

Die Aseität Gottes.

Von Anton Straub S. J. in Kalksburg.

Negative und positive Aseität.

Alles Endliche ist von Gott; Gott aber als die erste Ursache alles dessen, was ausser ihm sich findet, ist *a se*, d. h. nicht von einem andern Wesen. Dieses Nicht-von-einem-andern-sein wird Gottes negative Aseität genannt.

Indes besagt die anscheinende Negation den Ausschluss einer Unvollkommenheit in Gott, die Leugnung des Abhängigkeitsverhältnisses; sie ist somit in Wahrheit die Negation einer Negation, der Negation einer weiteren Vollkommenheit, oder die Bejahung eines positiven Vorzuges Gottes, nämlich seiner Selbständigkeit. Gott ist *a se*, d. h. er ist durch sich selbst — eine positive Aseität. Nach dem allgemeingiltigen Satz vom Grunde kann ja auch gar nichts ohne ganz hinreichenden Grund sein. Da nun Gott in keiner Weise in einem Andern gründet, muss er den vollgenügenden Grund des Seins in sich selber tragen. Im Unterschied von allem Übrigen ist demnach Gott und ist so, wie er ist, kraft seiner eigenen Wesenheit; denn das Wesen einer jeden Sache ist jenes innere Moment, wodurch sie das ist, was sie ist, und sich von andern Dingen unterscheidet.

Allein wie kann das Wesen Gottes der Grund sein für sein Dasein und sein Sosein? Ist denn ein Grund dasselbe wie das, was er begründet, oder ist etwa das Wesen Gottes von dem Dasein und den Eigenschaften unterschieden?

Darauf lässt sich erwidern: In Gott ist Grund des Daseins oder Soseins und Begründetes in absoluter Einfachheit dasselbe. Wie man in der Ordnung des Erkennens, will man nicht ins unendliche sich verlieren, bei den ersten, in sich selbst begründeten Prinzipien stehen bleiben muss, so in der Seinsordnung. Gott ist sich selber Grund; er ist eben der erste Grund; darf man vor dem ersten Grund noch

nach einem andern suchen? Die Aussage, Gott sei kraft seines Wesens, hat mithin zu bedeuten: Es widerstreitet dem Wesen Gottes, nicht da zu sein oder nicht so zu sein, indem es einer Sache widerstreitet, zugleich zu sein und nicht zu sein; denn Gottes Wesen ist mit Notwendigkeit sein Dasein und alle seine Vollkommenheit.

Einleitende Bemerkungen zu einer weiteren Erklärung des Daseins Gottes und der Aseität.

Uebrigens kann man, wie mir scheint, noch eine tiefere Antwort geben. Gewiss ist eine wirkliche Unterscheidung des Daseins und der Attribute von der Wesenheit in Gott undenkbar; in Gott ist höchste Einfachheit. Aber diese Einfachheit besteht bei unbegrenzter Fülle und ob dieser Fülle; darum sind wir ausserstande, nach der so mangelhaften Erkenntnisweise dieses Lebens mit einem einzigen Begriffe das Göttliche, wie es in sich ist, zu erfassen; um seinen Reichtum einem etwas deutlicheren Verständnisse zu erschliessen, müssen wir Gott gleichsam von verschiedenen Gesichtspunkten aus betrachten und für den „stückweisen“¹⁾ Charakter der gebildeten Vorstellungen einigen Ersatz in ihrer Vielheit suchen. So denken wir uns Gott im besondern als unendlich weise, heilig, gütig, mächtig usw. Was sonach diesen vielen Vorstellungen in Wirklichkeit (*a parte rei*) entspricht, ist lediglich das eine und einfache allervollkommenste Wesen, dessen Weisheit in sich durchaus dasselbe ist, wie seine Wesenheit, Heiligkeit, Güte und Macht.

Ja, nicht einmal in den Vorstellungen hat nach ihrer objektiven Seite hin jene Art von *distinctio rationis ratiocinatae* oder *cum fundamento in re* oder *virtualis* statt, welche man die vollständige Abstraktion (*praecisio perfecta* oder *obiectiva*) der einen Vorstellung von der andern nennt, wie sie z. B. zwischen dem Gattungsbegriff des Animalischen und dem Begriffe der spezifischen Verschiedenheit des Rationellen obwaltet: — eine Unterscheidung, vermöge deren, trotz der Identität des *animal* und des *rationale* im Menschen, der erste Begriff den zweiten doch so wenig einschliesst, dass er sogar getrennt zur Verwirklichung gelangen kann und im Tiere auch gelangt. Anders die Begriffe, die wir von Gott uns bilden. Da wird es bei eingehender Prüfung durch Schlussfolgerung sich zeigen, dass der Begriff z. B. einer unendlichen Weisheit inhaltlich sich decke mit dem Begriffe des unendlichen Seins und jeder göttlichen Vollkommenheit. Mit

¹⁾ Vgl. I. Cor. 13, 9.

anderen Worten: nicht nur in sich, sondern auch wie sie unserm Gedanken vorschwebt, ist jede absolute Vollkommenheit notwendig so beschaffen, dass sie dem nachdenkenden, folgernden Geiste als sachlich identisch sich herausstellt mit den übrigen Vollkommenheiten. So führt eine richtig angestellte Untersuchung dessen, was wir uns als unendliche Weisheit vorstellen, zu dem Urtheile, es sei in Wirklichkeit notwendig dasselbe wie die unendliche Heiligkeit, Güte usw. Die erwähnte begriffliche vollkommene oder objektive Unterscheidung ist mithin einfach von Gott abzuweisen.

Gleichwohl bleibt es wahr, dass wir mit unsern so nicht adäquaten Begriffen durch unvollkommene oder rein formelle Abstraktion (*prae-cisione imperfecta* oder *formali*) diese oder jene Vollkommenheit Gottes uns ausdrücklich vergegenwärtigen, ohne damit zugleich uns auch die anderen vor die Seele zu führen. In diesem Sinne können und müssen wir Gottes Wesen und Attribute begrifflich unterscheiden. Auch diese in Gott zulässige Unterscheidung wird *distinctio rationis ratiocinatae, cum fundamento in re* oder *virtualis* genannt, insofern das eine und einfache göttliche Wesen tatsächlich gleichsam so viel Tüchtigkeit oder Kraft besitzt, dass es auf eminente Weise alles ist und leistet, was in den Geschöpfen viele unter sich verschiedene Vollkommenheiten sind und leisten.¹⁾

¹⁾ Mit obigen Sätzen wird Stellung genommen in der scholastischen Kontroverse, ob und wie in einer der göttlichen Vollkommenheiten, insofern sie von uns begriffen wird, auch die andere enthalten sei. Zur weiteren Erläuterung sei bemerkt: Vor allem ist unzweifelhaft, dass eine göttliche Eigenschaft, z. B. die Gerechtigkeit, im allgemeinen oder wie sie Gott und den Geschöpfen in analoger Weise gemeinsam ist, die andere, etwa die Barmherzigkeit, nicht umfasse. Dies lehrt uns schon die Trennung dieser Attribute in den Kreaturen. Es handelt sich sonach um die genannten Vollkommenheiten lediglich insoweit, als sie Gott eigentümlich sind. — Ferner kann nicht fraglich sein, ob die göttliche Barmherzigkeit, wie wir sie fassen, in der Gerechtigkeit Gottes, reduplikativ genommen, sich eingeschlossen finde, nämlich insofern sie Gottes ist, als jenes Wesens, das bei höchster Einfachheit unendlich ist. So wäre ja ohne weiteres klar, dass die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit dasselbe ist, ähnlich wie man das Animalische des Menschen, insofern es menschlich ist, für eins erklären müsste mit dem Rationellen und dem ganzen Menschen. Ueberdies hätte man anstatt der gesonderten Begriffe, die doch in Rede stehen, zusammengesetzte, welchen allerdings eine und dieselbe Sache, hier ein *animal rationale*, dort etwas Gerecht-Barmherziges entspräche. — Die Untersuchung muss sich daher einzig darauf richten, ob die göttliche Gerechtigkeit in gleichsam spezifikativem Sinne, nämlich von der Art, wie wir sie Gott beilegen, also eine unendliche Gerechtigkeit, die göttliche Barmherzigkeit in sich fasse. Jedoch auch diese Frage

Aehnlich haben wir eine virtuelle Aufeinanderfolge von Vollkommenheiten in Gott anzunehmen. Denn manche Vollkommenheiten, die als reine Vollkommenheiten jedenfalls in Gott formell vorhanden sind, lassen sich ohne Voraussetzung von anderen Attributen von uns schlechterdings nicht denken. Wer vermag beispielsweise sich ein Wollen vorzustellen ohne ein voranleuchtendes Erkennen des zu wollenden Gegenstandes? Demgemäss müssen wir, wenn wir nicht etwa von vornherein auf das so fruchtbringende Verständnis göttlicher Dinge für dieses Leben verzichten, mit der schon beschriebenen begrifflichen Distinktion ein vorangehendes Erkennen und nachfolgendes Wollen in Gott unterscheiden. Und das mit vollem Recht; Gott ist in einfacher Erhabenheit nicht minder den mit einander ordnungsmässig verketteten, wie überhaupt den vielen zerstreuten Vorzügen der Geschöpfe wahrhaft gleich zu achten.

Wenn ich nun behaupte, Gottes Wesen sei der Grund, warum Gott da sei und auch so sei, will ich damit nichts anderes sagen,

lässt noch eine doppelte Deutung zu. Sie kann dahin gehen, ob die unendliche Barmherzigkeit in dem enthalten sei, was der objektive Begriff der unendlichen Gerechtigkeit als solcher ausdrückt, d. i. in dem, was seitens Gottes, des Objektes, nötig ist und hinreicht, um mit Wahrheit sagen zu können, er sei unendlich gerecht. Man kann aber auch fragen wollen, ob sich auf eine unendliche Barmherzigkeit der formelle Begriff einer unendlichen Gerechtigkeit erstrecke, d. i. das, was wir, von Gerechtigkeit sprechend, ausdrücklich erfassen und infolge des Beiwortes „unendlich“ uns ohne Schranken denken. Nun erscheint es sicher, dass mit dem objektiven Begriff einer unendlichen Gerechtigkeit auch eine unendliche Barmherzigkeit gegeben ist. Denn nur insofern liesse sich das umgehen, als ein Objekt von unendlicher Gerechtigkeit möglich wäre, ohne zugleich unendliche Barmherzigkeit zu sein; das aber ist unmöglich. Eine unendliche Gerechtigkeit ist eben mit metaphysischer Notwendigkeit eine durch sich daseiende Gerechtigkeit, da ein unendliches Wesen nicht von einem andern hervorgebracht sein kann; was aber durch sich da ist, das ist, wie ich hier voraussetze, mit metaphysischer Notwendigkeit schlechthin unendlich oder der Inbegriff aller möglichen Vollkommenheit; eine unendliche Gerechtigkeit ist mithin notwendig auch unendliche Barmherzigkeit. Durch diese notwendige Identität des Objekts oder Begriffsinhalts mit aller möglichen Vollkommenheit unterscheidet sich der objektive Begriff jedweder unendlichen Vollkommenheit von dem Begriffe der endlichen. So ist, um bei dem früher gewählten Beispiele für diese letztere zu bleiben, die Animalität des Menschen in sich identisch mit seiner Rationalität, und doch ist der objektive Begriff der Animalität im spezifikativen Sinne, d. h. auch wie sie im Menschen ist, von dem Begriff der Rationalität deshalb verschieden, weil jene Identität nicht notwendig ist. Ebendarum können wir uns eine metaphysische Zusammensetzung von Animalität und Rationalität mit sachlichem Fundamente denken, vermöge deren das Animalische durch den Hinzu-

als Gott sei ungeachtet der strengsten Einfachheit doch mehreren Vollkommenheiten gleichwertig, die wir mit zwar objektiv richtigen, aber uneigentlichen oder auch unvollständigen Erkenntnisbildern formell als Wesenheit und Dasein oder Sosein unterscheiden, und zudem verhalte sich eine jener so begrifflich, nicht sachlich, unterschiedenen Vollkommenheiten, das Wesen, nach unsern Begriffen wie etwas Erstes, eine Quelle oder Wurzel, woraus die andern, d. i. das Dasein und die einzelnen Eigenschaften alle sich ergeben.

Das Sein oder die Vollkommenheit schlechthin als metaphysisches Wesen Gottes.

Die Begründung der ausgesprochenen Ansicht führt naturgemäss zu der Frage nach der sogenannten metaphysischen Wesenheit Gottes. Denn mit diesem Ausdrucke wird gerade das bezeichnet, was wir nach unserer Vorstellungsweise als jenes Gott konstituierende oder von allem Nichtgöttlichen unterscheidende Erste in Gott zu betrachten

tritt des Rationellen vervollkommenet wird, und nicht jedes *animal* auch ein *rationale* ist, so dass dem Tiere die Rangstufe eines *animal* abzusprechen wäre. — Hingegen ist im formellen Begriffe einer unendlichen Gerechtigkeit eine unendliche Barmherzigkeit nicht eingeschlossen. Formell betrachten wir eine Sache, wenn wir sie nur nach dem betrachten, was an sich ihr zukommt, also gemäss der ihr eigentümlichen Wesenheit oder Form; es ist dies dasselbe, was wir von der betreffenden Sache stets mehr oder minder ausdrücklich denken und dementsprechend definieren können; mithin lässt sich auch von einer Verschiedenheit der Definitionen auf eine Verschiedenheit der formellen Begriffe schliessen. Nun ist aber offenbar unsere Definition der Gerechtigkeit von der Definition der Barmherzigkeit verschieden. Während wir Gerechtigkeit jene Vollkommenheit nennen, kraft deren man einem jeden das ihm Gebührende gibt, bezeichnen wir als Barmherzigkeit diejenige, kraft deren man fremdem Elend abhilft. Folglich sind die formellen Begriffe von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit verschieden. Diese Verschiedenheit wird aber dadurch nicht aufgehoben, dass man die Gerechtigkeit und Barmherzigkeit als unendlich hinstellt; denn ein solcher Beisatz ändert nicht die Definition oder den formellen Begriff der Sache, welcher er zukommt, sondern bestimmt nur näher ihre Weise zu sein, indem er ausdrückt, wie gross sie ist. Deshalb wird die Gerechtigkeit, selbst wenn man sie sich ins unendliche gesteigert denkt, in unserer Vorstellung doch niemals jenes Attribut sein, welches die Funktionen der Barmherzigkeit übernehme, sodass beispielsweise kraft einer unendlichen Gerechtigkeit die Sünden der Menschen verziehen würden. Damit stimmt auch die Tatsache, dass die heiligen Väter im Streite mit den Eunomianern für die Mannigfaltigkeit unserer Begriffe von Gottes Wesen und Eigenschaften eintraten und sie einerseits aus unserer beschränkten Erkenntnisweise, andererseits aus der unbeschränkten Vollkommenheit Gottes erklärten.

haben, woraus wie aus einem ontologischen Grunde alles übrige in Gott begrifflich Unterschiedene sich herleitet. Was ist nun dieses Erste? Die Meinungen der Theologen sind bekanntlich sehr geteilt. Die meisten, um nur die Hauptrichtungen anzudeuten, sehen das metaphysische Wesen Gottes in der Aseität, andere, wie die Nominalisten und viele Scotisten, in der Unendlichkeit, manche Thomisten endlich in der höchsten Intellektualität: — ein Auseinandergehen der Ansichten, das bei der Schwierigkeit des Gegenstandes nicht wundernehmen darf, vielmehr einzig jenen Aufwand von Anstrengung und hohem Ernst bekundet, welcher einer hohen, ja der höchsten Sache würdig ist.

Am besten dürfte man die metaphysische Wesenheit Gottes erblicken in dem Sein schlechthin (dem *esse simpliciter*), dem Sein ohne einen möglichen Zusatz, der es auf diese oder jene besondere Art von Sein beschränkte, dem reinen Sein (dem *esse pure*) ohne jegliches Nichtsein, d. i. dem unendlichen Sein (dem *esse infinite*), der unendlichen Vollkommenheit.¹⁾ Dieses unendlich vollkommene Sein ist jedoch nicht insofern die metaphysische Wesenheit Gottes, als es der Inbegriff der einzelnen formell zu denkenden Vorzüge ist; so wäre es ja in unserer Vorstellung nicht das Erste, sondern alles, was sich in Gott findet. Vielmehr ist das Sein die metaphysische Wesenheit, insofern es formell nur als schlechthiniges Sein erfasst wird, ohne sich dabei der einzelnen unzähligen Vollkommenheiten Gottes in ihrer formellen Eigenheit zu erinnern. In solcher Form erfüllt es aber zweifellos die Bedingungen, die an die metaphysische Wesenheit gestellt werden. Denn durch sein unendliches Sein wird Gott als Gott konstituiert und von allem Nichtgöttlichen unterschieden, so zwar, dass das Sein Gott und dem Nichtgöttlichen nicht einmal in demselben, sondern nur in analogem Sinne zukommt. Ferner darf dasselbe schlechthin genommene Sein in der Seinsordnung als das Erste gelten,

¹⁾ Wir nehmen also Sein nicht gerade im Sinne von Dasein, sondern als das Sein der Quiddität, als Wassein, Sache, Vollkommenheit. Obgleich nämlich Sein oder Sache und Vollkommensein sich dadurch unterscheiden, dass vollkommenes Sein nicht jedes Sein, sondern jenes Sein ist, welches alle ihm gebührenden, auch accidentellen Vollkommenheiten hat, so sind doch Sein und Vollkommenheit insofern identisch, als nicht nur jedes Sein eine Vollkommenheit, und jede Vollkommenheit ein Sein ist, sondern überdies jedes Sein als eine Vollkommenheit, und jede Vollkommenheit als ein Sein gedacht wird. Hier besteht sonach nicht einmal solch ein begrifflicher Unterschied, wie er das Sein vom Einen, Wahren, Guten scheidet. Um so offener ist unendliches Sein mit unendlicher Vollkommenheit auch begrifflich eins.

was wir in Gott uns vorstellen. Welches Sein könnte denn nach unserer Fassungsart dem schlechthinigen Sein vorangehen? Ist es nicht zudem psychologisch ganz begründet, wenn wir zuerst im allgemeinen Gott als unermessliche Vollkommenheit uns denken, um dann auf die Erwägung dieser oder jener Vollkommenheit im besondern einzugehen? Ja, vor unserm Geiste steht das einfachhin gefasste Sein nicht als *Attribut*, das dem Wesen beizulegen, sondern vielmehr als das, was als tiefstes Fundament alles übrige trägt. Dadurch hat jenes Sein auch das letzte Merkmal des metaphysischen Wesens. Es erscheint wie ein gemeinsamer, unerschöpflicher Born, woraus *a priori* alle andern absoluten Vorzüge Gottes im einzelnen hervorströmen; es lässt sich eben keine Vollkommenheit ersinnen, die in dem Schlechthin-sein nicht virtuell bereits enthalten wäre.

So muss in der Tat die metaphysische Wesenheit Gottes sein. Sie soll ja nicht *a posteriori*, nach Art einer Wirkung, die hinter der Vollkommenheit der Ursache zurückbleiben kann, ihre Ursache offenbaren; sie hat vielmehr gleichsam *a priori*, gewiss nicht als Ursache, aber doch nach Analogie einer Ursache, alle göttlichen Vollkommenheiten, als wären es ebenso viele Wirkungen, zu erklären. Dazu kommt, dass das Wesen Gottes in sich die Vollkommenheit selbst ist, weshalb bei Abgang einer einzigen Vollkommenheit Gott nicht mehr Gott wäre; wenn aber dies, so dürfen wir uns auch metaphysisch Gott nicht anders als durch eine allseitige Vollkommenheit konstituiert denken; jede minder volle Vorstellung würde uns formell nicht Gott, sondern höchstens diese oder jene Seite des göttlichen Wesens vergegenwärtigen, ähnlich, wie wir uns unter einem organischen Leibe oder einer vernünftigen Seele etwas Menschliches, nicht einen Menschen dächten. Aus diesen Gründen muss die metaphysische Wesenheit Gottes, wenn nicht dem klarsten, so doch dem inhaltsreichsten Begriff entsprechen, den wir von Gott haben. Zugleich aber muss dieser Wesensbegriff, da er nur das einzige Erste in Gott formell darstellen soll, so einfach wie nur möglich sein. Das aber ist der Begriff des Seins schlechtweg, der Vollkommenheit nach jeder Richtung; er enthält bei allem Reichtum ja nur ein einziges Wesensmerkmal, sodass nicht nur als denkbar vollster, sondern auch als durchaus einfach uns der Begriff erscheint, den wir ausdrücken mit dem Worte: das Sein, die Vollkommenheit.¹⁾

¹⁾ Nach der Lehre von der Analogie des Seins enthält der Begriff des *ens commune* in seiner Ausdehnung (*in extensione*) virtuell Alles, weshalb zu ihm

Man wird wohl diese Lösung nicht deshalb zurückweisen, weil der Begriff des schlechthin verstandenen Seins von den Begriffen der einzelnen Vollkommenheiten nur formell verschieden sei. Wer mehr verlangt, als eine solche formelle Abstraktion, nämlich eine objektive, darf die Frage nach dem metaphysischen Wesen Gottes überhaupt nicht stellen. Nach dem, was oben schon bemerkt wurde, ist ja jede Zusammensetzung von Gott auszuschliessen, nicht minder eine metaphysische im eigentlichen Sinne, welche auf begrifflich unterschiedenen, aber dabei irgendwie vervollkommnungsfähigen Teilen beruht, wie die physische, welche aus reell unterschiedenen Elementen sich vollzieht.

Zu der Auffassung des Seins als metaphysischen Wesens Gottes stimmt vorzüglich die berühmte Schriftstelle, wo Gott dem Moses seinen ganz eigentümlichen und unübertragbaren Namen als den treffendsten, im tiefsten Grunde unterscheidenden Ausdruck seines geheimnisvollen Wesens kund tut. Gott offenbart sich da als *Jahve*, *ó ōv*, der Seiende, nicht als der, der ist von dieser oder jener Seinsklasse, nicht als der ist etwa ein Mensch oder ein Engel, sondern schlechtweg als der Seiende, der Seiende ohne weitere Bestimmung oder Einschränkung, als der rein und voll ohne Beimischung eines Nichtseins Seiende, als der unendlich Seiende oder Vollkommene, als die Vollkommenheit selbst.¹⁾

kein zweites Merkmal als eine Differenz treten kann. Daher hat auch die Idee des schlechthinigen oder unendlichen Seins nur ein einziges Merkmal, obgleich sie nach ihrem Inhalt (*in comprehensione*) jede Vollkommenheit virtuell umschliesst. Es erhellt dies schon aus dem Ausdruck „das Sein“ oder *ipsum esse*, indem der Artikel „das“ oder das Fürwort *ipsum* als *terminus syncategorematicus* lediglich im Zusammenhalte mit dem beigefügten Worte einen vollen, bestimmten Sinn gibt.

¹⁾ *Exod.* 3, 13 sqq. Die Worte von v. 14: „Ich bin, der ich bin“ (*ehjeh ascher ehjeh*) sollen nach der Absicht Gottes den Grund angeben, warum er sich v. 15 den Namen *Jahve* beilegt. Nun drückt freilich das Zeitwort oder Tatwort an sich die Betätigung der vom Worte bedeuteten Form aus, während mit dem Nomen oder Nennwort von einer solchen Betätigung an und für sich abgesehen wird. Daher könnte es scheinen, dass in dem Satze: „Ich bin, der ich bin“ direkt der Akt des Seins oder das Dasein als das Wesen Gottes hingestellt werde. Indessen dürfte es schwer fallen, einen überzeugenden Nachweis dafür beizubringen. Das erste „bin“ hat wohl direkt nur den Zweck, als Kopula die Identität des sprechenden Subjektes mit einem Prädikate auszudrücken. Dieses Prädikat soll über das Wersein oder Wassein, die Wesenheit Gottes, Aufschluss geben; der Aufschluss liegt in den Worten: „der ich bin“. Man mag nun meinen, das „der ich bin“ sei soviel als „der ich da bin“, und

In ähnlicher Weise wird jener erhabene Name als Wesensname Gottes schon von sehr alten Autoren oder Kirchenvätern aufgefasst, darunter von solchen, welche als Theologen im strengsten Sinne des Wortes angesehen sind.¹⁾

somit sei als Wesen Gottes ausgesagt, dass Gott schlechthin da sei. Allein da bei dem geschilderten Sachverhalte die Angabe einer Wesenheit erwartet wird, so ist es ebenso natürlich, das Prädikat „der ich bin“ direkt im Sinne eines Seins der Wesenheit zu deuten, sodass Gott von sich sagt, er sei der Seiende, der Vollkommene schlechthin, oder auch das Sein, die Vollkommenheit. Demnach bliebe mindestens noch die Frage offen, welches von den beiden einzig in Betracht kommenden Momenten, ob das Dasein oder ob das Sein schlechweg als das metaphysische Wesen Gottes zu betrachten sei. Die Wagschale wird sich aber deshalb zugunsten des zweiten Momentes als des direkt betonten neigen, weil nicht die Tatsache des Daseins, sondern nur seine Schlechthinigkeit, d. i. der, wie wir sehen werden, nach menschlicher Vorstellung vom Dasein vorausgesetzte Daseinsinhalt, das Wer- oder Wassein, den wesentlichen Unterschied zwischen Gott und allem Nichtgöttlichen bilden kann. Uebrigens vergleiche man mit der in Rede stehenden Stelle so viele andere Schrifttexte, wo Gott zu verstehen gibt, dass vor ihm, dem *Jahve*, dem schlechthin Vollkommenen, alle geschöpfliche Vollkommenheit gewissermassen verschwinde (*Is.* 40, 13, 15—17) oder wo sich Gott des Namens *Jahve* wie eines aprioristischen Grundes bedient, um die einzelnen göttlichen Vollkommenheiten, wie die Einheit, Allmacht, Allwissenheit, namentlich auch die Ewigkeit und Unwandelbarkeit zu folgern (*Deut.* 3, 24; 4, 39; *Ps.* 101, 13, 26—28; *Is.* 41, 4; 42, 8, 9; 43, 10, 11; 44, 6; 48, 2, 12, 13; *Mal.* 3, 6; vgl. *Apoc.* 1, 8). Man weise also nicht auf die Imperfektform des Namens *Jahve* hin, die etwas Unvollendetes, noch im Flusse Befindliches andeute; solch ein grammatikalisches Bedenken verliert sein Gewicht angesichts der Tatsache, dass Gott selbst sich kraft des Namens *Jahve* als unveränderlich hinstellt. Auch im Worte »Vollkommenheit« könnte man ja sonst eine Unvollkommenheit mitbedeutet finden, indem es etymologisch etwas durch Entwicklung zum vollen Gekommenes besagt; dasselbe gilt von dem lateinischen *perfectum*, das nach dem Wortursprunge etwas durch Werden Vollendetes bezeichnet, sowie dem griechischen τέλειον, wörtlich dem am Ziele Angelangten. Für die Bedeutung eines Wortes ist sonach endgiltig der Gebrauch entscheidend. Höchstens könnte man zugestehen, dass durch die Form des Imperfekts *Jahve* als jener in sich Vollkommene bezeichnet werde, der sich als solcher fort und fort in der Geschichte offenbare.

¹⁾ Hierher gehören nicht wenige Aussprüche, wodurch im Einklange mit dem Namen des Seienden Gott als das Sein oder die Vollkommenheit schlechthin gefeiert wird. So lehrt Ps.-Dionysius, Gott sei nicht ein irgendwie Seiender, sondern schlechthin und unbegrenzt, und umfasse und nehme vorweg in sich alles Sein. Dies die Worte (*περὶ θεῶν ὄνομ.* 5, 4): *Καὶ γὰρ ὁ Θεὸς οὐ πῶς ἐστὶν ὄν, ἀλλ' ἀπλῶς καὶ ἀπεριορίστως, ὅλον ἐν ἑαυτῷ τὸ εἶναι συνειληφῶς καὶ προειληφῶς.* Ähnliches kann man etwas später (5, 7) lesen. Dem hl. Gregor von Nazianz ist Gott, der Seiende, gleichsam ein unermessliches und unbegrenztes Meer von wesenhaftem Sein oder von Vollkommenheit. Er sagt (*λόγ.* 38, 7):

Auch der hl. Thomas steht der hier vertretenen Anschauung vom metaphysischen Wesen Gottes durchaus nicht entgegen, wie sich an anderem Orte mit aller Klarheit zeigen wird.

“Ο δὲ ὦν αἰεὶ, καὶ τοῦτο αὐτὸς ἑαυτὸν ὀνομάζει, τῷ Μωϋσεὶ χρηματίζων ἐπὶ τοῦ ὄρους. “Ολον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβῶν ἔχει τὸ εἶναι, μήτε ἀρξάμενον, μήτε παύσαμενον, οἶόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον, πᾶσαν ὑπερεκπίπτου ἔννοιαν, καὶ χρόνον καὶ φύσεως ἢ ἄλλῳ σκιαγραφούμενος, καὶ τοῦτο λίαν ἀμυδρῶς καὶ μετρίως, οὐκ ἐκ τῶν κατ’ αὐτόν, ἀλλ’ ἐκ τῶν περὶ αὐτόν, ἄλλης ἐξ ἄλλου φαντασίας συλλεγομένης, εἰς ἐν τι τῆς ἀληθείας ἰνδαλμα, πρὶν κρατηθῆναι, φεῦγον, καὶ πρὶν νοηθῆναι, διαδιδράσκον . . . Ἄπειρον οὖν τὸ θεῖον καὶ δυσθεώρητον. (Siehe auch λόγ. 6 (12), 12, sowie 30 (36), 18 und 45 (42), 3.) Denselben Gedanken macht der hl. Johannes von Damaskus sich zu eigen; indessen fügt er bei, Dionysius nehme von dem Guten, dem ἀγαθόν, d. i. dem wesenhaften Gutsein, den ersten Gottesnamen her; auch bemerkt er, dass, während das Wort θεός auf das Wirken Gottes hindeute, der Name ὁ ὦν uns das Sein und das Wassein Gottes vor die Seele führe, und so stellt der Damaszener den unermesslichen und unendlichen Ozean von οὐσία oder Wesenheit als solcher ausdrücklich als das Wassein oder Wesen Gottes hin. Er schreibt (ὄρθοδ. πίστ. 1, 9): Δοκεῖ μὲν οὖν κρυώτερον πάντων τῶν ἐπὶ Θεοῦ λεγομένων ὀνομάτων εἶναι ὁ ὦν, καθὼς αὐτὸς χρηματίζων τῷ Μωϋσεὶ ἐπὶ τοῦ ὄρους φησὶν Ἐῖπον τοῖς υἱοῖς Ἰσραήλ: Ὁ ὦν ἀπέταλκέ με. “Ολον γὰρ ἐν ἑαυτῷ συλλαβῶν ἔχει τὸ εἶναι, οἶόν τι πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον. Ὡς δὲ ὁ ἅγιος Διονυσίος φησιν, ὁ ἀγαθός. Οὐ γὰρ ἔστιν ἐπὶ Θεοῦ εἰπεῖν, πρῶτον τὸ εἶναι, καὶ τότε τὸ ἀγαθόν. Δεύτερον δὲ ὁ Θεός ὄνομα. Τὸ μὲν οὖν πρότερον αὐτοῦ τοῦ εἶναι παραστατικόν ἐστι καὶ τοῦ τί εἶναι, τὸ δὲ δεύτερον ἐνεργείας. — Man höre auch den hl. Augustin (*Confess.* l. 7. c. 10. 11): „Et dixi: Numquid nihil est veritas, quoniam neque per finita, neque per infinita locorum spatia diffusa est? Et clamasti de longinquo: Imo vero, ego sum qui sum . . . Et inspexi cetera infra te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse: esse quidem, quoniam abs te sunt; non esse autem, quoniam id quod es non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet . . . Et Dominus Deus meus es, quoniam bonorum meorum non eges.“ Gott ist sonach darum Gott und so hoch über alles Geschöpfliche erhaben, weil er seinem Wesen nach der Seiende, der Vollkommene und einer Veränderung oder Vervollkommnung nicht fähig ist. Noch klarer spricht sich der grosse Kirchenlehrer an einer anderen Stelle aus, wo er mit beredten Worten einzig den Herrn als den schlechthin Guten oder Vollkommenen und infolge dessen gänzlich Bedürfnislosen und Unwandelbaren anerkennt und daraufhin den Namen des Seienden als ihm allein gebührend darstellt (*in Ps.* 134. n. 3. 4): „Breviter uno verbo explicata est laus Domini Dei nostri: Bonus Dominus. Sed bonus, non ut sunt bona quae fecit. Nam fecit Deus omnia bona valde, non tantum bona, sed et valde . . . Si haec omnia bona fecit, qualis est ille qui fecit? . . . Vultis audire quam singulariter ille sit bonus? . . . Hanc singularitatem bonitatis eius et praeterire breviter nolo et commendare congrue non sufficio . . . Ineffabili dulcedine teneor, cum audio: Bonus Dominus; consideratisque omnibus et collustratis quae forinsecus video, quoniam ex ipso sunt omnia, etiam cum mihi haec placent, ad illum redeo a quo sunt, ut intelligam, quoniam bonus est Dominus. Rursum, cum ad illum, quantum

Würdigung anderer Ansichten. Die Aseität nicht das metaphysische Wesen Gottes.

Was anderes sollte denn die metaphysische Wesenheit Gottes sein? Die Aseität? Allein das *ens a se* formell als solches mag das sein, was wir im Gegensatz zum abhängigen Geschöpflichen zuerst von Gott uns denken; es ist darum noch nicht jenes, was wir in Gott uns als das Erste denken. Die logische Ordnung ist gar oft der ontologischen entgegengesetzt. So bemerken wir das Gebäude früher als das Fundament, das in der Seinsordnung vorangeht; so erkennen wir aus der Sprache oder dem Sprechvermögen den Menschen, die Verbindung von Animalischem und Rationellem, und doch ist diese und nicht jenes die metaphysische Wesenheit des Menschen, das Prinzip, woraus das Sprechvermögen selbst hervorquillt.

Ebensowenig ist die Aseität das metaphysische göttliche Wesen, wie immer man sie fasse, sei es nun, dass man das *a se esse* be-

possam, ingressus fuero, interiorum mihi et superiorum invenio, quia sic bonus est Dominus, ut istis non indigeat quo sit bonus. Denique ista non laudo sine illo; illum autem sine istis perfectum, non indigum, incommutabilem, nullius bonum quaerentem quo augeatur, nullius malum timentem quo minuatur, invenio. Et quid dicam amplius? ... Omnia ista dico bona, sed tamen cum suis nominibus, coelum bonum, angelum bonum, hominem bonum; ad Deum autem cum me refero, puto melius nihil dicere quam bonum. Ipse quippe Dominus Iesus Christus dixit: Homo bonus, et ipse item dixit: »Nemo bonus nisi unus Deus«. Nonne stimulavit nos ad quaerendum et ad distinguendum, quid sit bonum alio bono bonum et bonum seipso bonum? Quam ergo bonum est, a quo sunt omnia bona? Omnino nullum invenias bonum, quod non ab illo sit bonum. Bonum bona faciens sicuti est proprie, sic et bonum est proprie. Neque enim ea quae fecit, non sunt. . . Cum ergo sint et illa quae fecit, venit tamen ad illius comparisonem, et tanquam solus sit, dixit: »Ego sum qui sum«, et: »Dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos«. Non dixit: Dominus Deus ille omnipotens, misericors, iustus; quae si diceret, utique vera diceret. Sublatis de medio omnibus quibus appellari posset et dici Deus, ipsum esse se vocari respondit; et tanquam hoc esset ei nomen: »Hoc dices eis«, inquit: »Qui est misit me«. Ita enim ille est, ut in eius comparatione ea quae facta sunt, non sint. Illo non comparato sunt, quoniam ab illo sunt; illi autem comparata non sunt, quia verum esse incommutabile esse est, quod ille solus est.« In dem einen schlechthinigen Sein sieht demgemäss der hl. Augustin die Eigenschaften Gottes im besonderen schon enthalten (*De Trin.* l. 6. c. 7): „Deus vero multipliciter quidem dicitur magnus, bonus, sapiens, beatus, verus, et quiddam aliud non indigne dici videtur; sed eadem magnitudo eius est, quae sapientia; non enim mole magnus est, sed virtute; et eadem bonitas quae sapientia et magnitudo, et eadem veritas quae illa omnia; et non est ibi aliud beatum esse, et aliud

trachte als Selbständigkeit des Daseins oder doch als selbständiges Dasein, oder dass man an das wesenhafte Sein denkend sage, das *a se esse* sei die Selbständigkeit dieses Seins, oder dass man endlich das allgemeine Sein in den Vordergrund rückend und dann näher bestimmend meine, die Aseitität sei ein Sein, welches selbständig da ist oder einfach selbständig ist.

Im ersten Falle, als Selbständigkeit, Durchsichsein des Daseins, erscheint die Aseitität als eine besondere Form des Daseins, als jener Modus, wonach Gott nicht wie immer, sondern durch sich, aus sich, von sich da ist. Nun aber ist das Dasein selbst nach unseren Begriffen verschieden von dem Wesen. Unter Wesenheit verstehen wir dasjenige, wodurch eine Sache formell so oder so geartet ist, im Unterschiede von anderen Dingen; hingegen verstehen wir unter Dasein das, wodurch etwas formell dem Nichts entrückt ist. Daher

magnum, aut sapientem, aut verum, aut bonum esse, aut omnino ipsum esse.“ Hierauf bezieht sich auch *De doct. christ.* l. 1. c. 31. 32; *De Gen. ad lit.* l. 5. c. 16; *in Ps. 101.* serm. 2. n. 10. — Wie Gott als *Qui est*, der Seiende, der Vollkommene, jede erdenkliche einzelne Vollkommenheit gleichsam quellenhaft umfasse, hat wohl niemand schöner und anschaulicher geschildert als der hl. Bernhard (*De consider.* l. 5. c. 6): „*Quis est (Deus)? Non sane occurrit melius, quam »Qui est«.* Hoc ipse de se voluit responderi, hoc docuit, dicente Moyse ad populum, ipso quidem iniungente: »*Qui est, misit me ad vos«.* Merito quidem. Nil competentius aeternitati, quæ Deus est. Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris, in hoc verbo instauratur, quod est »*Est«.* Nempe hoc est ei esse, quod hæc omnia esse. Si et centum talia addas, non recessisti ab esse. Si ea dixeris, nihil addidisti; si non dixeris, nihil minuisti. Iam si vidisti hoc tam singulare, tam summum esse, nonne in comparatione huius quidquid hoc non est, iudicas potius non esse, quam esse? Quid item Deus? Sine quo nihil est. Tam nihil esse sine ipso, quam nec ipse sine se potest. Ipse sibi, ipse omnibus est. Ac per hoc quodammodo ipse solus est, qui suum ipsius est, et omnium esse . . . ex quo omnia, creabiliter, non seminabiliter.“ — Wohl trifft man Aeusserungen der Väter, worin der Seiende als der Durchsichseiende, der Ewige, der Unveränderliche erscheint, wie denn auch die Lehre Augustins einigermaßen diese Färbung trägt. Solche Erklärungen sind gewiss nicht falsch; jede göttliche Vollkommenheit lässt sich eben rechtmässig und völlig ungezwungen aus der Wesenheit des Schlechthinseienden ableiten; zudem sind alle unendlichen Attribute, namentlich die nach aussen ganz und gar unmitteilbaren, wie die Aseitität, die Ewigkeit, die Unveränderlichkeit, geeignet, das allerhöchste Wesen zu charakterisieren. Allein den ersten und vollen Sinn des göttlichen Wesensnamens geben jene Stellen wieder, wo Gott als der einfachhin Seiende oder Vollkommene beschrieben wird.

besagt die Wesenheit etwas einem Dinge oder einzelnen Arten der Dinge Eigentümliches, während das Wort Dasein das ausdrückt, was allen existierenden Dingen gemeinsam ist. Zwar stellt der Begriff des Daseins das, was da ist, wenigstens als unbestimmtes Etwas indirekt mit vor; direkt jedoch geht er lediglich auf das Dass, nicht auf das Was oder die Wesenheit eines Dinges. Sicherlich hat auch das Dasein formell als solches seine eigene Wesenheit; aber diese besteht eben darin, dass durch das Dasein etwas begrifflich anderes da ist. Das Dasein fassen wir sonach als den Zustand eines Wesens, den Zustand der Wirklichkeit, und da wir uns die Sache, der ein Zustand anhaftet, notwendig als etwas Früheres denken denn ihren Zustand, so geht die Wesenheit eines Dinges nach unserm Vorstellungsvermögen ihrem Dasein stets voran. Allerdings ist Gottes Wesen, anders wie das geschöpfliche, in sich notwendig eins mit seinem Dasein. Allein das berechtigt nicht mehr zu dem Schlusse, Gottes Dasein sei das metaphysische Wesen Gottes, als man daraus, dass Gottes Wesen in sich dasselbe ist wie seine Weisheit, diese letztere für das metaphysische Wesen Gottes halten darf. Gottes Wesen, in sich betrachtet, ist eben das, was man physische Wesenheit nennt, ist alle absolute göttliche Vollkommenheit in höchster Einfachheit, ohne Unterscheidung von Früherem und Späterem, wogegen das metaphysische Wesen in einem Ersten liegt, das wir nach unserer unvollkommenen Fassungsweise in Gott uns zu denken haben. Dieses Erste kann das Dasein nimmer sein, weil unser Begriff vom Dasein immer etwas Anderes, als daseiend Gedachtes, zur Voraussetzung hat.¹⁾

Wenn aber im Dasein selbst kraft des formellen Begriffs die metaphysische Wesenheit Gottes nicht bestehen kann, so wird sie noch weniger in der Selbständigkeit, dem Durchsichsein des göttlichen Daseins liegen, das ja auf den ersten Blick als blossе Daseinsweise, als Attribut des Daseins sich verrät. Und fürwahr, die metaphysische

¹⁾ Zwar können und müssen wir urteilen, Gottes Dasein sei sein Wesen, ähnlich, wie wir auch urteilen, Gottes Wollen sei ganz dasselbe wie das göttliche Erkennen. Aber mit einem einfachen Begriffe ein Dasein auch als Wesen aufzufassen, wird uns ebensowenig gelingen, als ein Wollen uns zugleich als Erkenntnis vorzustellen. Zur Auffassung sowohl eines wesenhaften Daseins als eines erkennenden Wollens bedürfen wir je zweier Merkmale, und daraufhin ist zu untersuchen, welches von diesen Merkmalen das begrifflich frühere sei. Das Ergebnis kann nicht zweifelhaft sein; wir werden nicht minder die Wesenheit dem Dasein, als das Erkennen dem Wollen voranzustellen haben; denn nach unserer Denkweise ist das Dasein die letzte Aktualität einer jeden Sache.

Wesenheit muss Gott nicht nur von den Geschöpfen sachlich unterscheiden, sondern auch in Gott von den Attributen formell als etwas Erstes, Wesenartiges sich abheben. Das leistet aber nicht die Selbständigkeit des Daseins, da sie allem absoluten Göttlichen so vollkommen gemeinsam ist, dass wir nicht imstande sind, durch sie Etwas als Erstes von irgend einem Folgenden formell zu unterscheiden. Man entgegne nicht, die göttlichen Attribute seien wenigstens insofern formell nicht durch sich selbst da, als sie von etwas erstem Wurzelhaften gewissermassen abstammen. So richtig diese Bemerkung an sich wäre, als eine Art allgemeiner Beschreibung der Eigenschaften im Gegensatze zum Wesen, so nichtssagend erschiene sie in unserer Frage. Diese geht ja dahin, was denn im besondern jenes göttliche Erste sei, das wie eine Wurzel durch sich selbst vorhanden sei, während alles übrige nach unserer Vorstellungsweise sich daraus entwickle; gerade diese Frage aber bliebe in der Anschauung, die wir jetzt besprechen, ungelöst.

Um solchen Missständen möglichst zu entgehen, fassen manche Theologen die Sache etwas anders. Als metaphysisches Gotteswesen wollen sie betrachtet wissen nicht die Selbständigkeit des Daseins, sondern das selbständige Dasein, sozusagen nicht das Durchsichdasein, sondern das Durchsichdasein. Sie verstehen darunter ein Dasein, welches, entgegen dem geschöpflichen, nicht nur von keinem andern, als einer sachlich unterschiedenen Wirkursache, sondern auch von nichts Anderem, wie von einem begrifflich unterschiedenen Subjekte oder Grunde sei, d. i. ein Dasein, welches keinerlei Verbindung mit dieser oder jener das Dasein in sich aufnehmenden Wesenheit eingehe, ein Dasein, welches mit dem Wesen auch formell identisch sei, ein Dasein, das wir füglich auch ein Dasein schlechthin nennen könnten. Indes kann auch in dieser Form das Dasein als Gottes metaphysische Wesenheit nicht gelten. Die betreffs des Daseins vorgebrachten Gründe behalten wider jedes Dasein, auch ein selbständiges und schlechthiniges Dasein, ihre zwingende Kraft. Unser Begriff vom Dasein ist und bleibt abhängig von dem Begriff des Wesens; leichter mögen wir uns ein Wollen Gottes vorstellen ohne Mitvorstellung eines vorausgängigen Erkennens, als ein Dasein, ohne ein begrifflich früheres Etwas mitzudenken, welches da ist. Ein Dasein, das formell als solches wesenhaft wäre, können wir sonach nicht fassen. Aber auch ein Dasein, das formell als solches schlechthin oder ohne Schranken wäre, können wir Menschen uns nicht denken; wir können

Grade nur im Sein, nicht im Dasein unterscheiden, indem nach unseren Begriffen wohl mehr oder weniger Vollkommenheit da sein, nicht aber im adverbialen Sinne mehr oder weniger ausserhalb des Nichts sein kann; wir können mithin nur den Inhalt eines Daseins als schrankenlos uns denken; wir vermögen nur ein unbeschränktes Sein, eine unbegrenzte Vollkommenheit uns vorstellig zu machen, welche da ist.¹⁾ Und wenn ein völlig selbständiges oder schlechthiniges Dasein in Gott das metaphysisch Erste wäre, was wäre dann das Folgende? Etwa die selbständigen oder schlechthinigen besonderen Vollkommenheiten, wie die selbständige oder schlechthinige Geistigkeit, Weisheit, Heiligkeit? Aber solchen Attributen entspräche ja als Wesen das selbständige oder schlechthinige Sein, im Sinne von Vollkommenheit, viel besser als das Dasein. Oder hätte man als Folgendes die selbständig oder schlechthin daseienden einzelnen Vollkommenheiten aufzufassen? Allein dazu würde eher ein selbständig oder schlechthin daseiendes Sein, d. i. eine selbständig oder schlechthin daseiende Vollkommenheit als metaphysisches Wesen passen. Endlich kann sich die in Rede stehende Ansicht gewiss insofern nicht empfehlen, als das selbständige Dasein sowohl in der Bedeutung eines nicht hervorgebrachten Daseins, als eines mit der Wesenheit auch begrifflich identischen oder schlechthinigen Daseins das metaphysische Wesen Gottes bilden soll; denn so enge verknüpft auch diese Begriffe sein mögen, die für das metaphysische Gotteswesen so wünschenswerte Einfachheit lassen sie vermissen.

Vergeblich wirft man ein, das Erste müsse auch das Aktuellste sein, das Aktuellste aber sei das Dasein. Darauf ist zu erwidern: Freilich muss das Erste auch das Alleraktuellste sein, sowohl in sich, als auch in unserer Vorstellung; aber gerade deshalb kann das be-

¹⁾ Man sage nicht, was notwendig da sei, sei mehr ausserhalb des Nichts, als das, was nur auf kontingente Weise da sei. Die Notwendigkeit des Daseins hat nach unserer Auffassung nicht ein Mehr, d. h. einen höheren Grad des Daseins, eine Steigerung seiner Intensität zur Folge; vielmehr erscheint sie einfach als Ausschluss der Möglichkeit des Nichtdaseins oder des Aufhörens des Daseins, mithin als bedeutungsvoll für die Dauer oder die Extension des Daseins. Und in der Tat, die Notwendigkeit sowie die Kontingenz des Daseins betrifft im Grunde das Wesen der Sache, welche da ist, oder doch das Wesen des hervorbringenden Prinzips; es ist Etwas notwendig da oder nicht notwendig da, je nachdem es einem Wesen widerstreitet, nicht da zu sein, Dieses oder Jenes nicht hervorzubringen, oder aber nicht widerstreitet. Daher gilt auch alles Kontingente nicht in sich, sondern nur denominativ, in Rücksicht auf die es setzende freie Ursache, als kontingent.

grifflich Erste oder das metaphysische Wesen Gottes nicht das Dasein sein, sondern lediglich das Sein oder die Vollkommenheit schlechthin, die in sich, wie wir des näheren sehen werden, auch die Vollkommenheit des Daseins einschlussweise birgt. Nach dem bereits Bemerkten ist das Dasein, wie wir es erfassen, einer Steigerung gar nicht fähig; mehr zu existieren oder minder, ist nicht möglich; nur das, was existiert, kann mehr oder minder vollkommener oder unvollkommener sein.

Aehnlich dürfen wir das metaphysische Wesen Gottes nicht in der Selbständigkeit des wesenhaften Seins suchen, d. i. in dem Durchsichsein der göttlichen Vollkommenheit oder alles dessen, was Gott ist, was nach unserer Vorstellung der Inhalt seines Daseins ist. Denn auch diese Selbständigkeit erscheint uns nur als Eigenschaft, welche etwas begrifflich anderes, dem sie eigen ist, voraussetzt; sie folgt als Durchsichsein dessen, was Gott ist, auf Gottes Wesen. Ueberdies wäre an der Selbständigkeit des Seins als metaphysischem Gotteswesen noch eine weitere Unzukömmlichkeit von der Art hervorzuheben, wie wir sie bei Besprechung der Selbständigkeit des Daseins schon berühren mussten, dass nämlich die Selbständigkeit des Seins allem absoluten Göttlichen gemeinsam ist; was immer wir solches in Gott begrifflich unterscheiden, ist alles durch sich selbst; wie kann also die Selbständigkeit des Seins geeignet sein, etwas Erstes als das Wesen vor den Attributen auszuzeichnen? Und in der That, nähme man jene Selbständigkeit in Gott als das Erste an, was wäre das Zweite? Doch wohl das Sein schlechtweg oder das unendliche Sein, welchem dann alle einzelnen Vollkommenheiten entsprängen. Aber zählt denn zu diesen einzelnen wie *a priori* aus dem Sein erfließenden Vollkommenheiten nicht auch die Selbständigkeit, das Durchsichsein, geradesogut wie das Einfachsein, Unveränderlichsein, Ewigsein? Warum also dem Selbständigsein eine Sonderstellung vor dem schlechthinigen Sein anweisen?

Nach den bisherigen Ausführungen wird man leicht begreifen, dass wir auch ein selbständig daseiendes Sein oder einfach selbständiges Sein als metaphysisches Wesen Gottes nicht betrachten können. Zwar wird bei solchen das Sein direkt betonenden Formulierungen der Uebelstand vermieden, dass man für das Wesen etwas ausgibt, was augenfällig Zustand oder reine Eigenschaft eines begrifflich Früheren ist; auch ist es nicht mehr schwierig, einen formellen Unterschied dessen, was man das Wesen nennt, von den einzelnen darauf

folgenden Vollkommenheiten, die man für Attribute ansieht, aufzuweisen. Trotzdem unterliegen jene Anschauungen unüberwindlichen Bedenken.

Zuvörderst ist es unzulässig, das metaphysische Wesen Gottes für ein selbständig daseiendes Sein zu halten, d. h. für ein Sein, welches aus sich selbst oder aber wesenhaft und schlechthinig da sei. Denn auch gegen diese Meinung müssen wir die schon oben eingelegte Beschwerde geltend machen, dass sie es an der geziemenden Einfachheit oder Bestimmtheit fehlen lasse, und nicht minder, dass ein formell wesenhaftes und schlechthiniges Dasein für uns ganz unfassbar sei. Ausserdem ist das, was in einer solchen Quasidefinition Gottes die Stelle eines *genus proximum* vertritt, das Sein, nur ein gänzlich unbestimmtes Etwas, so zwar, dass das Wesen lediglich durch das bestimmt wird, was man wie eine spezifische Differenz hinzufügt. Wenn ich also höre, jenes Etwas sei durch sich da, sei wesenhaft da, sei schlechthin da, so erfahre ich schliesslich nur das Eine, die metaphysische Wesenheit Gottes sei ein selbständiges Dasein, und so erweist sich die fragliche Umschreibung des Gotteswesens als eine wenig verhüllte Wiederholung einer bereits abgelehnten Ansicht. Man könnte auch gar nicht auf einem Etwas als einem von dem Dasein formell verschiedenen und gleichsam von ihm affizierten Moment in Gott bestehen, ohne dadurch sich selbst zu widerlegen; denn sobald ein solches Moment auftritt, wird sofort auch ihm und nicht dem Dasein, der letzten Aktualität eines jeden Dinges, die Bedeutung eines metaphysischen Gotteswesens zufallen. Es kann auch der in Rede stehenden Ansicht nicht zur ernsthaften Empfehlung dienen, dass dadurch gleichsam eine Definition mit der üblichen Angabe von Gattung und Artunterschied geboten werde. Auch bei jener metaphysischen Grundbestimmung Gottes, welcher wir den Vorzug geben, wäre es ja möglich, eine der gewöhnlichen Definitionsweise nachgebildete Definition Gottes herzustellen, indem man etwa sagte, Gott sei ein Sein, das schlechthin ist. Doch wozu das? Da eine eigentliche Definition Gottes wegen seiner Erhabenheit über alle Gattungen der geschöpflichen Dinge nun doch einmal nicht möglich ist, braucht sie auch nicht gerade aus jenen zwei Momenten zu bestehen. Im Gegenteil, warum sollten wir nicht lieber dem Beispiele Gottes folgen und mit einem eine einzige und einfache Idee ausdrückenden Wort erklären, Gott sei der Seiende, soviel als das Sein? Ist nicht eine Auffassung des göttlichen Wesens, je einfacher sie ist, der Einfachheit

ihres Gegenstandes desto mehr entsprechend und deshalb um so gotteswürdiger?

Soweit die verschiedenen Formen der Aseitität überhaupt etwas menschlich Denkbares darbieten, müssen wir sie samt und sonders aus einer allgemeinen Erwägung von dem Range einer Grundeigenschaft Gottes ausschliessen. Damit etwas das metaphysische Wesen sei, genügt es keineswegs, dass sich aus ihm alle übrige Vollkommenheit der betreffenden Sache ableiten lasse; sonst wäre jeder Vorzug Gottes das metaphysische Gotteswesen, da es nach der früheren Darlegung auch nicht einen einzigen gibt, woraus man nicht irgendwie alle andern folgern könnte. Ebenso genügt es zum metaphysischen Wesen nicht, dass es ein logisch Erstes sei; es muss das ontologisch Ursprünglichste sein, so dass es wie *a priori* alles Uebrige ergebe. Wie aber erkenne ich, ob ich gleichsam *a priori* und nicht *a posteriori* aus einer göttlichen Vollkommenheit auf die andere schliesse? Ein zuverlässiges Kriterium ist, dass der Begriff, von dem ich ausgehe, inhaltlich der vollere sei. Nicht klarer muss er sein, indem vielmehr eine grössere Klärung durch die in den Schlussfolgerungen liegende Entfaltung seines Inhalts sich vollziehen soll; auch nicht ausführlicher darf er sein, da es sonst ja nichts mehr zu entfalten gäbe; aber reicher wird er unbedingt in dem Sinne sein, dass aus ihm wie durch einfache Auflösung des Begriffsinhalts in seine Teile die Vollkommenheiten Gottes im einzelnen erscheinen, etwa wie man aus der Vollgewalt eines Herrschers alle seine besonderen Befugnisse entwickeln mag. Der Grund liegt auf der Hand. Der Begriff, woraus ich *a priori* etwas deduziere, ist ja wie eine Quelle; aus einer Quelle aber kann nichts fliessen, was nicht in ihr enthalten ist. Der erwähnten Anforderung leistet nun aber weder der Begriff der Selbstständigkeit eines Daseins, noch eines selbständigen Daseins, noch der Selbstständigkeit eines Seins, noch eines selbständig daseienden Seins, noch endlich eines selbständigen Seins genüge. Alle diese Vorstellungen sind verhältnismässig dürftig; sie drücken ja nur eine besondere Vollkommenheit, die Selbstständigkeit einer Sache aus, ohne dass es möglich wäre, durch blosse Zerlegung des Begriffsinhaltes neue formelle Auffassungen von Vorzügen zu gewinnen. Und in der Tat, man überlege doch einmal, wie man aus dem *a se esse* die verschiedenen Vollkommenheiten Gottes dartut. Mit Zuhilfenahme anderer Prinzipien erweist man zunächst das *esse simpliciter*, die schlechthinige Vollkommenheit; daraus aber ergibt sich durch einfache Analyse des

Begriffes als in ihr vorher enthalten jede einzelne Vollkommenheit, auch wieder die der Aseität: ein ganz sicheres Zeichen, dass man auf das metaphysische Wesen Gottes, als die tiefste Quelle der Eigenschaften, gestossen ist. Aehnlich erkennt man ja am Sprechen oder Lachen wie *a posteriori*, vermittelt einer Wirkung, das Menschenwesen, das *animal rationale*; dieses aber stellt sich dar wie eine gemeinsame Ursache, woraus *a priori* auf alle menschlichen Eigenheiten, mit Einbeziehung des Sprech- und Lachvermögens, als auf notwendige Wirkungen, ein Rückschluss gestattet ist.

Ueberdies hat die Angabe der metaphysischen Wesenheit Gottes Aufschluss darüber zu bieten, was Gott sei, nicht jedoch, woher Gott sei. Nun aber entspricht die Aufstellung eines *a se esse*, eines Aussichdaseins oder Selbständigseins nicht so fast dem Forschen nach dem Was, als nach dem Woher. Wohl mag das Woher einen Schluss erlauben auf das Was; allein die Wesenheit hat direkt das Was der Sache aufzuzeigen. Oder sollte dieses dadurch bezeichnet werden, dass Aussichdasein, Durchsichsein soviel ist, als durch sein Wesen sein? Aber damit würde ja das metaphysische Wesen Gottes nicht mehr in ein Aussichdasein oder Durchsichsein, sondern in das verlegt, was mit dem in den Ausdrücken Aussichdasein, Durchsichsein enthaltenen Fürwort „sich“ bedeutet oder vielmehr supponiert wird, und so würde ihrer Lösung ferner noch die Frage harren, was wir unter dem die Wesenheit andeutenden „sich“ zu verstehen hätten.

Daher sieht sich selbst Kleutgen, der doch versichert, er wolle von der gewöhnlicheren, die Aseität als Wesen Gottes ansetzenden Meinung nicht abweichen, nachträglich zu dem Geständnisse genötigt, man könne die Aseität nur insofern für das Wesen Gottes halten, als mit diesem Begriff der Begriff einer Seinsfülle oder des subsistierenden Seins ganz innig verbunden und verwandt sei.¹⁾

¹⁾ „Aliquid nihilominus concedendum est. Licet enim is, cui natura est esse, necessario sit ipsum Esse, nomen tamen entis a se proxime et per se non indicat, nisi Deum propria virtute esse: cum tamquam fundamentum et radix omnium perfectionum concipiatur potius illa plenitudo essentiae, qua totum Esse comprehendit. Quare aseitas eatenus tantum dici potest ipsa essentia Dei, quatenus cum hac notione proxime coniuncta et cognata est notio ipsius Esse subsistentis“ (*De ipso Deo* n. 217). Hier wird zugegeben, dass die Aseität und das subsistierende Sein sich begrifflich unterscheiden, während das zuvor (n. 215. 216) Gesagte den Schein erwecken könnte, als seien beide Ausdrücke gleichbedeutend. Uebrigens findet man sie auch bei andern Theologen nicht sorgfältig auseinandergehalten. Tatsächlich ist das *ipsum esse subsistens* an sich mehrfacher Auslegung fähig. Nach dem kirchlichen Sprachgebrauch ist ihm so

recht eigentlich die Bedeutung eines hypostatischen Fürsichseins. Abgesehen davon, kann man damit bezeichnen wollen ein Dasein, das für sich besteht oder selbständig ist, insofern es jedweder Zusammensetzung mit einer Wesenheit unzugänglich ist, das sogenannte *esse (existere) irreceptum*. Da jedoch, was in der besagten Weise nicht in einem Andern ist, zugleich auch nicht von einem Andern, sondern durch sich selbst ist, so gleitet jene Auffassung des *ipsum esse subsistens* fast unbemerkt hinüber zur Vorstellung eines Daseins, das durch sich, *a se* ist, oder auch eines Seins, das selbständig da ist oder selbständig ist. Endlich kann man mit dem fraglichen Ausdruck meinen das keiner Vervollkommnung durch Zusatz fähige und insofern für sich abgeschlossene Sein, das Sein schlechtweg, die Vollkommenheit selbst. Nur in diesem letzten Sinne werden wir nach obiger Erörterung im subsistierenden Sein das metaphysische Wesen Gottes anerkennen.

(Fortsetzung folgt.)