 ff.) sollte nicht unterschätzt werden: Wer bestreiten möchte, daß Kontingentes eines Grundes bedürfe, um zu sein, anstatt nicht zu sein, verkennt die Absolutheit des Gegensatzes von Sein und Nichtsein, er behandelt Sein genauso wie Nichtsein, was sinnlos ist – in keiner Beziehung, in keinem Zusammenhang darf Sein in absolut gleich-gültiger Weise wie

Eine (a priori) analytische Evidenz durch direkte Reduktion auf den Nichtwiderspruchssatz derart, daß sich herausstellen würde, ein nicht notwendig Seiendes wäre, wofern nicht eine Ursache es zum Sein bestimmte, seiend und zugleich nicht seiend, dürfte unmöglich sein. Eine indirekte Reduktion läßt sich dagegen sehr wohl durchführen, auch wenn man nicht meinen wird, die restlos durchsichtige Formulierung schon im Griff zu haben.

Indirekte Reduktion behauptet nur, daß der Gang der Analyse irgendwann auf einen Widerspruch stößt, falls eine Ursache des Kontingenten negiert wird.

Von vornherein sei mit derjenigen Fassung des Kausalsatzes angesetzt, die allein ontologisch-metaphysische Relevanz besitzt: Seiendes, das auch nicht sein könnte, verlangt, um zu sein, anstatt nicht zu sein, eine Ursache – Kontingentes existiert, wenn es existiert, nur kraft einer Ursache. Ursache ist dann ein Seiendes, das in seinem Sein ontologisch und ontisch vorgängig zum Kontingenten bereits voll konstituiert ist, um so das begründen zu können, was diesem von sich aus nicht gegeben ist, das Sein. Unter Ursache verstehen wir also jenes ur-sprüngliche Seiende, das „zuerst“ sein muß, damit anderes Seiendes sein könne. (Wir gehen jetzt nicht darauf ein, warum solche Ursache *Wirkursache* heißen muß. Auch darf der Ausdruck *Ur-sache*, wie schon bemerkt, nicht stören – woran stößt man sich heute denn nicht!)

Der Aufweis geht von der Tatsache aus, daß überhaupt etwas existiert. Wäre ein Existierendes nun kontingent, d. h. könnte es auch nicht existieren (wohlgemerkt: in demselben Jetzt, da es existiert, auch nicht existieren), dann darf diese „Möglichkeit“ der Nichtexistenz einmal als gegeben betrachtet werden. Nehmen wir also an, ein Kontingentes existiert nicht. Dann wäre es *notwendig wenigstens möglich*, und zwar in strengster Form *realmöglich*, nicht nur etwas Denkbare (als Denkbares würde es ja übrigens schon ein Denken, einen Denkenden voraussetzen, einen es entwerfenden Geist). Was aber heißt das? Unter welcher Bedingung allein kann es realmöglich sein? Möglichkeit ist das ontologisch Mindeste, und sie würde mit Unmöglichkeit zusammenfallen, wenn sie nicht Bezug auf Sein wäre. Ein Mögliches „ist“ aber noch nicht, es „kann“ sein; daher geht Realmöglichkeit darin auf, Bezug auf Wirklichkeit zu sein – implizierte sie diesen Bezug nicht, dann wäre sie eben identisch mit Unmöglichkeit, ein *Widerspruch*. Möglichkeit ist Möglichkeit von *Wirklichkeit*, nichts außerdem. Daher sie denn nicht

---

Nichtsein behandelt werden. Wenn nun etwas, um nicht zu sein, keines Grundes bedarf, sondern einfachhin nicht ist, bedarf das Sein eines Seienden nicht auch ebensogut keines Grundes. Die alte Formel ‚ex nihilo nihil fit‘ hat wohl die unmittelbare Evidenz der Kausalitätsforderung ausdrücken wollen; auch sie behält als Vorform rationaler Artikulation des Kausalsatzes ihren Wert (dazu *J. Schmucker*, a. a. O. [Anm. 39] 112 ff.).



etwa eine eigene Art Existenz besitzt, eine Art Schattendasein; sie ist mögliche Existenz, und nur kraft seiner Existenz hat etwas Realität, ein Sein an und für sich selbst, ohne sie keines. Der Existenzakt irgendeines Möglichen ist der ihm entsprechende, auf es zugeschnittene, z. B. raumzeitliche Existenz, geschichtlich-menschliche Existenz. Und die steht gerade noch aus. Möglichkeit ist nur *Bezug* auf Wirklichkeit.

Dieser Bezug setzt nun aber Wirklichkeit schon voraus. Bezug auf nichts wäre kein Bezug, identisch mit Unmöglichkeit. Den Bezugspol muß es also geben (und „neben“ dem „Nichts“ und dem Möglichen kann es nur etwas Wirkliches geben). Es kommt gerade hier darauf an, streng und unbeirrbar ontologisch zu denken; ein bloß gedachter Bezug macht das Bezogene bloß zu etwas Gedachtem, ohne Wirklichkeit als Bezugspol würde Realmöglichkeit sich also selbst aufheben. In seiner Realität als solcher konstituiert sein, und doch nur so gedacht sein, ist ein *Widerspruch*.

Wahrscheinlich begegnet die These, Möglichkeit sei Bezug auf Wirklichkeit, und dieser Bezug müsse als realer verstanden werden und könne als solcher nur verstanden werden hin auf Wirklichkeit, die dann eben schon „ist“, einer nicht leicht zu nehmenden Zurückhaltung. Doch an diesem Wendepunkt der Reflexion entscheidet es sich, ob tatsächlich ontologisch gedacht wird: Realität kann sich nur durch reale Bezüge konstituieren. Man kann sich nur immer wieder auf diese analytische Sinnevidenz berufen, ihre Bestreitung enthält einen Wider-Sinn. Einen bloß gedachten Bezug könnte auch das real Unmögliche haben: Real-unmögliches kann immer noch denkbar sein, wie auch umgekehrt.

Selbstredend kann – weiterhin – die Wirklichkeit, auf welche alle Möglichkeit sich real bezieht, nicht schon die formelle Wirklichkeit dieses Möglichen sein; dessen Wirklichkeit bleibt ja gerade noch aus. Was dann? Es muß ja der Widerspruch vermieden werden, daß Wirklichkeit notwendig wäre, um Möglichkeit zu konstituieren, und doch nicht gegeben wäre. Er kann nur vermieden werden, indem man die Wirklichkeit des Möglichen in eine *andere* Wirklichkeit verlegt, die die „seine“ mit-ist, mitenthält, in die Wirklichkeit eines anderen, die dieses Mögliche ermöglicht, die mögliche Wirklichkeit vor-gibt. Also ist Kontingentes in seiner ontologischen Struktur von einem anderen Wirklichen abhängig, seine Wirklichkeit ist nur möglich von einem anderen her, das vorgängig und vorrangig wirklich ist. Solches Wirkliche muß Ursache genannt werden, der Ursprung von Kontingentem. Der Satz, Kontingentes verlange eine Ursache, es kann nur durch und in Abhängigkeit von einer Ursache sein, hat sich als metaphysisch wahr erwiesen.

Wenn Wirkliches die Realität des Möglichen begründet, indem es in seiner Wirklichkeit die des anderen vorausenthält, dann muß es an Wirklichkeit mindestens ebensoviel enthalten und sein wie das zu Ermöglichende: ‚causa aequat effectum‘. Der Bezug des Möglichen auf

Wirklichkeit verlangt offensichtlich, daß diese Wirklichkeit im Maße, im Ausmaße, im Umfange des Möglichen gegeben sei. Andererseits kann das verwirklichte Mögliche an Wirklichkeit nicht mehr erhalten und enthalten als das es ermöglichende Wirkliche.

Ob die Ursache eines Kontingenten selbst wieder kontingent oder ein Erst-Akt (adäquate) Ursache seines Zweit-Aktes sein könnte, gerade diese Fragen sind es, die im Reflexionsverlauf der ‚via prima‘ negativ entschieden werden.