

Die Aseität Gottes.¹⁾

Von Anton Straub S. J. in Kalksburg.

(Schluss.)

Erklärung des Daseins und der Aseität Gottes aus seiner metaphysischen Wesenheit.

Gottes metaphysisches Wesen ist nach der seitherigen Erörterung das Sein schlechthin oder die Vollkommenheit. Welch ein Wort! Dem, der die Vollkommenheit selbst ist, kann Unvollkommenes nicht anhaften, kann es an nichts von allem, was Vollkommenheit ist, gebrechen, da jede besondere Vollkommenheit sozureden nur als Teil der Vollkommenheit, als ein in ihr virtuell enthaltenes Element sich darstellt. Was wir als Vollkommenheit schlechthin fassen, nimmt eben alle einzelnen Vollkommenheiten von vorneherein für sich in Anspruch, ohne dass es nötig oder, bei der Menge der besonderen Vollkommenheiten, auch nur möglich wäre, an sie im einzelnen zu denken; formell nur eine, enthält sonach die Vollkommenheit die besonderen Vollkommenheiten alle virtuell, und da der Vollkommenheit der Vorzug höchster Einfachheit nicht fehlt, ist sie zugleich in Wirklichkeit, was sie enthält. Eine Vollkommenheit ist die Substanz, Gott, der die Vollkommenheit selbst ist, ist also Substanz. Eine Vollkommenheit ist das Geistigsein; Gott ist daher Geist. Eine Vollkommenheit ist das Erkennendsein; Gott ist das Erkennen, die Weisheit. Eine Vollkommenheit ist das Wollendsein, das Lieben; Gott ist die Liebe. Und so ist Gott jede erdenkliche Vollkommenheit und ist sie schlechthin, ohne jede Beschränkung. Ganz wie es sich für Gottes Grundbestimmung ziemt, entfalten sich durch blosser Analyse des Begriffes der Vollkommenheit als eines virtuellen Ganzen ordnungsgemäss alle endlosen Eigenschaften. Der innere Reichtum des so einfachen und doch so vollen Begriffes wird durch das Betrachten der einzelnen Attribute in unserer Vorstellung nicht erhöht; er wird nicht einmal erschöpft; denn was immer wir uns Grosses

¹⁾ Vgl. 16. Jahrg. (1903) S. 105 ff., 414 ff.

von dieser oder jener Art auch denken mögen, der eine Ausdruck Vollkommenheit lässt uns unendlich mehr zu denken übrig; die Einzelbegriffe machen uns nur die Schätze Gottes, die im Stammbegriffe nicht im besonderen und darum, ob seiner überwältigenden Fülle, für unsere Geistesschwäche mit geringerer Deutlichkeit hervortreten, allmählich etwas offenbarer.¹⁾

Eine Vollkommenheit ist nun aber auch das Dasein. Man unterscheidet ja in den Geschöpfen, aus welchen wir unsere Vorstellungen über Gott uns bilden, wenigstens begrifflich, ein doppeltes Sein, das *esse essentialie* und das *esse existentiae*, das Sein des Wasseins, der Sache, und das Sein des Daseins, der Wirklichkeit. Ein zweifaches Sein ist aber zweifache Vollkommenheit, wenngleich wir bei dem Worte Sein, für sich genommen, eher an das Dasein, bei dem Ausdruck Vollkommenheit eher an das Wassein einer Sache uns erinnern. Wie wir schon früher darzutun Gelegenheit hatten, besteht die Wesensvollkommenheit in dem, wodurch ein Ding eine gewisse Rangordnung behauptet, im Unterschiede von anderen; hingegen liegt die Daseinsvollkommenheit darin, dass etwas ausserhalb des Nichts oder wirklich ist. Diese letztere Vollkommenheit setzt somit begrifflich immer eine Wesensvollkommenheit, deren Dasein sie besagt, voraus. Umgekehrt schliesst der Begriff des Wesens formell nicht das Dasein, ja nicht einmal die Daseinsfähigkeit mit ein. Immerhin findet sich vieles von dem Sein der

¹⁾ Dies wird trefflich beleuchtet durch die Worte unseres Herrn bei Joh. 14, 6: „Ich bin . . . die Wahrheit und das Leben (*ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ*).“ Demgemäss ist Gott nicht bloss diese oder jene teilweise Wahrheit, dieses oder jenes teilweise Leben, er ist in sich die Wahrheit selbst, die ganze Wahrheit, er ist in sich das Leben selbst, das ganze Leben; er enthält im voraus alle Wahrheit der Geschöpfe, aber ohne den Abgang weiterer Wahrheit, der allen Geschöpfen eigen ist; er schliesst in sich alles Leben der geschaffenen Lebewesen, aber ohne den Ausfall weiteren Lebens, der den lebenden Geschöpfen zukommt; er ist eben auch zum vorhinein alle endlos erdenkliche Wahrheit, er ist auf gleiche Weise alles nur mögliche Leben. Ähnlich ist Gott in sich das Sein selbst, das ganze Sein; er präokkupiert allein alles Sein der Geschöpfe, aber ohne das Fehlen weiteren Seins, das vom Geschöpfe untrennbar ist; er ist alles mögliche Sein, wenn auch nicht mit jenen Mängeln, wie es in den Geschöpfen ist. Jedoch bezeichnet die Wahrheit formell das Sein nur unter einer Rücksicht, insofern es nämlich erkennbar ist; es bezeichnet das Leben formell nur die Seinsvollkommenheit, die den lebenden Wesen eigentümlich ist. Wer dagegen Gott in sich, im Gegensatz zu den Geschöpfen, das Sein nennt, der sagt von ihm formell ein Sein aus, das in keinerlei Schranken eingeengt ist, noch sich in Schranken einengen lässt.

Wesenheit zugleich im Zustande des Daseins; dazu gibt es keines, das nicht des Daseins fähig wäre; denn was wirklich ist, erweist sich ebendadurch zur Wirklichkeit geeignet; überhaupt aber kann nur das nicht wirklich sein oder werden, was in sich widersprechend und darum auch kein Wesen ist. Wir können daher auch alles Sein der Wesenheit unter dem Namen des Daseinsfähigen oder Möglichen zusammenfassen. In sich wird allerdings das Mögliche zweifach geartet sein; ist es wirklich, wird es einfachhin möglich sein; ist es nicht wirklich, wird es ein rein mögliches Wesen sein und demgemäss nur analog, ob der inneren Beziehung zu der Wirklichkeit, den Namen eines Seins beanspruchen. Allein der Begriff des Möglichen als solchen wird einfach nur die Daseinsfähigkeit ausdrücken und von ihrer Betätigung oder der Wirklichkeit des Wesens absehen, d. i. sie weder ausschliessen, noch auch einschliessen. Übrigens durchzieht der Unterschied von Wesenheit und Dasein das ganze Reich des Seins; von dem nur einfach Möglichen, d. i. Wirklichen, ist seine Wirklichkeit nach dem Gesagten wenigstens begrifflich inadäquat verschieden; von dem rein Möglichen unterscheidet sich das Wirkliche, in Hinsicht auf den Daseinszustand, auch mit sachlicher negativer Distinktion, wie das eigentlich Seiende von dem, was nur in analoger Bedeutung ist, eigentlich aber nichts ist. In Anerkennung der beiden Seinsordnungen der Wesenheit und des Daseins vergleichen wir wohl auch die Vollkommenheit z. B. eines möglichen Menschen mit der eines wirklichen Tieres und ziehen hinsichtlich der Wesenheit den Menschen dem Tiere, in Rücksicht auf das Dasein das Tier dem Menschen vor.

Es wird somit nach unserer Vorstellungsweise das Dasein Gottes, nicht minder wie die übrigen Attribute, aus seinem metaphysischen Wesen fliessen¹⁾. Dieses Wesen, die Vollkommenheit einfachhin, erscheint ja als die Quelle jeder besonderen Vollkommenheit, demnach unter anderen auch der eben dargelegten Vollkommenheit des Daseins. Unser Gedanke ist also dieser: Als Gottes Wesen stellt sich uns dar die Vollkommenheit; die Vollkommenheit aber kann der Daseins-

¹⁾ Unter dem Worte Attribut verstehen wir oben im weiteren Sinne alles, was man dem metaphysischen Wesen Gottes beilegt. Dabei bleibt es unbenommen, die Attribute wiederum in solche einzuteilen, welche bloss genauere Bestimmungen des Wesens seien, wie das Substanzsein und das Leben, und in Attribute im engeren Sinne oder Eigenschaften und Akzidentien, welche das Wesen nach unserer Vorstellung als konstituiert voraussetzen. Speziell das Dasein Gottes würde dann nach Analogie des geschöpflichen Daseins diesen letzteren Attributen einzureihen sein.

vollkommenheit nicht entbehren. So ist das Wesen Gottes für uns der ontologische Grund, weshalb Gott da ist.

Warum auch nicht? Wird man etwa sagen, die vorgetragene Erklärung falle mit dem so unhaltbaren ontologischen Gottesbeweise zusammen, durch den man aus dem Begriffe Gottes auf das Dasein Gottes schliesse?

Eine solche Auffassung würde mit der unserigen sich nicht decken. Lassen wir einen Augenblick den ontologischen Beweis beiseite. Nach der gegenwärtigen Erörterung folgt aus dem Grundbegriffe Gottes der Begriff des Daseins Gottes, oder ein begrifflich vorgestelltes Dasein, nicht das Dasein selbst. Die Frage nach der göttlichen Grundeigenschaft ist eben an sich eine metaphysische, nicht, um mich so auszudrücken, eine historische oder die Tatsächlichkeit des Daseins betreffende Frage; sie befasst sich mit Begriffen, Definitionen, der begrifflichen Ordnung dessen, was wir von Gott uns vorstellen, nicht mit dem Urteile, ob Gott wirklich existiere oder nicht. Es ist lediglich zu erforschen, ob die Vollkommenheit schlechthin, die nach dem Obigen als Gottes metaphysische Wesenheit erachtet wird, sich formell auffassen lasse, ohne dass man bei tieferer Untersuchung in diesem Begriffe auch das Dasein wie *a priori*, virtuell eingeschlossen finde, oder aber nicht. Wenn ja, dann ist die Vollkommenheit nicht das metaphysische Gotteswesen. Wenn nein, dann wird die Vollkommenheit vor dem Dasein als metaphysisches Wesen Gottes gelten dürfen — falls Gott überhaupt existiert. Ich sage: falls Gott existiert. Denn wäre Gott nicht wirklich, so wäre er, im Gegensatze zu endlichen Dingen, auch nicht einmal wahrhaft möglich; nicht nur mit äusserer Möglichkeit wäre er nicht möglich, indem es an der nötigen Macht gebräche, um ihn hervorzubringen; er wäre sogar innerlich nicht möglich. Alles, was innerlich möglich ist, ist ja kraft seines Wesens daseinsfähig, und so wäre auch ein nichtwirklicher Gott, inwiefern er innerlich möglich wäre, kraft seines Wesens daseinsfähig; zugleich aber wäre er kraft seines Wesens offenbar nicht daseinsfähig, weil gerade das unendliche Wesen einem Übergang zur Wirklichkeit widerstrebt und daher nur als lautere Wirklichkeit daseinsfähig sein kann. Es enthielte demgemäss das Wesen eines rein möglichen Gottes einen inneren Widerspruch, es wäre gar kein Wesen, es wäre vielmehr ein Unding¹⁾. Im Hinblick darauf

¹⁾ Zum Wesen der Vollkommenheit, wenn es ein solches gibt, gehört eben auch das Dasein; ist also die Vollkommenheit nicht da, so ist nicht nur zu

muss man sagen, die Frage nach dem metaphysischen Wesen Gottes lasse sich in absoluter Form nicht lösen, es sei denn, dass man durch anderweitige Beweise Gott oder die Vollkommenheit schlechtweg als wirklich und dadurch auch als möglich dartue. Daraufhin kann freilich der Gottesgläubige sagen, in Gott, dem unendlich Vollkommenen, von dessen Dasein er durch Vernunft und Glauben überzeugt sei, denke er sich als Erstes und darum gleichsam auch als Daseinsquelle seine Vollkommenheit. Indessen hindert nichts, dass man auch unter bloss hypothetischer Annahme einer schlechthinigen Vollkommenheit oder einfach absehend von ihrer Wirklichkeit und Möglichkeit sie als Stammbegriff Gottes anerkenne. Es wird dies um so leichter sein, als eine unendliche Vollkommenheit, wenn sie etwa einem nicht positiv als widerspruchlos erscheint, doch noch viel weniger als unmöglich sich ihm darstellen kann. So mag selbst der Atheist die Frage in dem bisher befürworteten Sinne entscheiden und dabei in seiner Leugnung oder Zweifelsucht verharren, mit der Behauptung sich begnügend, dass, wenn Gott in Wahrheit möglich und darum auch wirklich sei, die Vollkommenheit als jenes Erste in ihm gelten müsse, dem nach unserer Denkart selbst die Existenz entspringe.

Mit dem sogenannten ontologischen Argument, welches dem Erweise des tatsächlichen Daseins Gottes dienen soll, hat die hier verteidigte Aufstellung sonach nichts gemein, man finde denn einen Anklang in dem ganz gesunden Gedanken, die unendliche Vollkommenheit lasse sich durch die vom Urteile verschiedene einfache Auffassung nicht formell erfassen, ohne damit das Dasein als virtuell enthalten aufzufassen. Übrigens wird aus einem kurzen Eingehen

sagen, sie sei nicht wirklich, es ist vielmehr zu urteilen, sie sei kein Wesen, sie sei nicht möglich. Ähnlich, wie aus dem Wesen Gottes, lässt sich aus seinen Attributen, die Aseitität und Notwendigkeit schliessen; ist das *ens a se* nicht da, so kann es nimmer sein; ist das *ens necessarium* nicht da, dann repugniert es. Indem aber Gottes Wirklichkeit aus seiner Möglichkeit wie *a priori* sich ergibt, kann man in Wahrheit sagen, Gott sei wirklich, weil er möglich sei. Von Gott gilt somit nicht nur der Satz: *ab esse ad posse valet illatio*: von ihm und von ihm allein, ob seiner einzig dastehenden Wesenheit, gilt auch umgekehrt: *a posse ad esse valet illatio*. Daher ist auch schlechthin die Behauptung richtig: wenn Gott nicht wirklich wäre, so wäre er auch nicht möglich. Dagegen lässt sich nicht gut sagen, Gott sei möglich, weil er wirklich sei; Gottes Wirklichkeit verhält sich eben nicht nach Analogie eines ontologischen Grundes, erklärend, warum Gott möglich sei; sie ist vielmehr bloss der logische Grund, wodurch wir Gottes Möglichkeit erkennen.

auf diesen vielumstrittenen Beweis nicht wenig Licht auf das ob-schwebende Problem zurückfallen. Man kann den fraglichen Beweis in folgender Fassung wiedergeben: „Ein *aliquid, quo nihil maius cogitari potest*, die unendliche Vollkommenheit, d. i. Gott, ist denkbar. Nun ist aber die unendliche Vollkommenheit nicht denkbar, ausser sie ist wirklich.“ Man pflegt diese Argumentation ziemlich allgemein aus dem Grunde abzulehnen, weil der zweite Satz einen Sprung aus der idealen Ordnung in die wirkliche, von der Denkbarkeit des Daseins auf das Dasein selbst bedeute; dagegen lässt man den ersten Satz ungehindert passieren. Wie es scheint, mit Unrecht. Der Schwerpunkt der Beweisführung liegt im ersten Satze. Man achte auf den eigentlichen Sinn des Satzes. Es wird damit ein Urteil, eine Behauptung ausgesprochen, nämlich dass die unendliche Vollkommenheit denkbar sei. Das soll aber nicht bloss heissen, sie sei denkbar nach Art einer offenbaren Chimäre, etwa wie ein viereckiger Kreis. Auch soll es nicht besagen, sie sei denkbar wie so viele wissenschaftliche Hypothesen, deren Anhänger selbst noch zweifeln, ob sie nicht schliesslich als widersinnig sich herausstellen werden. Vielmehr will man behaupten, die Vollkommenheit sei etwas, was objektiv denkbar, d. i. auch unabhängig vom denkenden Geiste, in sich möglich sei und zwar nicht nur zweifelhaft, sondern mit Gewissheit möglich sei. Wenn nun aber jemand dieses nachwies, wenn er überzeugend dartäte, die Vollkommenheit sei mit wahrer, nicht bloss scheinbarer Möglichkeit möglich, dann bedürfte es keines Sprunges in die Ordnung der Wirklichkeit; unbedenklich wäre zuzugeben, jene Vollkommenheit existiere. Denn es wäre, wie bereits gezeigt wurde, die Vollkommenheit im Falle der Nichtwirklichkeit auch nicht einmal möglich. Alles wahrhaft Mögliche hat eben eine wesentliche Beziehung zu der Wirklichkeit; es ist kraft des Begriffes nur insofern möglich, als es dasein kann. Diese Beziehung des Möglichen zur Wirklichkeit kann zweifach sein, entweder die der Identität oder aber die der Verwirklichungsfähigkeit. Da diese letztere ob des evidenten Einschlusses einer Unvollkommenheit vom Wesen der schlechthinigen Vollkommenheit ausgeschlossen wird, kann diese nur insofern möglich sein, als sie zugleich wirklich ist. Die Behauptung, die unendliche Vollkommenheit sei möglich, ist mithin untrennbar von der weiteren Behauptung, sie sei wirklich. Eine solche Folgerung liesse sich nicht aufhalten durch die Unterscheidung zwischen einer inneren inadäquaten und adäquaten Möglichkeit. Eine halbe Möglichkeit

gibt es eben nicht. Wenn auch nur ein einziges Wesensmerkmal auftaucht, das den übrigen widerstrebt und sie darum aufhebt, steht man vor dem Unmöglichen, dem Nichts nicht bloss des Daseins, sondern auch der Wesenheit; ein so widerstreitendes Merkmal wäre aber für die unendliche Vollkommenheit der Abgang eines wirklichen Daseins; lässt sich dieses wirkliche Dasein nicht behaupten, kann man auch die Vollkommenheit nicht als möglich hinstellen. Bei dieser Erweisbarkeit des zweiten Satzes des ontologischen Argumentes sollte man daher die Aufmerksamkeit dem ersten Satze zuwenden, d. i. der Behauptung, die unendliche Vollkommenheit sei ohne Zweifel möglich. Woher weiss man das? Vielleicht *a priori*? Allein die schlechthinige Vollkommenheit hat ja keine Ursache. Oder aus ihr selbst durch unmittelbare Anschauung? Aber diese erhoffen wir erst. Oder aus ihr selbst durch einfache Erwägung des analogen Begriffes? Indes das eben ist die Frage, ob die Vollkommenheit, wie wir sie erfassen können, mehr als den blossen Schein der Möglichkeit für sich habe, ob sie, indem sie das Dasein heischt, anstatt des höchsten alles Denkbaren nicht die ungeheuerlichste unter allen Chimären sei, da ihr einziges Wesensmerkmal wenigstens virtuell eine Forderung aufs entschiedenste in sich schliesse, die kraft desselben mit jeder Verwirklichung unverträglichen Merkmals ganz und gar nicht erfüllbar wäre. Dem würde also sein, wenn die Vollkommenheit nicht wirklich wäre, und so lange dieser Zweifel nicht anderswoher beseitigt ist, wird man von der Bejahung einer möglichen schlechthinigen Vollkommenheit Umgang nehmen müssen. Dazu ist nach dem Gesagten leicht begreiflich, dass eine sichere unmittelbare Erkenntnis der inhaltlichen Widerspruchslosigkeit des Gottesgedankens gleichbedeutend wäre mit sicherer unmittelbarer Einsicht, dass Gott da sei; eine solche gibt es aber in diesem Leben nicht. Der einzige Weg, Gewissheit zu erlangen, ist *a posteriori*; d. h. aus den Wirkungen der schlechthinigen Vollkommenheit; auf diesem Wege erkennt man aber die Vollkommenheit sofort als wirklich, nicht einfach nur als möglich, es sei denn, dass man einen Umweg einschlagend aus der Wirklichkeit des Geschaffenen zunächst auf seine Möglichkeit und hieraus auf Gottes Möglichkeit schliesse. Damit fällt eigentlich der ontologische Beweis, insofern er ja doch nicht in der letzteren umständlichen Form gedacht ist, denn ein Argument, dessen einer Vordersatz nur durch Nachweis des Schlusssatzes eine genügende Stütze hat, ist nichtig; es ist nicht besser als eine gewöhnliche *petitio principii*.

Bei den Theologen, die betreffs des metaphysischen Gotteswesens anderer Meinung sind, begegnet man des öfteren einem Argumente, das wohl am passendsten in folgende Form gekleidet wird: Was uns noch nicht als existierend vorschwebt, kann uns auch nicht als Grund und Wurzel einer Existenz erscheinen, da aus dem Nichtdaseienden oder Potentiellen niemals ein Dasein oder Akt entstehen kann. Nun ist aber jede Wesenheit, die wir mit Abstandnahme von ihrem Dasein auffassen, für unsere Vorstellung soviel als noch nicht existierend.

Der Einwand ist bestechend, aber unbegründet. Es wird dabei das Einzigartige der unendlichen Wesenheit vollständig übersehen. Eine endliche Wesensvollkommenheit schliesst freilich ihrem Begriffe nach das Dasein weder formell noch virtuell in sich; sie verhält sich zum Dasein wie eine passive oder objektive Potenz. Aber der Begriff der göttlichen Wesenheit, der Begriff der Vollkommenheit selbst und in jeder Hinsicht, kann auch er irgend eine Vollkommenheit in keiner Weise umfassen, kann er sogar etwas passiv oder objektiv Potentielles oder Unvollkommenes bieten? Eine reine Unmöglichkeit. Unvollkommen ist unsere subjektive Vorstellung; dagegen wird die Vollkommenheit einfachhin, auch wie wir sie uns vorstellen, nicht gerade ausdrücklich, d. i. formell, aber doch einschlussweise oder virtuell auf jede Vollkommenheit im einzelnen sich erstrecken; sie wird nach Analogie einer aktiven Potenz oder übervollen Ursache die besonderen Seinsvorzüge, vor allem den des Daseins, vor unserem sinnenden Geistesauge der Reihe nach ergiessen.

Allein auf welche Weise kann das Wesen Gottes sich vom Dasein unterscheiden? Wie schon längst betont wurde, zweifelsohne nicht sachlich; im absoluten Sein Gottes gibt es ja keine reelle Unterscheidung, wie es auch keinen wahren Ursprung gibt; nur die göttlichen Personen sind durch die Beziehungen des Ursprungs von einander wirklich unterschieden. Ferner bleibt auch jene begriffliche Unterscheidung ausgeschlossen, die man die objektive nennt, indem das Wesen Gottes nicht nur sachlich, sondern auch mit Notwendigkeit eins und dasselbe ist mit dem Dasein. Dennoch ist die Distinktion zwischen Wesenheit und Dasein Gottes nicht eine solche begriffliche Unterscheidung, die der sachlichen Grundlage entbehrt, eine blosse *distinctio rationis ratiocinantis*, ohne formelle Verschiedenheit der Begriffe und nur auf der minder oder mehr klaren Auffassung derselben Formalität beruhend, etwa gleich jener, mit der wir die definierte Sache von ihrer Definition, den Menschen von dem *animal*

rationale unterscheiden. Sie ist vielmehr eine formelle Unterscheidung und ebendamit eine *distinctio rationis ratiocinatae*, insofern das Wesen anders von uns aufgefasst und anders definiert wird als das Dasein, und demgemäss ist sie in einer Vollkommenheit des Gegenstandes begründet, die trotz ihrer Einfachheit den uns verschiedenen erscheinenden und, wenigstens wo es sich um rein mögliche Wesen handelt, auch wirklich verschiedenen Werten oder Leistungen des Wesens und der Existenz entspricht; man kann darum die Unterscheidung, inwieweit sie auf den Gegenstand übertragen wird, auch eine virtuelle nennen. Noch weit mehr Grund zu dieser Unterscheidung hätten solche Theologen, die da meinen, auf eine sachliche Distinktion sogar des wirklichen Wesens und des Daseins der Geschöpfe dringen zu müssen. Auch muss es gerechtes Befremden erregen, wenn man sieht, wie die virtuelle Unterscheidung des göttlichen Wesens und Daseins, trotz ihrer Annahme in den Geschöpfen, mit der Bemerkung abgewiesen wird, sie entstehe lediglich aus unserer unvollkommenen Fassungsweise — als ob nicht ebenso jede andere formelle oder virtuelle Unterscheidung, die wir in Gott vornehmen, auf unserer mangelhaften Erkenntnisart beruhen würde. Den fraglichen virtuellen Unterschied bestätigt die Erfahrung. Oder kann man nicht an Gott, an Gottes Wissen und andere Attribute denken und darüber philosophieren, ohne zugleich ausdrücklich sich sein Dasein vorzuführen? Überhaupt drücken ja die das Wesen einer Sache bezeichnenden Nennwörter, beispielshalber Engel, Mensch, oder gar die abstrakten Wörter Engelswesen, Menschheit formell nicht die Wirklichkeit oder auch nur die Möglichkeit des betreffenden Dinges aus. Dasselbe gilt von dem Worte *Deus*, Gott, oder dem in der Übersetzung der Septuaginta für Jahve eingesetzten *Κύριος*, Herr; es gilt auch vom Begriffe des metaphysischen Wesens Gottes, der Vollkommenheit schlechthin. Dieser Begriff schliesst das Dasein nicht formell in sich; noch weniger schliesst er es positiv aus; er abstrahiert davon.

Näherhin ist die Unterscheidung zwischen Gottes Wesenheit und Dasein eine inadäquate; denn obgleich der Begriff der göttlichen Wesenheit das Dasein nicht formell oder ausdrücklich besagt, so lässt sich doch umgekehrt das Dasein Gottes nicht erfassen, ohne zugleich das Wesen oder die Vollkommenheit, welche da ist, wenigstens indirekt mitzubegreifen. Es besteht mithin zwischen Gottes Wesenheit und Dasein ein ähnliches Verhältnis, wie zwischen dem abstrakten oder allgemeinen Sein und seinen Eigenschaften, der Einheit. Wahr-

heit, Gutheit, deren Begriff ja auch den Begriff des Seins wieder aufnimmt und dadurch ihn erweitert oder vielmehr mit Aufzeigung des in ihm Eingeschlossenen entfaltet, dass er das Sein ausdrücklich als in sich ungeteilt oder als dem Intellekte gleichförmig oder als einem andern zukömmlich erfasst. So erscheint das Sein gleichsam als ontologisches Prinzip des Einen, Wahren, Guten, weshalb es auch nicht statthaft ist, definitionsweise das Sein etwa als das, was in sich ungeteilt ist, darzustellen.

Der gleiche Grund verwehrt es uns, das metaphysische Wesen Gottes, welches man nicht im nackten Dasein oder im Dasein formell als solchem finden kann, wenigstens in der daseienden Vollkommenheit zu erblicken. Denn da das Dasein aus dem metaphysischen Gotteswesen, d. i. der Vollkommenheit, sich von selbst ergibt, wäre es offenbar überflüssig, es bei Angabe der Wesenheit eigens zu erwähnen. Wenn aber dies, dann wäre es auch fehlerhaft; die Angabe des Wesens vertritt ja die Stelle einer Definition; eine Definition aber darf nichts Unnötiges enthalten.

Eine ähnliche Beziehung, wie zwischen dem Wesen und dem Dasein Gottes oder dem gewöhnlichen Sein und dessen Eigenschaften, waltet auch zwischen Gottes Wesen und seiner Daseinsfähigkeit oder Möglichkeit, nur mit dem Unterschiede, dass diese andere Distinktion nicht das göttliche Wesen angeht, insofern es göttlich und darum ganz einzigartig das Dasein in sich bergend ist, sondern insofern es überhaupt ein Wesen ist. Jedes Wesen ist ein Daseinsfähiges, Mögliches, als etwas nicht Widersinniges, und jedes Mögliche ist ein Wesen. Gleichwohl kann man eine Wesenheit sich denken, ohne ausdrücklich ihre Möglichkeit sich vorzustellen, wenn man auch nicht umgekehrt das Mögliche als solches fassen kann, ohne ein Wesen, welches möglich ist, mitaufzufassen. Dementsprechend können wir auch Gottes Wesen, die Vollkommenheit, mit rein formeller Abstraktion von ihrer Möglichkeit erfassen; wir können das ebensogut, als wir sie erfassen, ohne uns dabei z. B. der Weisheit zu erinnern, sei es, dass uns ihre Möglichkeit anderswoher feststeht, sei es, dass man daran zweifle; die Unmöglichkeit, etwas irgendwie als Wesen aufzufassen, wird höchstens dann eintreten, wenn man sich durch Einsicht und Urteil davon überzeugt hat, dass es einen Widerspruch in sich schliesse. Auch vom Dasein Gottes wird seine Daseinsfähigkeit oder Möglichkeit sich formell unterscheiden; denn der Umstand, dass in Gott

Wirklichkeit und Möglichkeit zusammenfällt, hebt die Verschiedenheit unserer Begriffe von Dasein und Möglichkeit nicht auf.

Weil Gott in sich ein ganz einfaches Wesen ist, erkennt Gott sich selbst und erkennen ihn die Seligen, die ihn schauen, wie er in sich ist, mit einer einzigen, vollentsprechenden und klaren Auffassung, ohne alle Unterscheidung von einem Ersten und Folgenden. Zugleich aber sehen sie, wie wir, solange wir noch „pilgern ferne von dem Herrn“, in den Stand gesetzt durch die Unendlichkeit des erkennbaren Gegenstandes und genötigt durch die Beschränktheit unserer Erkenntnisweise, verschiedene göttliche Vollkommenheiten begrifflich unterscheiden; und zudem, die Richtigkeit dieser Ausführung vorausgesetzt, ersehen sie, wie wir mit Fug und Recht die Formalität der schlechthinigen Vollkommenheit als jenes metaphysisch Erste in Gott anerkennen, woraus wie aus der tiefsten Quelle Gottes Dasein und Gottes Sosein oder Eigenschaften strömen.

Auch die Attribute Gottes unterscheiden sich von seinem Wesen mit formeller und inadäquater Distinktion, indes nicht alle völlig auf dieselbe Weise wie das Dasein. Wenn nämlich der Begriff der Wesenheit oder schlechthinigen Vollkommenheit formell vom Dasein absieht, so schliesst doch seinerseits das Dasein Gottes oder der Vollkommenheit die Vollkommenheit selbst als daseiend formell in sich, ähnlich wie der Begriff des Einen oder Wahren oder Guten alles das wieder mitbegrift, was wir als allgemeines Sein erfassen. Dasselbe ist zu sagen von den sogenannten Seinsattributen Gottes, der Einheit, oder, man erlaube mir den Ausdruck, dem Einssein, Wahrsein, Gutsein, Substanzsein, Ewigsein usw. Nicht das Gleiche gilt von den sogenannten tätigen Attributen, den Attributen des Erkennens und des Wollens. Indem ich z. B. an die Weisheit schlechthin, die Gerechtigkeit schlechthin denke, stelle ich mir formell nicht zugleich das Schlechthinsein oder die Vollkommenheit schlechtweg wieder vor, sondern nur ein Schlechthinsein oder die Vollkommenheit nach jener einen Richtung hin, die durch das Weisesein, das Gerechthein bezeichnet wird. Hieraus ist ein Wink für die Ordnung zu entnehmen, mit welcher die einzelnen göttlichen Vollkommenheiten aus dem Wesen Gottes folgen. Wohl mag man aus der Vollkommenheit schlechthin jede einzelne Vollkommenheit logisch unmittelbar ableiten, wie man auch aus einem Keime sofort auf die zu erhoffende Frucht schliessen kann, ohne der dazwischenliegenden Wurzel, des Stammes, der Äste zu gedenken. Allein, wollen wir die ontologische Reihen-

folge einhalten, so werden wir auf Gottes Wesen, das Schlechthinsein, die Vollkommenheit, zunächst sein Dasein folgen lassen. Denn alle Formalitäten, welche wir dem Wesen Gottes beilegen, können ihrer Natur nach nur den einen Zweck haben, die im göttlichen Wesen schon beschlossenen Vollkommenheiten einigermassen zu erklären; Erklärungen sind aber zu erwarten vor allem über die Vollkommenheiten des Seins, dann über die des Tätigseins, und unter den Erklärungen der Seinsvollkommenheiten muss wiederum jene obenanstehen, die uns auch ausdrücklich sagt, was in der Wesenheit einschliessweise enthalten war, dass es nämlich nicht nur um ein rein mögliches und darum analoges Sein, sondern um wirkliches und eigentliches Sein, um die wirkliche und eigentliche Vollkommenheit sich handele. So werden wir ja auch, wollen wir uns einen wirklichen Menschen vorstellen, zuerst seine Wesenheit, das *animal rationale*, als daseiend auffassen und dann erst unser Augenmerk auf seine Eigenschaften oder Akte richten. Und in der That, welche göttlichen Attribute wollte man denn früher ansetzen als das Dasein? Liefe man nicht überdies bei anderer Anordnung Gefahr, ob der unabsehbaren Reihe von Attributen, die sich über Gott ersinnen lassen, zu dem wichtigsten, dem Dasein, allzu spät oder gar nicht zu gelangen?

Eine Vollkommenheit ist auch die Aseität, das Durchsichdasein, das selbständige Dasein, unabhängige Dasein, die Selbstwirklichkeit. Sie darf darum Gott nicht fehlen. Der Grund bleibt stets derselbe: Gott ist die Vollkommenheit; die Vollkommenheit ist die Selbstwirklichkeit nicht minder wie die lautere Wirklichkeit. Als eine Umschreibung der Aseität erscheint, im Gegensatz zur Kontingenz oder Zufälligkeit, das Mitnotwendigkeitdasein; Gott, die Vollkommenheit, ist sonach die notwendige Wirklichkeit. Ähnlich ist Gott die Selbstweisheit, Selbstgerechtigkeit, Selbstbarmherzigkeit; jede Eigenschaft muss Gott aus sich, unabhängig von allem fremden Einflusse, zukommen.

Ja, sogar die Art und Weise, wie jedes einzelne Attribut Gott aus sich eigen sei, lässt sich noch mehr erklären. Gott ist seinem metaphysischen Wesen nach und, wegen der Identität mit seinem Wesen, aus sich selbst die Vollkommenheit; also ist er vermöge seines Wesens oder durch sich selbst jede einzelne Vollkommenheit; er ist kraft metaphysischen Wesens und so aus sich die Einfachheit, Weisheit, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit, mit einem Wort, das Sosein. Er ist vor allem andern kraft seines metaphysischen Wesens und so aus

sich selbst die Wirklichkeit, das Dasein, und zwar ist er es notwendig, einmal darum, weil alles das, was eine Wesenheit mit sich bringt, notwendig ist, dann aber auch darum, weil jenes Wesen, welches die Vollkommenheit schlechthin ist, falls sie überhaupt ein Wesen oder etwas Mögliches ist, auch notwendig ist.

Warum ist also Gott da? Weil sein Wesen, die Vollkommenheit selbst, es so verlangt. Eine Vergleichung mit dem Endlichen möge dies noch mehr beleuchten. Eine endliche Vollkommenheit ist nicht etwa deshalb endlich, weil sie auch nicht da sein kann; es wäre dies nur ein logischer Grund, woraus man ihre Abhängigkeit von einem andern und weiterhin ihre allseitige Beschränktheit erkennen mag. Sie kann vielmehr umgekehrt deshalb auch nicht da sein, weil sie wesentlich nur diese oder jene Vollkommenheit oder eine Vollkommenheit in einem endlichen Grade ist. Denn was kraft seines Wesens in der Vollkommenheit beschränkt ist, ist zugleich vervollkommnungsfähig und kann somit auf eine mehr oder minder vollkommene Weise da sein; was aber kraft seines Wesens auf verschiedene Weisen da sein kann, das braucht kraft des Wesens überhaupt nicht da zu sein; denn es kann ja nichts aus sich zur Existenz bestimmt sein, ohne zugleich aus sich zu allem dem bestimmt zu sein, was mit der Existenz untrennbar verbunden ist; derartig verbunden aber ist dieses oder jenes bestimmte Mass von Vollkommenheit, indem etwas Unbestimmtes überhaupt nicht da sein kann. Ebenso erklärt sich jede einzelne Beschränktheit einer Sache aus der Endlichkeit ihres Wesens; diese Endlichkeit wird somit der erste Grund sein, woraus wie *a priori* alle ihre Unvollkommenheiten und darunter auch die Möglichkeit ihres Nichtdaseins und ihre Abhängigkeit fließen. Wie nun aber etwas darum der Wirklichkeit entbehren kann, weil es wesentlich nur diese oder jene Art von Vollkommenheit ist, so wird Gott lautere Wirklichkeit deshalb sein, weil sein Wesen die Vollkommenheit ist.

Allein das göttliche Wesen selbst? Werde ich gefragt, warum der Mensch sprech- und lachvermögend sei, so ist die Antwort: weil er ein *animal rationale* ist, also weder ein vernunftloses Tier, noch ein reiner Geist. Fragt man weiter, warum er ein *animal rationale* ist, nun, so werde ich antworten: weil das eben sein Wesen ist, weil es etwas Widerspruchsloses, in sich Mögliches ist. Stellt man die fernere Frage, warum ein Wesen, wie das *animal rationale*, ein Wesen oder in sich möglich ist, so kann ich erwidern: weil die

physische Wesenheit Gottes, insofern sie eminent die Vollkommenheit des *animal* und formell eminent die Vollkommenheit des *rationale* enthält, durch ein *animal rationale* nachahmlich ist. Drängt man noch mehr mit der Frage, warum die physische Wesenheit Gottes die Vollkommenheiten des *animal rationale* in sich schliesse, so kann ich noch entgegen durch den Hinweis auf das metaphysische Wesen Gottes, das die Vollkommenheit selbst ist. Dann aber werde ich inne halten. Gott ist das Erste; durch seinen allmächtigen Willen ist er die eigentliche Ursache aller endlichen konkreten Existenzen; durch seine physische Wesenheit ist er der eigentliche und erste Grund aller endlichen Wesenheiten. Die Vollkommenheit selbst aber, wie sie von uns erfasst wird, ist als metaphysische Wesenheit das Erste in jenem Ersten, da aus ihr begrifflich alle unendlichen Vollkommenheiten im einzelnen hervorströmen. Können wir uns vor dem, was nach unserer Vorstellung das Allererste sein muss, etwa noch ein anderes denken? Sind wir in der Erkenntnisordnung bis zu den ersten Prinzipien vorgedrungen, so werden wir uns, wenn wir weise sind, zufrieden geben. So hat es auch in der Seinsordnung zu geschehen. Das metaphysisch erste Wesen kann durch ein anderes nicht erklärt werden, weil es das allererste ist. Wohl muss auch es seinen vollhinreichenden Grund haben; aber der Grund kann lediglich es selber sein; es wird darum möglich sein, weil es dieses Wesen ist; bei ihm muss die innere Möglichkeit, welche analog auch den endlichen Wesen zukommt, die es auszeichnende Aussichmöglichkeit oder Selbstmöglichkeit umfassen. Die Vollkommenheit ist ja notwendig auch Selbstvollkommenheit. Sie, die Vollkommenheit, und sie allein wird darum aus sich möglich sein, weil sie in sich möglich, weil sie überhaupt ein Wesen ist.

So spitzt sich denn die ganze Forschung nach dem Grunde des Gottesdaseins schliesslich darauf zu, warum Gott ein Wesen, d. i. warum die Vollkommenheit in sich möglich sei. Und fürwahr, nach obiger Erörterung gilt eins von diesen beiden: Entweder ist die Vollkommenheit etwas in sich Widersinniges und so nur ein Scheinwesen oder sie ist in sich möglich, sie ist wahrhaft ein Wesen und dann ist sie notwendig auch wirklich und bietet uns mithin den vollgenügenden Erklärungsgrund ihres Daseins. Wie kommt es nun, dass der zweite Teil dieser Alternative zutrifft? Warum ist die Vollkommenheit möglich und in Folge dessen irgend etwas möglich? Warum nicht lieber das pure Nichts, so dass nichts wirklich wäre und nichts möglich?

Man unterscheide hier sorgfältig zwei Fragen, deren Verwechslung zu schweren Irrungen führen muss. Dass die Vollkommenheit wirklich und demnach auch möglich sei, erkennen wir mit Sicherheit *a posteriori*, durch die so überzeugenden Gottesbeweise, und da ferner nichts und namentlich nicht das Erste alles andere tragende ohne vollausreichenden Grund sein kann, und doch das Allererste nicht in anderem gründen kann, so erkennen wir ebenso sicher, dass der Grund der Möglichkeit der schlechthinigen Vollkommenheit in ihr selber liegen muss. Von der Frage des Dass verschieden ist die des Wie. Die Antwort und zwar die vollständig befriedigende Antwort auf diese Frage soll uns werden, wir sollen mit aller nur wünschenswerten Klarheit sehen, wie die Vollkommenheit möglich und ihre Nichtmöglichkeit widerspruchsvoll sei, aber dann, wenn wir das göttliche Wesen sehen, wie es in sich ist. Unsere jetzige Unzulänglichkeit darf nicht wundernehmen; im Gegenteil, es wäre zu verwundern, falls dem nicht so wäre. Selbst so Geringfügiges, wie so viele körperliche Erscheinungen, vermögen wir nicht oder nicht mit Deutlichkeit zu erklären, und zwar darum nicht, weil wir das Wesen der Körper, wodurch sie erklärbar sind, in sich nicht erkennen. Und wir sollten vermögend sein, das schlechthin vollkommene Wesen zu erklären, noch ehe wir es sehen, wie es in sich ist? Wir sollten zudem das erklären, was in ihm gleichsam das Tiefste ist, was am weitesten entfernt ist von dem Geschöpflichen, dem wir unsere Begriffe über Gott entnehmen? Alles, was uns hier begegnet, alles ohne Ausnahme, ist diese oder jene einzelne Vollkommenheit — was ist das im Vergleiche mit der Vollkommenheit selbst, mit der „Tiefe des Reichthums“? Wenn du, ein beschränktes Menschenkind, den Unendlichen so vollständig zu erfassen wähnst, so siehe zu, ob das, was du erfassest, der Unendliche ist. Wie der Vollkommene ein Wesen, wie er in sich möglich sei, oder, was dasselbe ist, wie er in sich sei? Nur Torheit könnte die Beantwortung einer solchen Frage von einem Sterblichen verlangen; nur grössere Torheit mag sich vermessen, sie zu geben. Wir müssen uns bescheiden, das Göttliche, in sich „Unsichtbare durch das Geschaffene wahrzunehmen und zu sehen“. Denn „der Selige und einzig Mächtige, der allein Unsterblichkeit besitzt“, „bewohnt“ ja „unnahbares Licht“, so dass ihn „keiner der Menschen gesehen hat, noch auch sehen kann“. Seine Licht- oder erkennbare Seinsfülle ist zu gross und blendend für ein Geistesauge, das selbst noch ausserhalb dieses Lichtes weilt. Aber „in deinem Lichte“, o Herr, so

vertrauen wir eingedenk deiner Güte, gestärkt durch das übernatürliche Licht der Glorie, „werden wir das Licht schauen“!

Das Ergebnis der ganzen Untersuchung ist in Kürze folgendes: In sich betrachtet, ist Gott da und ist durch sich da, weil das Dasein und das Durchsichdasein oder die Selbstwirklichkeit notwendig identisch mit Gottes physischem Wesen ist. Nach unserer Vorstellung, dergemäss wir in Gott mit sachlicher Grundlage etwas Erstes als metaphysische Wesenheit und Quelle alles übrigen unterscheiden, ist Gott da und ist durch sich da, weil er die Vollkommenheit ist, die das Dasein und die Selbstwirklichkeit als virtuell enthalten mit sich bringt. Wie aber, im Unterschiede von dem uns wohlbekannten Dass, die Vollkommenheit ein Wesen oder in sich möglich sei, kann nur der mit Klarheit sehen und erklären, der das allerhöchste Wesen durch unmittelbare Anschauung so sieht, wie es in sich ist.

Zum Schlusse sei gestattet, noch eine wichtige Folgerung zu ziehen. Die Frage nach dem Warum des Daseins Gottes erfordert zufolge dem Gesagten keineswegs die Auskunft, Gott existiere darum, weil er sich selbst hervorbringe, setze, verwirkliche. Vielmehr ist Gott nach unserer zwar nur begrifflichen, aber in der Sache begründeten (virtuellen) Unterscheidungsweise deshalb da, weil er, die Vollkommenheit selbst, keinen inneren Widerspruch enthält, überhaupt ein Wesen ist; er ist notwendig da, weil sein Wesen, die Vollkommenheit, nicht sein kann, ohne tatsächlich da zu sein; er ist aus sich, *a se*, da, weil sein eigenes Wesen, die Vollkommenheit schlechthin, sein Dasein mit sich bringt. Wie eine Teilvollkommenheit von einer genügenden äusseren Ursache ins Dasein versetzt werden kann, weil sie eine Wesenheit, kein Unding ist, so ist Gott, die Fülle der Vollkommenheit, wirklich da, weil diese Vollkommenheit eine Wesenheit, kein Unding ist. Es bedarf das Dasein Gottes zu seiner Erklärung nicht, wie die Existenz einer Teilvollkommenheit, des Herbeiziehens einer Wirkursache. Jede Wirkursache setzt ja die Wesenhaftigkeit und innere Möglichkeit des Hervorzubringenden voraus; schliesse die Welt, gleich dem viereckigen Kreise, einen Widerspruch in sich, so könnte sie von keiner Ursache verwirklicht werden. Demgemäss hätte auch eine Verwirklichung Gottes seine Wesenheit und innere Möglichkeit zur Voraussetzung; ebendadurch hätte sie aber schon Gottes Wirklichkeit zur Voraussetzung, da das mögliche Wesen Gottes, formell die Vollkommenheit, notwendig das Dasein Gottes als nur virtuell unterschieden schon in sich begreift. Wie

aber Gottes Dasein unabhängig ist von einer Wirkursache, so muss auch die richtige Erklärung dieses Daseins unabhängig von jeder Wirkursache gegeben werden. Und in der Tat ist, wie wir sahen, Gottes Dasein mit dem Wesen Gottes, der Vollkommenheit, nicht nur gegeben, sie wird zugleich dadurch erklärt.

Man spricht in der modernen Philosophie von einem kosmologischen Rätsel, welches durch den Hinweis auf das Dasein Gottes, des allmächtigen Schöpfers, nicht gelöst werde, indem so nur ein grösseres, ein theologisches Rätsel an die Stelle des kosmologischen trete. Dieses sogenannte Rätsel erblickt man also nicht so fast in der inneren Möglichkeit, als in dem wirklichen Bestand der Dinge. Würde aus der blossen Möglichkeit der Welt sich ihre Existenz ergeben, so wäre das kosmologische Rätsel, wie es die Neueren meinen, in der Hauptsache gelöst. Nun, gerade nach dieser Seite ist das theologische Rätsel nicht unlösbar; Gottes Dasein erklärt sich, wie gezeigt wurde, hinreichend aus Gottes innerer Möglichkeit. Auch der Ausgangspunkt dieser Lösung, d. h. die Wahrheit, dass Gott, die Vollkommenheit, in sich nicht weniger möglich sei als diese oder jene besondere Vollkommenheit, kann *a posteriori* einleuchtend erwiesen werden. Wenn aber das Warum und Wie dieser Möglichkeit vorläufig für uns dunkel bleibt, so entspricht das, mehr noch als die Rätselhaftigkeit so vieler anderer Dinge, z. B. der Gravitation, unserem jetzigen Erkenntnisstadium, welches vom hl. Petrus (2. Pet. 1, 19) einem nur kümmerlich erleuchteten „finsternen Ort“ verglichen wird, nach dem hl. Paulus (1. Cor. 13, 12) nur ein „rätselhaftes“ Erkennen Gottes zulässt. Etwas Rätselhaftes wird daher schliesslich jedem Erklärungsversuche des Daseins Gottes anhaften. Oder bietet die Annahme, Gott bringe sich selbst hervor, er bringe allein sich selbst hervor, während alles andere Hervorgebrachte von einem andern hervorgebracht sei, des Dunkeln etwa weniger? Im Gegenteil; eine solche Hypothese erscheint nicht bloss dunkel bezüglich der Art und Weise, wie Gott sich hervorbringe; selbst das Dass erweist sich nicht nur als nicht evident, sondern als unhaltbar. Doch davon ist hier nicht zu handeln. Zweck der vorstehenden Untersuchung war lediglich der, auf positive Weise der Forschung nach dem Grunde der göttlichen Existenz zu dienen und ebendadurch zu zeigen, dass man nicht zur Lehre einer Selbstsetzung Gottes zu greifen braucht, um die in neuerer Zeit so oft und nachdrücklich erhobene Frage, warum Gott da sei, mit einer auch das Denken befriedigenden Erklärung zu beantworten.