

Zur Struktur des Gottesbeweises

Von Johannes B. Lotz S. J.

I. Die Fragestellung

Vor einigen Monaten bin ich auf folgenden Satz Schellings gestoßen: „Ich kann zwar nicht vom Begriff *Gott* ausgehen, um Gottes Existenz zu beweisen, aber ich kann vom Begriff des bloß unzweifelhaft Existierenden ausgehen und umgekehrt die Gottheit des unzweifelhaft Existierenden beweisen“¹. Dadurch fügten sich in mir Gedankengänge zu einem Ganzen, die ich schon lange Zeit mit mir herumtrage und auch bereits nach dem einen oder andern Aspekt ausgesprochen habe. Sie betreffen die Struktur des Gottesbeweises, die mir trotz allem, was darüber geschrieben worden ist, noch keineswegs hinreichend geklärt scheint. Mit Bedacht verwende ich das Wort ‚Gottesbeweis‘ in der Einzahl, weil es meines Erachtens nur *einen einzigen* Gottesbeweis gibt. Von ihm sind die vielen Gottesbeweise, die gemeinhin entwickelt werden, lediglich Ausgestaltungen, die nur so viel Kraft haben, wie sie den einen Beweis in sich enthalten, und die der eigentlichen Beweiskraft entbehren, wenn sie den einen nicht als ihr innerstes bewegendes Moment umschließen.

Der *Anstoß*, den ich von Schelling empfangen habe, läßt mich nicht den tiefgreifenden *Unterschied* verkennen, der mich in meinem zu entwickelnden Gedankengang von dem seinen trennt. Das *Gemeinsame*, das mich getroffen hat, liegt darin, daß es nicht darum geht, zu beweisen, daß Gott existiert, sondern umgekehrt darum, daß das Existierende letztlich göttlich ist. Das *Unterscheidende* läßt sich an dem Wort ‚Begriff‘ verdeutlichen, das sowohl im ersten als auch im zweiten Teil von Schellings Satz eine entscheidende Rolle spielt. Im ersten Teil handelt es sich um das Beweisen Gottes aus dessen Begriff, also um das sogenannte ontologische Gottesargument; der zweite Teil setzt beim Begriff des unzweifelhaft Existierenden an, dessen Gottheit es zu beweisen gilt. Außerdem meint Schelling mit dem unzweifelhaft Existierenden bereits den Urgrund, bei dem es allein darauf ankommt, seine Gottheit zu beweisen.

Im Gegensatz zu Schellings erstem Teil fasse ich den Gottesbeweis ins Auge, der von der *Wirklichkeit* der Welt und des Menschen aus-

¹ Fr. W. J. Schelling, Philosophie der Offenbarung, 8. Vorl., in: Münchner Jub. druck 1954, 6. Ergänzungsband, 159.

geht, um Gottes Existenz zu beweisen; statt des ontologischen betrachte ich also das aposteriorische Gottesargument. Was Schellings zweiten Teil betrifft, so setze ich nicht beim Begriff, sondern bei der *Wirklichkeit* des unzweifelhaft Existierenden an. Dieses aber ist nach meiner Sicht der Mensch in der Welt, also nicht der Urgrund selbst, wobei es jedoch darauf ankommt zu zeigen, ob und wie das Existierende göttlich ist. Näherhin gilt es zu entwickeln, ob und wie in dem Existierenden, wie es sich uns enthüllt, immer schon *Gott mit-enthüllt* ist. Daher ist das implizit mit-vollzogene Göttliche zum Expliziten zu erheben, statt zu dem Existierenden, das Gott nicht enthält, ihn hinzuzufügen.

Danach läßt sich in einer ersten Andeutung die Auffassung umschreiben, die der vorliegende Aufsatz vertritt. Der Gottesbeweis setzt bei dem sich selbst in der Welt vollziehenden Menschen als dem unbezweifelbar Existierenden oder Wirklichen an. Der Aufstieg zu Gott geschieht als Explizieren des in diesem Selbst-Vollzug immer schon und notwendig Mit-Vollzogenen, demnach als *Entfalten von innen*, nicht aber als Hinzufügen von außen. Anders ausgedrückt, beschreitet der Gottesbeweis den Weg der transzendentalen Explikation oder des Fortschreitens zu dem *ermöglichenden Grund des menschlichen Selbstvollzugs*. – Man beachte genau: die Explikation betrifft den Selbstvollzug des Menschen in der Welt, in dem und durch den uns Mensch und Welt gegeben sind, nicht aber den Menschen und die Welt außerhalb dieses Selbstvollzuges. Der Gottesbeweis hingegen, wie er weithin entwickelt wird, vernachlässigt den eben genannten Selbstvollzug und bemüht sich, zu Mensch und Welt erst nachträglich Gott hinzuzubeweisen.

Unter dem Gottesbeweis, wie er weithin entwickelt wird, verstehe ich jenen, der sich von dem Einfluß eines Chr. Wolff und damit des Rationalismus noch nicht ganz befreit hat. Davon hebt sich entschieden die Neubesinnung ab, die hauptsächlich mit J. Maréchal einsetzte. Er befreite die transzendente Denkweise von ihrer typisch kantischen Prägung und machte sie für das christliche Philosophieren fruchtbar. Ihm verdanken wir das Entwickeln der auf das Absolute hinzielenden Dynamik unseres Erkennens; danach ist in jedem Erkannten Gott implizit mit-erkannt oder geschieht in jedem Erkennen ein Vorgriff auf Gott. Dieser Weg wurde von manchen aufgenommen und weitergeführt; zu nennen sind Brugger, Coreth, Kern, M. Müller, Ogiermann, Splett, Ulrich und Welte. Mit ihnen befinde ich mich auf demselben Weg, den ich nach seiner Struktur aufzuhellen unternehme.

II. Die Struktur des üblichen Gottesbeweises

Suchen wir die Struktur des früher üblichen Gottesbeweises im einzelnen darzustellen. Den *Ausgangspunkt* bildet eine Seite am unzweifelhaft Wirklichen des Menschen und der Welt, etwa die Bewegung oder das Werden, auch die Vollkommenheitsstufen des Seienden. Neuerdings regen sich freilich immer mehr Bedenken bezüglich des Aufstiegs zu Gott von der Welt her; daher zieht man sich oft auf den *Menschen* allein als Ausgangspunkt zurück. Die Schwierigkeit sieht man vor allem darin, daß sich die radikale *Kontingenz* an den einzelnen Welt dingen oder auch am Weltganzen nicht so leicht nachweisen lasse, während sie am Menschen deutlich hervortrete, weil er als ein klar in sich geschlossenes und von seiner Umwelt abgesetztes Ganzes entstehe und vergehe. Zugleich findet man im Verhalten des Menschen, etwa in der Unbedingtheit der sittlichen Bindung oder in der Grenzenlosigkeit des Strebens nach Glück, ein *Ausgreifen* nach dem göttlichen Urgrund; den untermenschlichen Dingen hingegen geht ein ähnliches oder ihrer Eigenart entsprechendes Ausgreifen ab.

Auf den gesicherten Ausgangspunkt wendet man das *Kausalitätsprinzip* an, vermöge dessen nach seiner gängigsten Formulierung das Kontingente mit absoluter Notwendigkeit eine ihm angemessene Ursache verlangt, die letztlich nicht wieder kontingent sein kann, sondern die absolut notwendige Ursache ist. Wenn man beim menschlichen Verhalten im oben beschriebenen Sinne ansetzt, geht man auf den dem Kausalitätsprinzip zugrunde liegenden und innewohnenden *Satz vom Grunde* zurück. Dabei werden sowohl jenes Prinzip als auch dieser Satz als bereits in ihrer absoluten Geltung *gerechtfertigt* vorausgesetzt. Die Rechtfertigung aber geschieht durch formale Überlegungen, indem man etwa die Gehalte ‚kontingent Seiendes‘ und ‚Ursache erfordern‘ miteinander vergleicht, wodurch beider Identität einleuchtet. Diese Überlegungen sehen von der Gottesfrage ab, zumal sie auf jede Ursache zutreffen sollen oder den Anspruch erheben, jede Ursache zu umgreifen.

Durch Anwenden des Kausalitätsprinzips (des Satzes vom Grunde) auf die Gegebenheiten von Welt und Mensch findet der *Aufstieg zu Gott* statt. Wer mit dem Wort ‚Gott‘ gemeint ist, entnimmt man aus dem bisher geschehenen Erfahren, Erkennen und Glauben der Menschen, besonders aus den Überlieferungen der großen *Weltreligionen* und vor allem des Christentums. Nun trifft man hierbei auf sehr vielgestaltige, voneinander verschiedene und oft einander widersprechende Gottesbilder. An welches von ihnen soll sich der Gottesbeweis halten? Soll er einfach das christliche Gottesbild herausgreifen, die anderen aber beiseite schieben? Oder soll er das christliche Gottesbild durch die anderen anreichern? Oder eine Quersumme von allen zie-

hen? Welches Kriterium kann ihn beim Auswählen der Elemente und bei deren Zusammenfügen leiten? Nach welchen Maßstäben wird er die in das schließlich erreichte Gottesbild eingehenden Elemente läutern oder von dem ihnen anhaftenden Widergöttlichen befreien? Genügen dazu das Widerspruchsprinzip und der Vergleich mit dem Menschen, insofern das, was dessen Würde widerstreitet, erst recht von Gott auszuschließen ist? Die Frage bleibt, wie der Beweisende entscheiden kann, ob der Gottesbegriff, zu dem er sich erhoben hat, mit dem wahren Gott übereinstimmt.

III. Anmerkungen zu den drei Schritten

Zu den drei Schritten, in denen sich der frühere Gottesbeweis entfaltet, sind einige Anmerkungen zu machen, die über dessen Struktur hinausführen.

1. Als *Ansatzpunkt* des Beweises bietet sich der *Selbstvollzug des Menschen in der Welt* dar, in dem wir uns immer schon vorfinden. Ihn erfahren wir ständig als das *unbezweifelbar* Existierende, das wir nicht beseitigen können; selbst dessen Leugnen erneuert dieses Existierende, da ja das Leugnen selbst ein derartiger Vollzug ist. Allein in diesem Vollzug sind uns der Mensch und die Welt zugänglich; indem sich unser direkter Blick auf die Welt und den Menschen richtet, geht uns in der den Blick begleitenden und in ihm jederzeit eingeschlossenen Reflexion jener Vollzug auf, den die nachfolgende Reflexion dann auch eigens in den Blick zu nehmen vermag. Dabei wird deutlich, daß der Selbstvollzug das *unmittelbar* Gegebene ist, durch dessen Vermittlung uns erst Welt und Mensch aufleuchten, die somit das mittelbar Gegebene sind.

Im selben Vollzug sind *Mensch und Welt* ursprünglich *miteinander eins*, weshalb die Alternative, ob die Welt oder der Mensch als Ausgangspunkt vorzuziehen sei, wegfällt. Freilich sind Welt und Mensch in ihrer Einheit nicht einander gleichgestellt, weil der Vollzug vom Menschen ausgeht oder als dessen Selbstvollzug geschieht, wobei der Mensch der die Welt und sich selbst Erschließende ist, während die Welt nicht erschließend, sondern lediglich durch den Menschen erschlossen ist. Wie der Mensch in die Welt hinaus *veräußerlicht* ist, so ist die Welt in den Menschen hinein *verinnerlicht*. Wie der Mensch im Durchgang durch die Welt zu sich selbst kommt, so kommt auch die Welt, einbezogen in den Menschen und an seiner Verinnerlichung teilnehmend, zu sich selbst. – Von hier aus zerstreuen sich die oben bezüglich des Aufstiegs von der Welt zu Gott geäußerten Bedenken; denn ebenso wird ihre Kontingenz wie ihr Ausgreifen ins Überweltliche sichtbar². Zugleich öffnet sich im menschlichen Verhal-

² Das wird später bei der Erörterung der ontologischen Differenz genauer herausgearbeitet.

ten jene Tiefe, die mit der geschlossenen Ganzheit des Menschen sein Ausgreifen nach dem göttlichen Urgrund hervortreten läßt.

Den Selbstvollzug des Menschen kennzeichnet die *vollendete Rückkehr*, vom Aquinaten „*reditio completa*“ genannt. Im Gegensatz dazu erreichen die Welt Dinge einzig Anfänge von Rückkehr, die nach ihrer jeweiligen Seinsstufe mehr oder weniger hinter dem Menschen zurückbleiben, wodurch sie ihm dementsprechend untergeordnet sind; „*redire incipiunt*“ sagt Thomas bezüglich der Tiere³. Indem die Dinge in den Selbstvollzug des Menschen hineingenommen werden, wird die Rückkehr, die sie selbst nicht vollenden können, im Menschen und durch den Menschen vollendet.

Vollendet aber ist die Rückkehr, sobald die Veräußerlichung an die sinnlichen Erscheinungen bis zu deren *innerstem Grund* hin verinnerlicht wird. Demgemäß ist der Mensch dadurch Mensch, daß seine Rückkehr bis zum innersten Grund hinreicht; und die Dinge sind deshalb lediglich Dinge, weil sie nicht bis zum innersten Grund vorzudringen imstande sind und daher, was ihre eigene Leistung betrifft, über eine mehr oder weniger weitgehende Selbstentfremdung nicht hinauskommen. Da aber Gott der allerinnerste Grund ist, vermögen die Welt Dinge zu seinem Erkennen nur insoweit beizutragen, wie sie durch den Menschen auf ihren innersten Grund zurückgeführt werden; hier zeigt sich der Ansatzpunkt für die oben erwähnten Bedenken⁴.

Welches ist aber der innerste Grund? Überlegen wir, daß sowohl der Mensch als auch die Welt *begrenzte Seiende* sind, denen auf die ihnen durch ihre Wesenheit umschriebene Weise Sein, genauer einiges Sein zukommt. Sie stimmen darin überein, daß sie Sein haben oder am Sein teilhaben, also das Sein nicht ausschöpfen; sie unterscheiden sich in der Art oder der Stufe, die ihren Anteil am Sein kennzeichnet. An jedem Seienden beobachten wir eine relative ihm eigene Fülle, die in den verschiedenen Seienden immer wieder andere Aspekte des Seins zum Vorschein bringt; dieses selbst umspannt sämtliche Aspekte oder jede relative Fülle und ist daher die all-umfassende oder absolute Fülle. So liegt dem Baum-sein, dem Löwe-sein das Sein-selbst ohne einschränkenden Beisatz zugrunde. – Demnach treten uns die vielen Seienden als Abwandlungen *des einen Seins-selbst* gegenüber, das sich damit als der innerste Grund aller Seienden enthüllt. Es ist wahrhaft der innerste oder von uns aus der letzte und von

³ De Ver. q1, a9.

⁴ Nach jenen Bedenken sind sie als Ansatzpunkt des Gottesbeweises nicht geeignet, weil nicht hinreichend.

sich aus der erste Grund, insofern es die all-umfassende oder *absolute Fülle* ist, die so sehr alles umspannt, daß außer ihr oder unabhängig von ihr nichts anzutreffen ist⁵. Daß das Sein-selbst in diesem unüberbietbaren Sinn die absolute Fülle ist, bedarf noch einer eingehenderen Rechtfertigung⁶.

Wie verhalten sich die Welt Dinge und der Mensch zum Sein-selbst? In jedem Seienden finden wir den seiner Wesenheit entsprechenden Anteil von Sein. Insofern die Wesenheit nur bestimmte Aspekte des Seins einschließt, alle anderen aber ausschließt, ist das Sein *mit Nicht-sein zusammengewachsen* (con-crescere: con-cretum) oder als im Seienden konkret verwirklichtes dem Nicht-sein unterworfen und damit sich selbst *entfremdet*. Diese Entfremdung strebt das Sein-selbst in jedem Seienden zu überwinden; daraus entspringt das *Wirken* des Seienden, mit dem dieses die ihm anfänglich auferlegten Grenzen sprengt und sich der absoluten Fülle des Seins anzunähern versucht. – Dem untermenschlichen Seienden gelingt nie mehr als eine *Annäherung*, weil ihm die vollendete Rückkehr versagt und es den innersten Grund zu erreichen nicht imstande ist, weshalb es immer im Konkreten oder in dem sich selbst entfremdeten Sein verweilt, wodurch es auch selbst unaufhebbar der Selbstentfremdung unterworfen ist. – Der Mensch hingegen dringt vermöge der ihm eigenen vollendeten Rückkehr zum innersten Grund vor und erreicht damit das *Sein-selbst*. Demnach sprengt er das Konkrete auf, wodurch er das Sein-selbst vom Nicht-sein *befreit* oder dessen Selbst-Entfremdung überwindet und es zu sich selbst oder *zu seinem Selbst* bringt, was dem Hervortreten der absoluten Fülle gleichkommt. Zugleich eröffnet ihm das Sein-selbst den Zugang zu seinem eigenen selbst, wodurch er sich selbst als der, der er *ist*, oder mittels des Seins-selbst das ihm eigene Sein erreicht, was mit dem Überwinden der Selbstentfremdung gleichbedeutend ist. Doch bringt es die Bindung des Menschen an die Welt und damit an den Leib mit sich, daß sein Sich-selbst-finden nie vollendet ist, sondern stets von Nicht-finden durchkreuzt wird. Daher findet er zwar sein eigenes Selbst und auch das Sein-selbst, jedoch so, daß er immer noch zu ihnen unterwegs bleibt⁷.

⁵ Die Spannung zwischen dem Seienden und dem Sein, dem Relativen und dem Absoluten prägt das abendländische Philosophieren, ansatzweise schon bei Thomas von Aquin, entwickelt in der Sicht von Heidegger. Dieser strebt allerdings darüber hinaus, indem er auf das bisher Ungedachte der „Differenz“ oder des „Ereignisses“ zurückgeht. Ob und wie die gleiche Spannung etwa im Erfahren des fernen Ostens gesichtet wird, bedarf einer eigenen Untersuchung.

⁶ Das geschieht im III. Teil, 1. Abschnitt.

⁷ Im Vorstehenden leitet uns der Aquinate Sth I, q6, a1 ad2. Alle Seienden streben zu Gott, unmittelbar der Mensch, nur mittelbar die bloßen Dinge. – Was bezüglich des Seins die Selbstentfremdung besagt, kann weder durch die *privatio* noch durch die *negatio*, die beide vom Seienden genommen sind, bestimmt werden. Selbstentfremdung

Die vorstehenden Darlegungen haben zu der von Heidegger sogenannten *ontologischen Differenz* hinzugeführt, zu dem Unterschied nämlich zwischen dem Seienden und dem es gründenden Sein⁸. Dieser Unterschied ist notwendig in jedem Seienden *enthalten*, weil es sich jederzeit mit seiner lediglich begrenzten und relativen Fülle von der absoluten oder grenzenlosen Fülle des Seins-selbst abhebt. Diesen *implicit* in ihm eingeschlossenen und für das Seiende schlechthin konstitutiven Unterschied vermögen die untermenschlichen Dinge nicht als solchen explizit zu vollziehen; er äußert sich einzig in ihrem Wirken, von dem oben die Rede war⁹. Dem Menschen allein ist es vorbehalten, die ontologische Differenz als solche *explizit* zu vollziehen, weil er allein vermöge der vollendeten Rückkehr zum innersten Grund oder eben zum Sein-selbst vorstößt. Von dieser ausdrücklich hervortretenden Differenz ist alles ausgesprochen menschliche Tun geprägt, weshalb sie auch diesem entnommen werden kann. Soweit die Welt-dinge in das menschliche Tun einbezogen werden, tritt auch an ihnen die sonst verborgene Differenz unverborgen hervor.

2. Nachdem wir den Ausgangspunkt des Aufstiegs zu Gott genauer bestimmt haben, kann auch über das *Kausalitätsprinzip* oder den *Satz vom Grunde* Näheres gesagt werden. Dabei sind besonders zwei Bedenken zu erörtern. Im ersten Bedenken drängt sich uns die Frage auf, wodurch wir berechtigt sind, auf Welt und Mensch als Ausgangspunkt das bereits als gültig erwiesene Kausalitätsprinzip *anzuwenden*. Gehen wir dabei vielleicht allzu sehr ‚more geometrico‘ voran? Man wird antworten, der Ausgangspunkt verlange durch seine Kontingenz das Anwenden dieses Prinzips auf ihn. Demnach ist das Anwenden des Prinzips und folglich das Prinzip selbst im Ausgangspunkt *vorgezeichnet*. Damit ist das Prinzip schon im Ausgangspunkt enthalten, muß es lediglich aus dem Impliziten ins *Explizite* erhoben werden, weshalb es nicht von außen heranzubringen ist.

Zugleich wird dabei das Prinzip entwickelt und in seiner Geltung gerechtfertigt, also nicht als eine fertige und erhärtete Formel angewendet. Außerdem geht es hier einzig um den Ur-fall von Grund und Ursache, nämlich um jenen, in dem das Seiende auf das Sein bezogen ist. Dementsprechend unterscheiden wir die *ontologische* Kausalität

ist hier die dem Sein eigentümliche Struktur, vermöge der es mit Nicht-sein vermischt ist, wobei aber die Vermischung für das Seiende keine *privatio* und für das Sein keine bloße *negatio* ist, weil es im Seienden nicht in seinem innersten Selbst ist, weshalb es das Seiende diesem Selbst anzunähern und mit ihm zu vereinigen strebt. In der *visio beata* kommt das Sein auf die höchste Weise, die im Seienden möglich ist, zu seinem innersten Selbst.

⁸ Thematisiert bes. in: Die Grundprobleme der Phänomenologie (Ges.Ausg., II. Abt., Bd. 24), 1975, 322–469.

⁹ Das Wirken entsteht daraus, daß die Fülle des Seins-selbst jedes Seiende über seinen jeweils erreichten Zustand hinauszieht.

oder die Gründung des Seienden im Sein von der *ontischen* Kausalität oder der Gründung des Seienden in einem anderen Seienden. Zwischen dem Urfall und den anderen Fällen der Kausalität spannt sich *Analogie*, nicht Univozität, weshalb die anderen Fälle den Zusammenhang nur gemindert enthalten, der allein im Urfall seine volle Kraft innehat¹⁰. Im Aufstieg zu Gott geht es einzig um die ontologische Kausalität, während die ontische Kausalität nicht in Betracht kommt.

Daher wenden wir nicht, wie es im früheren Gottesbeweis geschieht, das Prinzip, das für alle Fälle der Kausalität gilt, auf den Sonderfall des Bezugs zu Gott an; vielmehr bewegen wir uns *allein in diesem Urfall*. Infolgedessen sind wir von den Schwierigkeiten und Dunkelheiten frei, auf die immer wieder der Nachweis des alle Fälle umspannenden Kausalitätsprinzips trifft und die bis heute nicht befriedigend bewältigt worden sind und wohl überhaupt nicht befriedigend bewältigt werden können, weil es ein derartiges Prinzip nicht gibt; an seine Stelle treten die zwei Prinzipien der ontologischen bzw. der ontischen Kausalität, von denen freilich das zweite im ersten gründet. – Dies vorausgesetzt, entgehen wir der Gefahr, daß Gott als Seiendes zu den welthaften Seienden hinzubewiesen und daher selbst als *Seiendes*, wenn auch als das höchste Seiende, genommen wird. So gar Thomas hat in seinen berühmten fünf Wegen diese Gefahr noch nicht gesichtet und folglich auch nicht überwunden, weshalb seine Wege zu sehr ontisch geprägt sind.

Das *ontologische Kausalitätsprinzip* leuchtet zusammen mit der und *in der ontologischen Differenz* auf. Das Sein wird nämlich nicht neben dem Seienden, sondern durch Eindringen in dessen innerste Tiefe und damit als der *Grund* erfahren, durch den das Seiende ein Seiendes ist und von dem es alles empfängt, was ihm zukommt. Das Seiende ist in jeder Hinsicht vom Sein abhängig, weshalb aus diesem alles, was es ist und hat, stammt. Negativ betrachtet: wenn es ein Seiendes oder auch nur eine Seite am Seienden gäbe, die ihm nicht aus dem Sein zuflösse, so wäre das Sein nicht das Sein, weil es nicht die absolute Fülle besägte, die für das Sein kennzeichnend ist oder es erst zum Sein macht. Die hier angedeutete Gründung des Seienden im Sein ist von *absoluter Notwendigkeit*; denn wer diese Gründung leugnet, hebt die absolute Fülle auf und widerstreitet damit dem Sein-selbst¹¹.

¹⁰ Die ontologische Kausalität habe ich schon früher von der ontischen unterschieden: De secunda via S. Thomae Aquinatis, in: Acta Congr. Thomist. Internat., vol. 2 (1965) 19–32. – Daß die zweifache Kausalität oft nicht beachtet wurde, hat seinen Grund wohl darin, daß Gott eben doch zu sehr nach Art eines Seienden genommen wurde.

¹¹ Dazu gelangt Heidegger nicht, weil für ihn der Satz vom Grund „kein metaphysischer, sondern ein seinsgeschichtlich gedachter Satz“ ist (Der Satz vom Grund, 1957, 184). Näheres im III. Teil, 2. Abschnitt.

Demnach gründen der Mensch und die Welt Dinge mit absoluter Notwendigkeit im Sein-selbst. Dieser Zusammenhang wird *ohne weiteres aufgedeckt*, obwohl meist nicht beachtet, sobald der Mensch sich selbst in der Welt vollzieht. So wird immer schon das Seiende, das der Mensch und das die Welt ist, auf das Sein zurückgeführt oder in ihm gegründet. Demnach wird im Selbst-Vollzug des Menschen und namentlich im Vollzug der ontologischen Differenz unausweichlich das ontologische Kausalitätsprinzip oder der metaphysische Satz vom Grunde eingesehen und in seiner Geltung *transzendental* gerechtfertigt, weil menschliches Vollziehen ohne diese seine ermöglichende Bindung unmöglich wäre. Das Kausalitätsprinzip ist also *im Ausgangspunkt* des Aufstieges selbst *impliziert* und wird daraus entnommen, statt von außen dazugefügt zu werden.

Wie verhalten sich der *Satz vom Grunde* und das *Prinzip der Kausalität* zueinander? Beide gehen vom Posterius zum Prius, vom Gegründeten zum Grund oder von der Wirkung zur Ursache. Dabei hat der Grund den umfassenderen Sinn, indem er vor allem auf *Verstehbarkeit* abzielt (intelligibilitas), worin auch die Kausalität eingeschlossen ist. Auch scheint der Grund innerhalb der Kausalität die *Exemplarität*, die Ursache aber die Effizienz oder die *Verwirklichung* zu akzentuieren, wobei beide einander einschließen. – Noch nicht entschieden ist, ob der Primat dem Gegründeten oder dem Grund zukommt, ob also das Gegründete um des Grundes willen oder umgekehrt der Grund um des Gegründeten willen da ist. Die Entscheidung ist in der allseitigen Abhängigkeit des Seienden vom Sein und damit in beider Eigenart vorgezeichnet, ist aber noch eigens zu entfalten¹².

3. Nunmehr schreiten wir vom Ausgangspunkt des Aufstiegs über den Aufstieg selbst zum *Endpunkt des Aufstiegs* fort. Diesen bezeichnen wir als ‚Gott‘; was wir damit meinen, wird, wie wir bereits angedeutet haben, für gewöhnlich aus dem Erfahren des Menschen, der einzelnen und der Völker entnommen, also nicht aus dem Aufstieg selbst entwickelt. Die mit diesem Verfahren gegebenen Schwierigkeiten haben wir oben kurz berührt¹³. Ihnen könnte man entgehen, wenn im Aufstieg selbst sein Endpunkt *vorgezeichnet* wäre und wenn dieser mit Gott zusammenfiel.

Danach käme der Aufstieg vermöge seines ureigenen Wesens oder von *innen* her bei Gott an und wir hätten auch den erforderlichen Maßstab für die Beurteilung der Gottesbilder, die uns die Geschichte der Menschheit liefert. Außerdem ist allein so der Ansatz gewährleistet, den wir bei Schelling vorgefunden haben; denn es wird die Göttlichkeit des unbezweifelbar Existierenden erwiesen, statt daß man die

¹² Darüber III. Teil, 3. Abschnitt.

¹³ Vgl. I. Teil, letzter Abschnitt.

Existenz des aus der Geschichte geschöpften Gottes beweist. Genauerhin geht es darum, das in dem durch die ontologische Differenz aufgeschlossenen Selbstvollzug des Menschen in der Welt *verborgene Göttliche* in die *Entborgenheit* zu erheben, wobei Grund oder Ursache die vermittelnde Rolle spielen. Hiermit ist weiterhin der innere Zusammenhang zwischen der *Erfahrung* des Menschen von sich selbst und dem Gottesbeweis gegeben, der somit nicht ein rationalistisches Begriffsgespinnst, sondern in ihren Hintergründen entfaltete oder ausgelegte Erfahrung ist. – Welche Schritte finden wir hier vorgezeichnet?

Das in der ontologischen Differenz hervortretende Sein hebt sich durch seine *absolute Fülle* von der immer bloß relativen Fülle des Seienden ab. Da die absolute Fülle nur dann absolut ist, wenn an ihr jede relative Fülle teilnimmt, ist das Sein der Grund, von dem das Seiende alles empfängt und von dem es daher in jeder Hinsicht abhängt. Im Vergleich damit stellt sich das Sein als das *Unabhängige* dar, weil es vom Seienden nichts empfängt und folglich auf dieses nicht angewiesen ist, weil es durch sich selbst, ohne Vermittlung durch ein anderes, es selbst ist. Mithin ist das Sein *zweifach absolut*, insofern es nämlich als die absolute Fülle alles umspannt und daher letztlich absolut oder los-gelöst von allem Seienden in sich selbst west. Dafür hat Thomas von Aquin den Ausdruck ‚das subsistierende Sein selbst‘ (*ipsum esse subsistens*) geprägt, das in sich selbst stehende oder sich selbst tragende Sein, das also keines Trägers bedarf¹⁴. Das Sein ist, anders gesagt, wesentlich das Transzendente schlechthin, das alles Seiende unendlich übersteigt oder ihm unendlich überlegen ist.

Mit der unendlichen *Transzendenz* des subsistierenden Seins ist untrennbar seine ebenso unendliche Immanenz gegeben. Ohne die Transzendenz wäre das Sein-selbst mit all dem Nicht-sein behaftet, das zur Konstitution des Seienden gehört, weil es durch das Seiende mit sich selbst vermittelt wäre, was auf Hegel zutrifft. Vermöge der Transzendenz hingegen ist das Sein durch sich selbst es selbst und somit von allem Nicht-sein frei oder erst wahrhaft das Sein in seinem ureigenen Selbst. – Ohne die *Immanenz* wäre das Sein-selbst neben und außer allem endlichen und welthaften Seienden, wodurch es einem Seienden gleichkäme, dem es wegen seiner Begrenztheit eigen ist, nicht alles andere in jeder Hinsicht zu umspannen. Vermöge der Immanenz hingegen wohnt das Sein allem Seienden als dessen tiefster Grund inne, weshalb das Seiende einzig und in jeder Hinsicht durch das Sein es selbst, von diesem getragen und durchdrungen ist; sonst wäre das Sein nicht wahrhaft das Sein. Allein in der untrennbaren

¹⁴ Sth I, q4, a2 ad3 und oft.

Durchdringung von unendlicher Ferne und unendlicher Nähe ist das subsistierende Sein wahrhaft das Sein.

Was die Rolle von Transzendenz und Immanenz im Gottesbeweis angeht, so steht in dessen früherer Gestalt die Transzendenz so sehr im Vordergrund, daß die Immanenz kaum oder nicht beachtet wird. In der Ausgestaltung des Gottesbeweises hingegen, die wir hier im Anschluß an Schelling anstreben, führt der Weg von und *in der Immanenz zur Transzendenz*. Das dem Seienden innewohnende Sein gewährt uns den Zugang zu dem Sein, das allem Seienden transzendent ist. Dabei bewegen wir uns nicht aus dem Sein hinaus und zu etwas anderem hinüber; denn ein anderes gibt es nicht, da das Sein ja alles umspannt. Vielmehr bewegen wir uns in das Sein hinein und durchdringen so das an das Seiende mitgeteilte Sein, wodurch als dessen tiefster Grund das dem Seienden überlegene oder subsistierende Sein hervortritt. Damit wird die Immanenz in die Transzendenz hinein geöffnet und zugleich die Transzendenz in der Immanenz gehalten. Die Immanenz geht *für uns* der Transzendenz voraus, weil uns das mitgeteilte Sein den Zugang zum subsistierenden Sein vermittelt; die Transzendenz geht *an sich* der Immanenz voraus, weil das subsistierende Sein der Ursprung des mitgeteilten Seins ist. Im mitgeteilten Sein west das subsistierende Sein an, weshalb dieses durch jenes ergriffen wird¹⁵.

Der Zusammenhang, der vom mitgeteilten zum subsistierenden Sein führt, ist absolut *notwendig*; denn nie kann es jenes ohne dieses geben oder dieses ist in jenem notwendig impliziert; sonst wäre das Sein nicht das Sein. Umgekehrt aber ist der Übergang vom subsistierenden zum mitgeteilten Sein nicht absolut notwendig; denn jenes kann es sehr wohl ohne dieses geben oder dieses ist nicht notwendig in jenem impliziert; sonst wäre wiederum das Sein nicht das Sein, sondern zu einem Seienden herabgesetzt, weil es durch seine notwendige Bindung an das Seiende mit Nicht-sein behaftet wäre. Mit anderen Worten zeichnet sich das subsistierende Sein durch seine *Freiheit* gegenüber dem Seienden aus, vermöge der es sich dem Seienden mitteilen kann, aber nicht mitteilen muß. Erst mit dieser Freiheit ist die *Kontingenz* des Seienden gegeben, das zwar sein oder am Sein teil-

¹⁵ Genau besehen zeichnen sich zwei Weisen der Immanenz ab. Immanent ist zunächst das dem Seienden mitgeteilte oder von ihm partizipierte und damit verendlichte Sein. In ihm west immer schon und notwendig das subsistierende und damit unendliche Sein an, das also ebenfalls, ohne seine Transzendenz zu verlieren, dem Seienden mitgeteilt ist. An der Transzendenz des subsistierenden Seins nimmt das partizipierte Sein teil, weshalb dieses zu jenem führt. Nähme das partizipierte Sein (per impossibile) nicht an der Transzendenz des subsistierenden Seins teil, so würde es sich nicht vom Seienden unterscheiden und damit im Seienden versinken, was dem Auflösen in nichts gleichkäme.

nehmen kann, aber nicht notwendig ist oder notwendig am Sein teilhat.

Erst durch die Freiheit und in der Freiheit ist die *volle Transzendenz* des subsistierenden Seins gegeben, die mit seiner vollen Unabhängigkeit von jedem endlichen Seienden gleichbedeutend ist. Der vollen Unabhängigkeit des subsistierenden Seins entspricht die volle Abhängigkeit des endlichen Seienden, da es ja restlos von der Entscheidung des subsistierenden Seins abhängt, ob und wie das endliche Seiende ist. Daß sich das subsistierende Sein dem endlichen Seienden mitteilen *kann*, ist in seiner absoluten Fülle begründet, der etwas vom Sein abginge, wenn sie sich nicht mitteilen könnte. Daß sich das subsistierende Sein nicht mitteilen *muß*, ist ebenfalls in seiner absoluten Fülle begründet, die nicht absolut wäre, wenn Relatives notwendig zu ihr gehörte.

Weil nun ferner Freiheit untrennbar Selbst(Ich)bewußtsein einschließt und dies die beiden wesentlichen Vollzüge der Person sind, tritt uns *das subsistierende Sein als Person* entgegen. Darin liegt keineswegs eine Verengung; denn die beiden Vollzüge entspringen aus der Offenbarkeit des Seins, die im subsistierenden Sein auf das höchste gegeben ist, insofern dieses das Sein in seinem ureigenen Selbst unter Ausschluß jeder Spur von Entfremdung besagt¹⁶. Das subsistierende Sein zeigt sich also nicht als das absolute Es, sondern als *das absolute Du*; es ist nicht *das Absolute*, sondern *der Absolute*, nicht das Göttliche, sondern *der eine Gott*. – Viele Götter kommen nicht in Frage, weil sich von vornherein von den vielen Seienden das Sein als das *Eine* abhebt und namentlich die das Sein kennzeichnende Fülle nur eine einzige sein kann; wenn es mehrere einander gleichgeordnete Füllen gäbe, wäre jede von ihnen nur relativ; denn keine von ihnen enthielte das Ganze des Seins.

An dieser Stelle erhebt sich die Frage, ob das personale *subsistierende Sein* wahrhaft mit dem Göttlichen und mit *Gott* zusammenfällt. Bei seinen fünf Wegen fügt der Aquinate zu dem jeweiligen Ergebnis der einzelnen Beweise jedesmal hinzu: „Und das nennen alle Gott (et hoc omnes nominant Deum)“. Offensichtlich beruft sich der mittelalterliche Denker auf den christlichen Gott in der Überzeugung, daß sich der letzte bzw. erste Ursprung, zu dem er aufgestiegen ist, mit diesem deckt¹⁷. Für uns heute, die wir in das Zeitalter der Begegnung aller Religionen untereinander eingetreten sind, sind die Zusammenhänge verwickelter. Doch fallen auch gegenwärtig das philosophische und das religiöse Gottesbild nicht völlig auseinander, weshalb ein Vergleich beider und eine *gegenseitige Läuterung* möglich ist. Einerseits

¹⁶ Genauer entwickelt in *J. B. Lotz, Person und Freiheit*, 1979, 26–33 und 56–61.

¹⁷ Sth I, q2, a3 mit geringen Abwandlungen in den Worten.

trägt die Philosophie mit dem ihr eigenen Seinsdenken dazu bei, alles Verdinglichen oder Vermenschlichen Gottes zu überwinden. Andererseits vermag die Religion in jene Haltung einzustimmen, die erst Gott gemäß ist und sein Geheimnis ganz zugänglich macht. Kurz gesagt kommt es darauf an, daß wir wirklich Gott verehren und daß wir Gott wirklich verehren; jedes bedingt das andere.

IV. Der transzendente Gottesbeweis selbst

Unsere Bemerkungen zu den früheren Gottesbeweisen haben diese in Frage gestellt und zugleich den Weg zu dem einen allein tragenden Gottesbeweis bereitet. Dieser setzt bei der allem menschlichen Vollziehen innewohnenden und es als solches allererst ermöglichenden *ontologischen Differenz* an und besteht einfach darin, daß er sie bis zu ihrem inneren Ende *ganz durchführt*. Der Gang, der in der Differenz beginnt, vollendet sich als Gottesbeweis. – Der Denker, nämlich Heidegger, der die ontologische Differenz mehr als jeder andere thematisiert hat, wollte nie den in ihr vorgezeichneten Gang durchlaufen, weil er bei den zeitlichen Mitteilungen des Seins haltmacht und meint, das eine, sie alle umspannende Sein sei mit unseren Denkmitteln nicht zu fassen. Das entscheidende Hindernis für ihn ist die im sogenannten „Ereignis“ gründende „Temporalität des Seins“, die sein gesamtes Werk regiert. Die Temporalität aber ist in unserem Vollziehen immer schon in die Ewigkeit hinein überstiegen, weshalb dessen Ermöglichung das Sprengen der von Heidegger gezogenen Grenzen verlangt¹⁸.

1. Wir wenden uns dem unbezweifelbaren *Ausgangspunkt*, nämlich dem *Selbst-Vollzug des Menschen in der Welt* zu, in dem es die darin immer schon enthaltene ontologische Differenz aufzuweisen gilt. Genauerhin haben wir zu zeigen, daß in der *Differenz* das *Sein* als die absolute Fülle erreicht wird.

a) Wir setzen zunächst beim *menschlichen Wissen* an, das mit dem vorprädikativen Erfahren anhebt und im Urteil seine volle Ausprägung findet¹⁹. Insofern es sich als der Selbstvollzug des Menschen in der Welt darstellt, durchdringen sich im gewußten Gehalt die Welt- und der Mensch, also das Seiende, das wir selbst sind und das wir selbst nicht sind. Näherhin wird das Seiende *als* Seiendes erfahren und gedacht, was besonders im ‚ist‘ des Urteils zum Ausdruck kommt. Unser gesamtes Wissen zielt darauf hin, das Seiende so zu fassen, wie es *ist*. Unsere Wissensbewegung kommt nicht bei dem Seienden, wie es uns erscheint, sondern erst bei dem Seienden, wie es

¹⁸ Im einzelnen entwickelt: J. B. Lotz, Martin Heidegger und Thomas von Aquin, 1975, Vierte Abhandlung.

¹⁹ Dazu J. B. Lotz, Transzendente Erfahrung, 1978, bes. 56–58.

an sich ist, zur Ruhe. Sie wird über das bloße Erscheinen hinaus- und zum Sein hingezogen oder vom Sein angezogen.

Was das heißt, kann von *Kant* her verdeutlicht werden, der unser Erkennen auf das Ding, wie es uns erscheint, beschränkt und vom Ding, wie es an sich ist, ausschließt. Dazu kommt er, weil er unser Erkennen auf die mit dem Menschen gegebene und ihm eigene Perspektive und damit auf den entsprechenden relativen Standpunkt begrenzt, weshalb wir alles einzig so erfassen, wie es von diesem Standpunkt her aussieht oder eben erscheint.

Darüber hinaus führt allein der *absolute Standpunkt*, der jede begrenzte Perspektive hinter sich läßt, indem er nicht im Menschsein oder sonst einem Anteil am Sein, sondern im all-umfassenden *Sein-selbst* gründet und damit die Eröffnung der *absoluten Fülle* einschließt; wie ohne weiteres einleuchtet, vermag jede relative Fülle nur einen relativen Standpunkt zu gewähren. Demnach ist unser menschliches Wissen dadurch gekennzeichnet, daß es das jeweils erfaßte Seiende im Horizont des all-umspannenden Seins vollzieht. Folglich trägt unser Wissen als seinen ermöglichenden Grund das ausdrückliche Aufleuchten der ontologischen Differenz in sich, die das Seiende auf das Sein als die absolute Fülle bezieht.

b) Was am Wissen aufgewiesen wurde, läßt sich ebenfalls aus der *Freiheit* entwickeln, die ihren Sitz im *Willen* hat. Wir setzen bei der Wahlfreiheit an; sie gibt dem Menschen das Vermögen, von zweien oder mehreren endlichen Gütern das eine oder das andere zu ergreifen; er kann jedes ergreifen, muß aber keines ergreifen. Bei allen derartigen Gütern zeigen sich Gründe-dafür, insofern es gut ist, und Gründe-dagegen, insofern seine Gutheit begrenzt ist oder weitere Gutheit ausschließt. Fragen wir nach der Bedingung, unter der neben den Gründen-dafür auch die Gründe-dagegen wirksam werden können. Um die Antwort zu finden, müssen wir von dem Materialobjekt oder dem, was gewählt wird, das *Formalobjekt* oder das, vermöge dessen gewählt wird, unterscheiden; ersteres wechselt ständig, während letzteres immer dasselbe ist, weil es den Willen in seiner bleibenden Ausrichtung konstituiert.

Wenn nun das Formalobjekt des Willens ebenfalls das *endliche Gut* wäre, so würde er von dem Materialobjekt erfüllt oder gesättigt, was damit gleichbedeutend ist, daß allein die Gründe-dafür ins Spiel kommen, für die Gründe-dagegen aber kein Ansatzpunkt zu finden ist. Infolge davon wird der Wille vom endlichen Gut unwiderstehlich angezogen, oder es gibt keine freie Wahl. Wenn hingegen das Formalobjekt des Willens die *unendliche* oder *grenzenlose Gutheit* ist, kann er von keinem endlichen Materialobjekt erfüllt oder gesättigt werden, weshalb neben den Gründen-dafür die Gründe-dagegen wirksam

werden. Daher wird der Wille vom endlichen Gut nicht unwiderstehlich angezogen und ist die freie Wahl gewährleistet. Weil jedes Seiende wegen seiner Begrenzung nur ein endliches Gut ist, fällt die grenzenlose Gutheit mit dem Sein-selbst oder der *absoluten Fülle* zusammen. Also trägt die freie Wahl unseres Wollens (genauso wie unser Wissen) als ihren ermöglichenden Grund das ausdrückliche Vollziehen der ontologischen Differenz in sich, die das Seiende auf das Sein als die absolute Fülle oder das absolute Gut bezieht²⁰.

c) Was am Wissen und an der Freiheit des Wollens aufgewiesen wurde, soll noch eigens an der *Liebe* aufgezeigt werden, die nach dem Aquinaten den Grundakt des Wollens ausmacht, nach anderen aber in die dritte Intentionalität oder das Fühlen gehört. Wie sich Wollen und Fühlen zueinander verhalten, kann hier offenbleiben; auf jeden Fall hat das Lieben mit beidem zu tun²¹. Lieben ist *Hingabe* des Liebenden an den Geliebten; der Liebende will, daß der Geliebte sei und ganz der sei, der er zu sein hat; dazu trägt der Liebende bei, dafür setzt er sich ein, auch unter Opfern. Zugleich erstrebt der Liebende die *Vereinigung* mit dem Geliebten, in der er zur Ruhe kommt und sein Glück gewinnt. Obwohl auch Dinge in uns Liebe wecken, so erreicht sie ihre Fülle doch erst in der Begegnung mit dem *personalen* Partner.

Ihm gegenüber kann sich die Liebe als selbstgebundene oder als selbstfreie entfalten; mit jener liebe ich den anderen um meinetwillen, mit dieser aber um seinetwillen; im ersten Fall geht es um mein Wohl, dem ich den anderen unterordne, im zweiten hingegen um das Wohl des anderen, auf das ich mich hinordne. Wird die *selbstgebundene* Liebe allein und extrem ausgeprägt, so ordne ich den anderen als Mittel zum Zweck auf mein eigenes Wohl hin und frevle damit gegen dessen personale Würde. Diese in Selbstsucht verkehrte Liebe wird durch die *selbstfreie* Liebe überwunden, die erst die wahre Liebe ist, indem sie der personalen Würde des anderen gerecht wird.

Nun ist der Horizont der selbstgebundenen Liebe das Wohl des Liebenden; darüber greift der Horizont der selbstfreien Liebe hinaus; denn sie zielt auf den Geliebten, nicht wie er mir dient, sondern wie er in sich und an sich selbst ist und zu sein hat. Es geht also um das *Frei-geben* des Geliebten, und zwar in das ihm *eigene Sein*; der Horizont aber, der den Liebenden sowohl zum Freigeben als auch zum Erreichen des Seins des Geliebten befähigt, ist einzig das all-umfassende Sein oder die *absolute Fülle*, wie die beiden vorausgegangenen Gedankengänge herausgearbeitet haben.

²⁰ Weiter entfaltet: Person und Freiheit (Anm. 16), 124–130.

²¹ Im einzelnen durchgeführt: J. B. Lotz, Die Drei-Einheit der Liebe. Eros-Philia-Agape, 1979, bes. Vierter Teil.

Demnach schließt die selbstfreie Liebe als ihren ermöglichenden Grund wiederum das ausdrückliche Vollziehen der ontologischen Differenz in sich oder das Hinbeziehen des Geliebten (Seienden) auf das Sein als die absolute Fülle.

d) Deuten wir wenigstens kurz einen vierten Zusammenhang an, der mit der Freiheit des Willens gegeben ist. Diese ist nämlich nicht bindungslose Willkür, sondern trägt wesentlich und unilgbar die Bindung des *unbedingten Soll* in sich, das sie zu dem der personalen Würde des Menschen entsprechenden Leben verpflichtet. Nun ist jedes Seiende immer nur ein Bedingtes, weil ihm Sein lediglich in dieser oder jener Hinsicht zukommt; daher wird die von ihm ausgehende Bindung nie anders als bedingt sein. Das schlechthin Unbedingte ist allein das *Sein-selbst*, weil es das Sein in jeder Hinsicht oder eben die absolute Fülle ist; daher kann auch von ihm allein die unbedingte Bindung ausgehen.

Infolgedessen gründet die mit unserem freien Willen gegebene unbedingte Bindung im Menschen, nicht insofern er dieses begrenzte Seiende ist, sondern insofern er immer schon in das enthüllte Sein hineinragt, wodurch dessen *Unbedingtheit* auf ihn *überstrahlt* und ihm so die unbedingt zu achtende Würde verleiht. Demnach wird auch im sittlichen Handeln als dessen unerlässlicher ermöglichender Grund die ontologische Differenz sichtbar, die den sittlichen Menschen auf die absolute Fülle bezieht.

2. Vom unbezweifelbaren Ausgangspunkt schreiten wir zum *Satz vom Grunde* oder zum *Kausalitätsprinzip* fort.

a) Nach unseren obigen Bemerkungen wird es nicht als fertige Formel an den Ausgangspunkt von außen herangebracht; vielmehr ist es in ihm vorgezeichnet und wird aus ihm entwickelt. Das ist insofern möglich, als der Ausgangspunkt das im Selbstvollzug des Menschen durch die ontologische Differenz aufgeschlossene und damit *auf das Sein-selbst bezogene Seiende* ist. Dabei zeigt sich das Sein-selbst als der Grund, an dessen absoluter Fülle jedes Seiende teil-nimmt und von dem es alles empfängt, weshalb dieses mit absoluter Notwendigkeit nie ohne jenes sein kann. – Zur Verdeutlichung dieses Zusammenhangs fügen wir bei: wenn es ein Seiendes ohne das Sein gäbe, dann wäre entweder das Sein nicht das Sein oder das Seiende wäre nicht ein Seiendes.

Wenn es ein Seiendes gäbe, dessen Seins-Anteil nicht aus dem Sein stammte, dann wäre dieser Seinsanteil nicht im Sein-selbst enthalten, wodurch dieses nicht als die absolute Fülle und damit *nicht als das Sein-selbst* aufträte, das als der ermöglichende Grund des menschlichen Vollziehens aufgewiesen und gerechtfertigt wurde. Die Leugnung der Abhängigkeit des Seienden vom Sein-selbst führt zur Leug-

nung der Identität des Seins mit sich selbst, was dem Bejahen der absoluten Notwendigkeit jener Abhängigkeit gleichkommt.

Wenn man vom Sein-selbst als der absoluten Fülle ausgeht, dann besagt das Annehmen eines Seienden, das nicht aus dem Sein-selbst stammt, das Setzen eines Seienden, dem kein Sein zukommt und das damit *überhaupt kein Seiendes* ist. Was man als Seiendes fingiert, ist in Wahrheit das absolute Nichts, nämlich die Negation jeglichen Seins. Wiederum erweist sich die Abhängigkeit des Seienden vom Sein als absolut notwendig, weil deren Leugnen die Identität des Seienden mit sich selbst aufhebt oder das Seiende mit dem Nicht-Seienden identifiziert.

b) Nach allem ist im Grund- oder Kausalitätszusammenhang letztlich das Prinzip der *Identität* oder des *Nicht-Widerspruchs* am Werke, das wiederum nichts anderes als die Auslegung des Sein-selbst vollzieht. Weil das Sein absolut es selbst ist, schließt es das Nicht-sein absolut aus. Daher ist ein jedes, insofern ihm Sein (in jeder bzw. nur in einer Hinsicht) zukommt, mit Nicht-sein absolut unvereinbar. Allein wenn es gelingt, die Kausalität auf diese letzte Grundgegebenheit, wie es eben geschehen ist, zurückzuführen, erreicht das die Kausalität formulierende Prinzip seine *volle Evidenz*. Dessen Evidenz wird in den gewöhnlichen Klärungsversuchen verfehlt, weil man die ontologische Kausalität nicht von der ontischen scheidet und auch letztere miteinbeziehen will.

Freilich ist beim Identitäts- oder Nicht-Widerspruchs-Prinzip dessen Abgrenzung sowohl von Parmenides als auch von Hegel nötig. Bei *Parmenides* wird das endliche Seiende entwirklicht, weil es nach ihm das Sein einzig als das in jeder Hinsicht wirkliche geben kann. Bei *Hegel* ist das Sein nie das in jeder Hinsicht oder als die absolute Fülle wirkliche, weil es stets der dialektischen Bewegung unterworfen und folglich mit Nicht-sein behaftet bleibt. Bei beiden fällt die wahre *Kausalität* aus; denn sie wird *gegenstandslos*, ebenso wenn dem endlichen Seienden die volle Wirklichkeit abgeht (*Parmenides*), wie wenn das endliche Seiende bereits als dialektisches Moment im unendlichen Sein enthalten ist (*Hegel*). – Im Gegensatz dazu verleiht die ontologische Differenz sowohl dem Menschen oder dem endlichen Seienden seine wahre Wirklichkeit als auch dem Sein seine absolute und damit überdialektische Fülle, wodurch schließlich die wahre Kausalität gegeben ist. – Nach allem ist das Identitäts- oder Nicht-Widerspruchs-Prinzip keineswegs eine nichts-sagende Tautologie, sondern eine Aussage, die als der ermöglichende Grund des menschlichen Vollziehens ihre Rechtfertigung findet.

c) In der Kausalität durchdringen sich die zwei Aspekte der Exemplarität und der Effizienz, die man auch als Bezug zum Grund bzw.

zur Ursache bezeichnen kann. Im *Grund-Bezug* geht es um die Wesensart oder relative Fülle des endlichen Seienden, die als Teil-nahme am Sein als der absoluten Fülle und damit als Ab-bild des Ur-bildes zu verstehen ist: *Exemplarität*, die besonders Platon entwickelt. Im *Ursache-Bezug* geht es um die Verwirklichung des endlichen Seienden, die es aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit überführt. Dazu bedarf es des vom Sein-selbst ausgehenden Bewirkens, weil das Sein-selbst als das subsistierende Sein gegenüber dem Seienden frei ist, wie wir gezeigt haben; daher ist dieses nur als mögliches mit jenem absolut notwendig gesetzt, während es als wirkliches erst aus dessen Bewirken hervorgeht: *Effizienz*, entfaltet als Erschaffen (*creatio*)²². – Im Unterschied zum Seienden ist das Sein-selbst genau das Ur-bild, in dem alle Abbilder gründen, und die Ur-Wirklichkeit, aus der alle Verwirklichung entspringt.

3. Nachdem das mittels der ontologischen Differenz aufgeschlossene Seiende zu dem darin vorgezeichneten Satz vom Grunde oder zum Kausalitätsprinzip geführt hat, drängt uns dieses zur Entwicklung des bisher erreichten *Seins-selbst* weiter. Insofern es der Grund oder die Ursache des wirklichen Seienden ist, tritt es uns selbst als *Wirkliches* entgegen. Im folgenden geht es also nicht darum, ob es wirklich ist oder ob es das Sein-selbst gibt, sondern allein darum, *wie es wirklich ist*. Hier spitzt sich die Fragestellung Schellings nach der Göttlichkeit des Existierenden zu.

a) Sicher übersteigt das Sein-selbst wegen seiner absoluten Fülle jedes endliche Seiende, weil dieses auf seine relative Fülle eingeschränkt ist. Ferner liegt im Übersteigen die Unabhängigkeit des Seins-selbst von jedem Seienden, da jede Abhängigkeit es mit dem Nicht-sein belastet, das dem Seienden eigen ist. Infolgedessen ist das Sein-selbst in dem *zweifachen Sinne* absolut, der oben erläutert wurde. Weil es als die all-umfassende Fülle absolut ist, erweist es sich auch ab-solut als das von allem endlichen Seienden los-gelöste oder unabhängige. Damit erreichen wir das vom Aquinaten so genannte subsistierende Sein, das in jeder Hinsicht selbst-ständige oder schlechthin absolute Sein, das im Sein-selbst immer schon verborgenerweise *mit-vollzogen* war, jetzt aber ausdrücklich hervortritt²³.

²² Zur ‚creatio‘, vgl. das in Anm. 18 angeführte Buch, 180–259.

²³ Im Sein-selbst liegt die transzendente Beziehung und geschieht das transzendente Hinbeziehen des endlichen Seienden auf das subsistierende Sein. Daher kann man das Sein-selbst von keinem der beiden Termini ablösen, ohne es zu verlieren oder auf einen univoken Begriff zu reduzieren. Das Sein-selbst drängt über die Verwirklichung im endlichen Seienden, in der sich seine innerste Eigenart nicht erfüllt, hinaus und zu seiner Wirklichkeit als des subsistierenden Seins hin, in der allein das Sein ganz es selbst ist. Dieses Drängen ist die tiefste Dynamik alles endlichen Wirkens, namentlich auch unseres Erkennens und schließlich jedes Seienden in seiner innersten Konstitution (*appetitus naturalis*). Das Drängen wird vom subsistierenden Sein ausgelöst und ange-

Negativ gesprochen: Wenn es das subsistierende Sein nicht gäbe, so würde das Sein-selbst *in nichts zerrinnen* und verschwände folgerichtig die ontologische Differenz, wodurch schließlich der Selbstvollzug des Menschen in der Welt dahinfiere, der diese Differenz wesentlich in sich trägt oder ohne sie unmöglich ist. – In etwas anderer Wendung: Wenn es einzig das Seiende gäbe, so wäre das Sein vermöge seiner ureigenen Art *endlich und vielfältig*; dann wäre das eine Sein mit seiner absoluten Fülle lediglich eine begriffliche Fiktion, die zur Ermöglichung des Selbstvollzugs des Menschen in der Welt nichts beitragen könnte. Daher käme ein solcher Vollzug nicht vor; da er aber tatsächlich ständig geschieht, ist erwiesen, daß das Sein-selbst keine bloße begriffliche Fiktion, sondern eine erfahrene Wirklichkeit ist. Diese wiederum ist nur dann gesichert, wenn es das subsistierende Sein, also nicht einzig das Seiende gibt.

b) Man wird vielleicht bezüglich des Seins-selbst einwenden, dessen Wirklichkeit sei nicht bereits mit der ontologischen Differenz gegeben; vielmehr trete sie erst mit dem Nachweis des subsistierenden Seins hervor. Daher sei das *Sein-selbst* eben doch *nur ein Begriff*, aus dem die Wirklichkeit des subsistierenden Seins abgeleitet werde, was dem Rückfall in das *ontologische Gottesargument* gleichkomme.

Die ontologische Differenz öffnet sich ohne weiteres dadurch, daß der Mensch in den ihm eigenen Vollzug eintritt, der vollendete Rückkehr besagt. Dabei hebt sich vom Seienden, vor allem vom Menschen das Sein-selbst als dessen *Grund* ab. Dieser Vorgang erreicht das Sein-selbst nicht unmittelbar oder durch Intuition, sondern mittelbar oder durch Reduktion, nämlich durch Rückführen des Seienden auf dessen ermöglichenden Grund, wobei dieser aus dem Seienden selbst herausgelesen oder durch Eindringen in dessen Tiefe gefunden wird. Weil das Seiende wirklich ist, tritt uns auch dessen Grund *als wirklicher* entgegen oder wird er zugleich mit dem Seienden als wirklicher erfahren; wenn er als der gründende Grund des Seienden nicht wirklich wäre, könnte sich auch dieses nicht als wirkliches darbieten.

Damit ist in der ontischen Erfahrung des Seienden immer schon die *ontologische Erfahrung des Seins-selbst* enthalten. Weil man letztere nicht beachtet oder nur erstere sieht, kommt man zu der früheren Weise des Gottesbeweises, die zum Seienden durch Anwenden des Kausalitätsprinzips Gott nachträglich hinzu-beweist. Freilich ist das in der ontologischen Erfahrung vernommene Sein-selbst anfänglich *noch unbestimmt*, weshalb es nach seinem Gehalte, nach dem Verhältnis des Seienden zu ihm und nach der Art seiner Wirklichkeit genauer

zogen, das daher selbst nicht dem Drängen unterliegt (gegen Hegel); andernfalls wäre das Sein nicht wahrhaft das Sein. Näheres in dem von Anm. 19 angeführten Buch, bes. in dem Teil über die ontologische Erfahrung.

zu bestimmen ist. Das leistet die hier vertretene Weise des Gottesbeweises, die man als *explikative Schlußfolgerung* kennzeichnen kann. Wir steigen durch Schlußfolgerung auf wegen der Transzendenz Gottes; sie ist explikativ, weil sie lediglich die in der ontologischen Differenz aufleuchtende Spannung und namentlich das in ihr sich zeigende Sein-selbst entfaltet, nicht aber Gott nachträglich oder von außen dazufügt. Erst nachdem wir diesen Weg zurückgelegt haben, wird die Wirklichkeit, die sich im Sein-selbst meldet, als das subsistierende Sein sichtbar, ohne daß aber die Wirklichkeit allein durch das subsistierende Sein dazukäme²⁴.

c) Eine gewisse Verwirrung entsteht für jene, die das Abheben des Seins-selbst vom Seienden als *Abstraktion* fassen, indem sie zugleich deren zwei grundlegend verschiedene Arten nicht voneinander unterscheiden. Für unseren Zusammenhang kommt nicht in Frage die *Totalabstraktion*, nämlich das Abheben des Allgemeinen vom Einzelnen, wobei das Allgemeine als solches nie verwirklicht sein kann und daher eine begriffliche Größe ist, die freilich im Wirklichen gewisse Wurzeln hat. Das die ontologische Differenz eröffnende Abheben läßt sich aber als *Formalabstraktion* deuten, nämlich als das Abheben der Form oder des Aktes vom zugeordneten Träger, in unserem Falle des Seins vom Seienden. – Näherhin bleibt das Abheben nicht bei dem begrenzten Seinsakt mit dessen relativer Fülle, der dem Seienden als konstitutiver Faktor innewohnt, stehen; vielmehr dringt es zu dem unbegrenzten Sein-selbst mit dessen absoluter Fülle, das jedes Seiende übersteigt und in dem jedes Seiende gründet, vor²⁵. Zum Vorstoß in diese Tiefe gelangen wir immer schon, weil er zur Ermöglichung des ausgesprochen menschlichen Vollzugs gehört.

Das so gegebene Sein-selbst aber ist *nicht ein Allgemeines* und deshalb nicht ein von uns gebildeter Begriff, sondern *die eine Fülle*, die von unserem Erfahren vorgefunden wird und an der jedes Seiende teilnimmt. Als im Erfahren vorgefundene stellt sich die absolute Fülle als Wirkliches, ja, verglichen mit dem Seienden, als die Ur-Wirklichkeit dar; ihr diese Wirklichkeit absprechen, heißt dem menschlichen

²⁴ Wer das Sein nur nach seinem Gehalt der absoluten Fülle und daher nicht als wirkliches oder unter Absehen von seiner Wirklichkeit faßt, nimmt es nach der Art des Seienden, dessen Gehalt oder Wesenheit von sich aus nur das mögliche, nicht aber das wirkliche Dasein besagt. Damit wird eine Essentialisierung des Seins vollzogen und eine zum Rationalismus neigende oder gar rationalistische Essenzmetaphysik heraufbeschworen. Diese wirkt sich darin aus, daß in gewissen Richtungen der Scholastik das Sein als ‚ens nominaliter sumptum‘ behandelt wird. Die thomistische Schule hingegen scheint das Sein als die Gesamtwirklichkeit zu verstehen, die lediglich durchzugliedern, zu der aber nichts hinzuzufügen ist. Wahre Seinsmetaphysik verlangt den Primat des Seins vor der Wesenheit mit allen Folgerungen. Wir fügen bei, daß wir das Sein als Wirklichkeit nicht a priori konstruiert, sondern a posteriori oder transzendental, d. h. als den ermöglichenden Grund des menschlichen Selbstvollzugs gefunden haben.

²⁵ Vgl. Anm. 15.

Vollzug seinen ermöglichenden Grund rauben und ihn damit zerstören²⁶. Nach allem ist unser Fortschreiten vom Sein-selbst zum subsistierenden Sein als *Übergang vom unbestimmten zum bestimmten Wirklichen* zu bezeichnen; also wird keineswegs das Wirkliche aus einem Begriff abgeleitet und fallen wir daher nicht in das ontologische Gottesargument zurück. – Als Hintergrund dieses Ergebnisses ist festzuhalten, daß nicht jede Abstraktion zu einem bloßen Begriff führt; namentlich gelangt die Formalabstraktion zum vorbegrifflichen Erfahren des Seins-selbst in seiner Wirklichkeit, was nicht ausschließt, daß es auch in einen Begriff geprägt werden kann.

d) Wie früher schon entwickelt wurde, ist mit dem subsistierenden Sein das personale Gepräge gegeben; das, was wir zunächst als das große Es erreichen, ist das große Du. Daher trifft sich die Philosophie mit der Religion im *personalen Gott*. Zwischen ihm und dem personalen Menschen entwickelt sich der *personale Dialog*, der freilich in der Philosophie eine andere Akzentuierung als in der Religion aufweist. Beiden zugrunde liegt die freie *Selbstmitteilung Gottes*, ohne die er als Person nicht zugänglich werden kann. Diese äußert sich indirekt in Gottes Werken, direkt aber im Sein-selbst, das dem Menschen jedesmal aufleuchtet, wenn er jene Werke in seinen Vollzug aufnimmt. Die im Sein-selbst zunächst noch verborgene Gottesmitteilung nimmt den Menschen personal in Anspruch; in dem Maße, wie er auf den Anspruch eingeht oder sich ihm öffnet, wächst er in die entborgene Gottesmitteilung hinein oder begegnet er im Durchgang durch das subsistierende Sein dem personalen Gott.

Das darin liegende Reifen geschieht stets wissend und liebend zugleich, wobei sich die Philosophie als *liebendes Wissen*, die Religion aber als *wissendes Lieben* entfaltet. Im Wissen der Philosophie darf die Liebe nicht verkümmern, weil es sonst dem Rationalismus verfällt; und im Lieben der Religion darf das Wissen nicht verkümmern, weil es sonst dem Irrationalismus verfällt. – Hieraus ergibt sich ein fruchtbares *Zusammenspiel*; die Philosophie wird von der Religion zum existentialen Einsatz angeregt; und die Religion empfängt von der Philosophie wohlthuende Klärung und zuverlässige Gründung. Wie aber in der Religion das philosophische Denken nicht nach seiner Durchgliederung im einzelnen, sondern nur summarisch am Werke ist, so tritt im Philosophieren das religiöse Verhalten (Verehrung oder Anbetung) nicht ausdrücklich hervor.

Die *Nähe zur Religion*, die für den hier angestrebten transzendentalen Gottesbeweis charakteristisch ist, wird an dem früheren Gottesbeweis nicht so deutlich sichtbar. Indem er allein bei den Werken an-

²⁶ Wie Anm. 24 aufweist, verfehlt, wer dem Sein die Wirklichkeit abspricht, das Sein radikal; denn Sein ohne Wirklichkeit ist nicht das Sein.

setzt, kommt die Selbstmitteilung Gottes nicht so greifbar ins Spiel oder bleibt man bei dem vom Menschen in Gang gebrachten Aufstieg und dessen logischer Notwendigkeit stehen. Damit scheint die freie Gewißheit, von der man ebenfalls spricht, nicht restlos eins zu sein²⁷.

e) Wenn im wissenden Aufweisen des personalen Gottes sowie des ihm zugewandten personalen Dialogs immer schon die liebende Hingabe mitspielt, prägt sich in aller Deutlichkeit der *Primat des Seins* und namentlich des personalen *Gottes* gegenüber dem Menschen aus. Statt Gott auf sich zu beziehen, bezieht der Mensch sich auf Gott; zuletzt ist Gott nicht um des Menschen willen da, sondern der Mensch um Gottes willen. Der Mensch findet seine Vollendung in Gott, indem er sich Gott zur Verfügung stellt und für *Gottes Durchbrechen* und Aufstrahlen in der Schöpfung einsetzt. Der innerste Sinn des Menschendaseins ist es, sich dafür zu verschwenden, daß Gott im endlichen Seienden ganz Gott sei, was erst zur Folge hat, daß auch der Mensch ganz Mensch sei. Zutiefst geht es also im Leben des Menschen um Gott, nicht um den Menschen, doch in Gott und wegen Gott auch um den Menschen²⁸. – Die im transzendentalen Gottesbeweis wirksame Liebeshingabe zeigt klar: der Mensch *braucht* Gott, und Gott *braucht* den Menschen, jedoch nicht im selben Sinne. Der Mensch braucht Gott unbedingt oder schlechthin; Gott hingegen braucht den Menschen nur in gewisser Hinsicht oder unter der Bedingung, daß er in der Welt Gott sein oder als Gott anerkannt sein will. Wenn Gott den Menschen schlechthin bräuchte oder um in sich selbst Gott zu sein, wäre er nicht Gott oder nicht die absolute Fülle des Seins, sondern ein mit dem Nicht-sein des Menschen behaftetes Seiendes²⁹.

Von hier aus fällt weiteres Licht auf *Gottes Transzendenz und Immanenz*. Sie sind mit Gott ebensowenig notwendig gegeben wie seine Schöpfung; erst wenn diese aus Gottes freier Tat hervorgegangen ist, sind auch jene gesetzt³⁰. – Unser transzendentaler Beweis ist in dem immer schon verwirklichten *Selbstvollzug* des Menschen vorgezeichnet; dasselbe gilt von Immanenz und Transzendenz. Indem wir jenen

²⁷ Die Fragestellung des üblichen Gottesbeweises, ob Gott existiert, widerspricht seiner Eigenart, indem sie Gott nach der Art der endlichen, von der Verwirklichung zunächst absehenden Wesenheit in Ansatz bringt. Darin könnte eine Verführung zum Atheismus liegen. Das transzendente Denken entwickelt das wirkliche Sein-selbst zum wirklichen Gott, bewegt sich also ganz im Wirklichen.

²⁸ Im selben Sinne vertritt Heidegger den Primat des Seins gegenüber dem Menschen, weshalb er im „Brief über den Humanismus“ es ablehnt, sein Denken Humanismus im überlieferten Sinn zu nennen.

²⁹ In „Zur Seinsfrage“ scheint Heidegger seine Aussage, das Sein brauche den Menschen, nicht hinreichend zu differenzieren.

³⁰ Erst mit der verwirklichten Schöpfung ist jene Wirklichkeit gegeben, der Gott innewohnt und die er übersteigt.

Beweis entfalten oder den transzendentalen Aufstieg vollziehen, treten auch diese *ausdrücklich* hervor. Die dabei voll ausgelegte ontologische Differenz läßt den Menschen die Immanenz des Seins-selbst, des subsistierenden Seins und schließlich des personalen Gottes erfahren. Zugleich führt ihn das gleiche Auslegen zu der ebenfalls drei-stufigen Transzendenz, die von der Immanenz nie getrennt werden kann.

f) Durch die eben genannten drei Stufen werden wir noch einmal auf die gegenseitige Beziehung von *Philosophie und Religion* verwiesen. Die Philosophie gelangt durch das subsistierende Sein zum personalen Gott, während die Religion beim personalen Gott verweilt und durch diesen zum subsistierenden Sein geleitet werden kann. Die Frage erhebt sich, wie sich das subsistierende Sein und der personale Gott *zueinander verhalten*. Nehmen wir das Sein als das Maß Gottes oder Gott als das Maß des Seins? Ersteres scheint auf das Voranschreiten der Philosophie vom subsistierenden Sein zum personalen Gott zuzutreffen; letzteres hingegen scheint für die Religion und ihren Weg vom personalen Gott zum subsistierenden Sein zu gelten.

Tiefer geschaut jedoch, ist im Sein der Philosophie wesentlich Gott vorgezeichnet oder wird das Sein immer schon verborgenerweise in seiner Eigenart durch *Gott als Maß* bestimmt. Daher stellt sich unser Voranschreiten vom subsistierenden Sein zu Gott als das fortschreitende Entdecken des inneren Maßes, das dem Sein innewohnt, dar, was mit dem Vordringen zu Gott gleichbedeutend ist. Keineswegs also handelt es sich um das Sein als ein für Gott äußeres Maß, an dem er gemessen und dem er untergeordnet würde; vielmehr wird Gott an seinem *eigenen Maß* gemessen, das uns zunächst im Sein als der absoluten Fülle nur unbestimmt zugänglich wird, sich aber im subsistierenden Sein und zuletzt im personalen Gott genau bestimmt³¹.

Was die Religion betrifft, so hat sie zunächst an der ihr innewohnenden Erfahrung ihr eigenes Richtmaß, wobei jedoch zu beachten ist, daß diese Erfahrung an Gott gemessen wird, nie aber umgekehrt. Zugleich steht die *religiöse Erfahrung* nicht völlig heterogen der *Philosophie* gegenüber, weshalb sie durch diese geklärt und vor dem Abgleiten ins Anthropomorphe oder Magische bewahrt werden kann. Wie unsere Formulierung zeigt, wird dabei die Religion an der Philosophie gemessen, obwohl auch umgekehrt die Philosophie an der Religion gemessen wird, was in der eben skizzierten Problematik anklingt. Wiederum legen wir beim Messen der Religion an der Philo-

³¹ Gott als Maß des Seins wirkt sich darin aus, daß beim Sein genausowenig wie bei Gott von der Wirklichkeit abgesehen werden kann, also jede Essentialisierung ausgeschlossen ist. – Gott als Maß des Seins besagt auch, daß allein als das subsistierende Sein das Sein ganz es selbst ist, während es als das unbestimmte Sein-selbst, so genannt im Gegensatz zum partizipierten Sein, noch nicht ganz es selbst ist und deshalb darüber hinausdrängt.

sophie oder am Sein keinen ihm äußeren und sogar ihm überlegenen Maßstab an Gott an, weil der Maßstab des Seins nach dem eben Gesagten zuinnerst der Maßstab Gottes selbst ist. Wie hiermit nicht ein Pantheismus gegeben ist, haben unsere Darlegungen über das subsistierende Sein verdeutlicht.

g) Abschließend sei kurz eine Schwierigkeit erörtert, die den Unterschied des transzendentalen von dem früheren Gottesbeweis weiter beleuchtet.

Der frühere Beweis bewegt sich im Raum des *Allgemeinbegrifflichen* und ist deshalb vom einen auf den anderen übertragbar oder von jedem vollziehbar. Gewiß weist man auch auf die psychologischen Voraussetzungen hin, die das Einsehen des logischen Zusammenhanges erst konkret ermöglichen und uns von einer freien Gewißheit sprechen lassen; doch wird nicht hinreichend geklärt, wie der logische und der psychologische (besser: existentielle) Aspekt ineinandergreifen.

Im Gegensatz dazu setzt der transzendente Beweis beim konkreten *Selbstvollzug* des Menschen in der Welt und dem darin enthaltenen Vorstoßen zum Sein-selbst an. Dieser Ansatzpunkt aber ist wesentlich *individuell* und *existential*, weshalb er zahllose Weisen der Ausprägung und ungezählte Stufen des Sich-öffnens und der Hingabe sowie des entsprechenden Aufleuchtens des Seins umfaßt. Jeder hat seine oder die ihm eigene Seinsbegegnung, die nicht ohne weiteres übertragbar und nachvollziehbar ist, mit der auch der ihm eigene Aufstieg zum personalen Gott gegeben ist: jeder vollzieht seinen eigenen Gottesbeweis.

Zugleich aber wird von allen das Sein als die absolute Fülle erreicht oder treffen sich alle in dem *Einen* oder *Selben*, das alle Unterschiede durchdringt, aus ihnen allen leuchtet und sie alle übersteigt. Jeder ist ebenso bei sich wie bei den anderen, ebenso tief in den anderen wie er in sich ist; aus der Seinsbegegnung eines jeden erwächst die *Kommunikation* mit den anderen und durch diese wird jene bestätigt; ohne Kommunikation ist die Seinsbegegnung nicht echt oder überhaupt nicht Begegnung mit dem Sein.

Das alles geschieht als *vor-begriffliches Erfahren*, das als Antwort auf Gottes Wort in ihn hineinblüht oder wahrhaft zu ihm gelangt. Dazu gehört keineswegs notwendig das allgemeinbegriffliche Denken, obwohl es durchgliedernd und überprüfend dazutreten kann. Die wissenschaftliche Erörterung umfaßt ebenso den Aufweis des vorbegrifflichen Erfahrens wie den Vollzug des *begrifflichen Klärens*³², wenn es auch für das Sein als Fülle keinen Allgemeinbegriff ge-

³² Vgl. in dem Anm. 19 genannten Buch den Teil über die metaphysische Erfahrung.

ben kann, da es nie vervielfältigt, sondern immer nur partizipiert wird. Erst sekundär ist der *analoge* und damit uneigentliche Allgemeinbegriff des ‚ens‘ zulässig. Er ist uneigentlich allgemein, weil das Sein nie als eine Art von Superkategorie genommen werden kann; er ist analog, weil ihm wesentlich die Partizipation innewohnt, also das Sein vom subsistierenden Sein als dem ersten Analogat auf das endliche Seiende als das zweite Analogat überstrahlt und daher der absoluten Fülle die nur relative Fülle in unendlichem Abstand gegenübertritt³³.

Nach allem ist der frühere Gottesbeweis wegen der Allgemeinbegrifflichkeit, in der er sich ausprägt, von jedem einigermaßen vorbereiteten Menschen einsehbar, auch ohne Kommunikation mit anderen; darin gleicht er einer mathematischen Einsicht. Der transzendente Gottesbeweis hingegen ist vom *existentialen Erfahren* des einzelnen nicht ablösbar, worin der einzelne aber wegen des all-umfassenden Seins seine Einzelheit immer schon überschreitet und in Kommunikation mit den anderen steht. Der begrifflichen Fassung wohnt das Erfahren inne, weshalb deren Einsehbarkeit durch die Nähe zum Erfahren sowie durch dessen Kraft bedingt ist. Dementsprechend lebt der Beweis vom existentialen Vollzug, bleibt er also in seiner Abstraktheit immer konkret oder in seiner Übergeschichtlichkeit immer geschichtlich.

Zwei Gefahren melden sich an: um im Geschichtlich-Einmaligen nicht zu versinken, weicht der frühere Gottesbeweis ins Abstrakt-Allgemeine aus; um dem Geschichtlich-Einmaligen gerecht zu werden, wagt man nicht den Überstieg zum Übergeschichtlichen und wahrhaft Transzendenten, was auf Heidegger zutrifft. Den Weg zwischen den Extremen, der allein den Gegebenheiten gerecht wird, zu bahnen, ist die schwere Aufgabe des transzendentalen Gottesbeweises.

Zurückblickend vergegenwärtigen wir uns kurz die Schritte, in denen sich die Struktur dieses Beweises entfaltet:

Erster Schritt: Ausgangspunkt ist der Selbstvollzug des Menschen in der Welt als das unbezweifelbar Existierende. Daran heben wir hervor: das Ist-sagen des Erkennens, die Freiheit des Wollens, die selbstfreie oder frei-gebende Liebe, das unbedingte sittliche Soll.

Zweiter Schritt: In diesen Vollzügen ist wesentlich die vollendete Rückkehr bis zum innersten Grund enthalten, was dem Erreichen der ontologischen Differenz oder der transzendentalen Erfahrung gleichkommt.

Dritter Schritt: Damit wird als der innerste Grund, der diese Vollzüge ermöglicht, das Sein-selbst als die absolute Fülle aufgedeckt. Dieses

³³ Dazu ebd. 132–147.

wird dadurch kritisch gerechtfertigt, daß ohne dessen Offenbarkeit diese Vollzüge nicht geschehen könnten.

Vierter Schritt: Der menschliche Vollzug und jedes Seiende hängt mit absoluter Notwendigkeit vom Sein-selbst ab, womit das *ontologische Kausalitätsprinzip* gegeben ist.

Fünfter Schritt: Dieses Prinzip treibt über das Sein-selbst hinaus zu dem in ihm vorgezeichneten *subsistierenden Sein* hin, in dem sich erst der Grund oder die Ursache erfüllt. Das Sein-selbst hingegen ist nur der Übergang, der sich über die Partizipation erhebt und zur Subsistenz hinstrebt, ohne die das Sein-selbst dahinfiele. Den Aufstieg zum subsistierenden Sein nennen wir *explikative Schlußfolgerung*.

Sechster Schritt: Das subsistierende Sein ist wesentlich personal geprägt und damit der personale Gott, das göttliche Du. Der Beweisgang fügt zum menschlichen Vollzug nicht etwas von außen dazu, sondern entfaltet von innen oder führt ins Explizite, was in ihm schon implizit enthalten ist. Der Gang schreitet vom wirklichen Vollzug durch das unbestimmt wirkliche Sein-selbst zum subsistierenden Sein als der bestimmten Ur-Wirklichkeit. So wird, von Schelling her gesehen, die Göttlichkeit des Existierenden erwiesen.