

letzte Bemerkung verrät, wer gemeint ist. Es ist der Genfer Jean Trembley, der zwar nicht eine Uebersetzung, wohl aber eine auf Lamberts Werk fussende Schrift „Exposé des points fondamentaux de la doctrine des principes de Lambert“ (La Haye 1780) geschrieben hat¹⁷²⁾.

Die hier in Rede stehende Schrift Trembleys, von welcher der Verfasser des Artikels im „Allgemeinen Magazin“ spricht, ist das anonym erschienene Buch *Essai sur les préjugés et principalement de la nature et de l'influence des préjugés philosophiques*, Neufchatel et Genève 1790¹⁷³⁾. Das Werk enthält, wie der Artikelschreiber berichtet (S. 142), „zwei Abhandlungen, welche schon in den Jahren 1783 und 1784 in den besonderen Versammlungen der Berliner Akademie vorgelesen sind“¹⁷⁴⁾. Es heisst weiter: „In der zweiten findet sich eine kurze Behandlung des Kantischen Systems, welche einem leidenschaftlichen Ausfall auf die philosophischen Grundsätze des Herrn Kant ähnlich sieht“. Es folgt alsdann eine auszugsweise Uebersetzung der ersten (144—150) und eine augenscheinlich getreuerere der zweiten Abhandlung (150—160). Ein Blick in die letztere lehrt, dass das obige Urteil über ihren Ton allerdings zu Recht besteht. Von einer sachlichen Darstellung ist keine Rede. Selbst wenn die Schrift in Frankreich Verbreitung gefunden hat, war sie in keiner Weise geeignet, den Franzosen einen Begriff von Kants Philosophie zu vermitteln. Sie beweist nur, dass Kant um jene Zeit in der französischen Schweiz nicht unbekannt gewesen ist.

Das Problem der Aseitität.

Von Prof. Dr. Sawicki in Pelplin u. Pommerellen.

Die Lösung des Rätsels der Welt suchen wir in Gott. Von den Dingen, die über sich hinausweisen, weil sie in sich selbst keine ausreichende Erklärung finden, steigen wir zu jenem Sein auf, das seinen Ursprung nicht mehr einem anderen verdankt, sondern durch sich besteht. Von Gott aus fällt Licht auf das Dasein der Welt. Aber nun sehen wir uns vor die Tatsache gestellt, dass Gott als ens a se für unser Erkennen ein tieferes Geheimnis ist, als die Welt. Gott ist zwar in sich lauter Licht, er trägt in sich die volle Erklärung seines Daseins, aber wir ver-

¹⁷²⁾ Vgl. J. M. Quérard, *La France littéraire* IV (1830) S. 484.

¹⁷³⁾ Vgl. Quérard, a. a. O. IX (1838) S. 545 und A. A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes* II (Paris 1874) S. 262.

¹⁷⁴⁾ In den „Nouveaux mémoires de l'académie royale des sciences et belles-lettres“ Jahrgang 1783 und 1784 (Berlin 1785 und 1786) sowie in den zeitlich benachbarten Bänden konnte ich nichts darüber finden.

mögen diesen Zusammenhang nur in bescheidenem Maße zu durchschauen. Der Begriff der Aseitität, bei dem wir Erklärung suchend stehen bleiben, ist ein wahrer Abgrund der Vernunft, und je mehr wir uns in ihr versenken, um so abgründiger erscheint seine Tiefe. Eben deshalb aber hat es einen so grossen Reiz, ihm nachzugehen.

Wenn wir im folgenden in Anlehnung an die Theologie und Philosophie der Vorzeit kurz darlegen, was sich zur Aufhellung des Problems sagen lässt, so soll das Hauptargument auf eine kritische Wertung des Materials gerichtet sein. Wo die Lösung unzulänglich ist, soll ihre Schranke deutlich werden. Die Grenze der Lösung und das noch verbleibende Problem zu sehen, dient ja ebenfalls der Klarheit.

Wir suchen zunächst das Wesen der Aseitität und dann die aus der Aseitität folgenden Wesenseigenschaften des *ens a se* zu bestimmen.

1. Das Wesen der Aseitität.

Der Begriff des *ens a se* steht im Gegensatz zu dem des *ens ab alio*. Wenn wir Gott als *ens a se* bezeichnen, so wollen wir damit zunächst zum Ausdruck bringen, dass er nicht wie die Geschöpfe sein Dasein einem andern Sein verdankt.

Man hat nicht selten gemeint, in der Begriffsbestimmung der Aseitität bei diesem negativen Moment stehen bleiben zu sollen. Eine positive Bezeichnung des Daseinsgrundes Gottes, sagt man, wolle der Ausdruck *ens a se* nicht sein. Da Gott niemals geworden sei, so liege auch keine Veranlassung vor, bei ihm nach einem Daseinsgrund zu fragen. Denen, die diese Frage dennoch stellen, hält Isenkrahe entgegen: „Gelangt man . . . zu ungewordenen Wesen, so ist es nicht nötig, die Frage: Wie oder woher kommt es, dass dasselbe existiert? zu beantworten, weil diese Frage gar nicht gestellt werden kann. Denn, dass das ungewordene Wesen existiert, ist überhaupt nicht ‚gekommen‘, also heisst es gar nichts zu fragen, wie und woher es gekommen sei“⁴⁾.

Das philosophische Denken kann sich mit einem bloß negativen Begriff der Aseitität nicht zufrieden geben. Sein Leitstern, der Satz vom zureichenden Grunde, besagt, dass nicht nur das Gewordene, sondern alles, was ist, einen zureichenden Grund seines Daseins haben muss. Die Vernunft fragt deshalb auch das Ungewordene nach seinem Daseinsgrund. Das Ungewordene bietet zwar keinen Anlass zu der Frage: Woher ist es gekommen? Wie ist es entstanden? Wohl aber fragen wir mit Recht: Warum ist es? Und weshalb existiert gerade dieses Sein von Ewigkeit her? Die Antwort: „Es existiert, weil es nun einmal existiert“ lässt die Vernunft vor der Tatsache ohne Erklärung stehen und mutet ihr zu, sie einfach als Tatsache hinzunehmen. Wäre Gott ohne Daseinsgrund, so

⁴⁾ Isenkrahe, *Ueber die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises*, Kempten 1915, S. 195.

wäre er, der alles andere Sein begründet und erklärt, selbst ein unlösbares Rätsel, und zwar nicht nur für uns, sondern auch für sich selbst. Dann hätte Kant recht, wenn er sagt, die Aseität sei ein unerträglicher Gedanke und der Gottesbeweis, der zu diesem Begriff führe, setze nur an die Stelle des kosmologischen das unendlich grössere theologische Rätsel. Wie die Vernunft sich in der Erkenntnisordnung bei letzten, nicht weiter ableitbaren Prinzipien nur dann beruhigt, wenn diese durch sich selbst einleuchten und daher eines Beweises nicht mehr bedürfen, so fordert sie in der Seinsordnung, dass das höchste Sein nicht grundlos existiere, sondern sich aus sich selbst erkläre, d. h. seinen ausreichenden Daseinsgrund in sich selbst enthalte.

Der Begriff der Aseität will deshalb nach der gewöhnlichen Auffassung den Daseinsgrund Gottes auch positiv nennen. „Gott ist ens a se“ heißt: Gott hat seinen Daseinsgrund in sich selbst, er ist sein eigener Daseinsgrund.

Man sucht nun auf verschiedenfache Weise zu verdeutlichen, inwiefern und wodurch Gott sein eigener Daseinsgrund ist.

Eine der gebräuchlichsten Formeln lautet: Als ens a se existiert Gott kraft innerer Notwendigkeit. Eine innere oder absolute Notwendigkeit kommt dem zu, dessen Gegenteil einen inneren Widerspruch einschliessen würde. Absolut notwendig gehört deshalb zu einem Sein, was seinen Wesensbegriff ausmacht. Bei den geschaffenen Dingen wird nun die Existenz durch ihren Begriff nicht gefordert. Insofern sind sie alle zufällige (kontingente) Wesen. Bei Gott dagegen ist die Existenz im Begriff eingeschlossen, und sie kann aus diesem nicht ausgeschaltet werden, ohne ihn zu zerstören. So notwendig wie dem Kreise der Mittelpunkt, dem Menschen die Vernunft zukommt, so notwendig kommt Gott die Existenz zu.

Isenkrahe macht dagegen geltend, dass im Begriff des Ungewordenen keineswegs der des Daseins eingeschlossen sei und eine Verneinung der Existenz des Ungewordenen deshalb keinen weiteren Widerspruch enthalte: „Ungewordenes existiert nicht. — Sind in dieser Aussage termini contradictorii erkennbar? — Liegt etwa in der Verneinung des Seins und der Verneinung des Werdens ein Widerspruch zu Tage? — Mir ist keiner erkennbar. A ist nicht geworden und existiert auch nicht; wo sind die termini contradictorii?“¹⁾ Das ist durchaus richtig gesehen. Uebersehen aber ist, dass die Daseinsnotwendigkeit nicht dem Ungewordenen als solchem, sondern als ens a se zugeschrieben wird. Der Gedanke ist dieser: Bei dem ens a se liegt der Daseinsgrund im eigenen Wesen; was aber zum Wesen eines Dinges gehört, kommt ihm mit innerer Notwendigkeit zu und kann aus seinem Begriff nicht ausgeschaltet werden, ohne einen Widerspruch in denselben hineinzutragen.

¹⁾ A. a. O. S. 207.

Damit werden wir zu einer zweiten Formel geführt, die ebenfalls das positive Moment der Aseitität zu umschreiben sucht. Sie lautet: Das ens a se existiert in kraft seiner Wesenheit. Seine Existenz ist durch seine Wesenheit selbst gefordert und begründet.

Hier liegt der Einwand nahe: Wie kann die Wesenheit ihr eigenes Dasein fordern und begründen? Musste sie, um dies zu können, nicht bereits tätig sein, bevor sie existiert? Auf diese Frage antwortet Gutberlet, indem er den Sinn der „Forderung“ näher erklärt: „Fragt man, welche Wesenheit des ens a se die Existenz verlange, die ideale oder die reale, so antworten wir im Sinne der Frage: keine von beiden; die ideale nicht, denn sie ist nicht und kann also nichts verlangen, die reale nicht, denn sie hat die Existenz schon. Vielmehr muss man sagen: der realen Wesenheit kommt so notwendig die Existenz zu, wie sie jedes ihrer Konstitutive hat, sie gehört so zu ihrem Begriff, wie etwa das Rundsein zum Begriff des Kreises¹⁾“.

Einen eigenartigen Einwand gegen diese Erklärung der Aseitität erhebt Isenkrahe. Da er in der katholischen Theologie und Philosophie die Anschauung ausgesprochen findet, dass in Gott Wesenheit und Dasein identisch seien, dass Gott also das Dasein nicht bloß besitze, sondern sein eigenes Dasein sei, so argumentiert er: „Welches Ergebnis kommt hiernach bei Anwendung der Substitutionsmethode heraus? Nichts anderes als der einfache Satz: Der Grund für das Dasein Gottes ist Gottes Dasein. Da haben wir die ganze Belehrung, die man über das Weshalb deshalb gewinnt, wenn man den Grund des Gewordenen durch die Benennung ‚Wesenheit‘ gekennzeichnet findet und sich dann über die Bedeutung dieses Wortes erkundigt“²⁾.

Das ist ein billiger Spott, der seinen Grund aber nur in einem ungenügenden Verständnis der theologischen Anschauung hat. Wegen seiner metaphysischen Einfachheit enthält das Wesen Gottes allerdings keine sachlichen (realen) Unterschiede. Alle Eigenschaften und selbst die Tätigkeiten Gottes sind sachlich mit seiner Wesenheit identisch. Unser Denken aber unterscheidet in Gott Wesen, Existenz, Vollkommenheiten, Tätigkeiten, und wir müssen dies tun, weil wir das einfache, aber unendlich inhaltsreiche Sein Gottes nur in einer Vielheit von Begriffen erfassen können. Wenn wir nun der Erklärung Gottes verschiedene Begriffe zu Grunde legen, dann dürfen wir in der Erklärung nicht unter Berufung auf das Fehlen jedes realen Unterschiedes in Gott die Begriffe einfach mit einander vertauschen, sollen sich nicht unhaltbare Resultate ergeben. Man könnte sonst z. B. die belohnende und die strafende Gerechtigkeit Gottes einander gleichsetzen und die ewige Verdammnis auf jene, die ewige Seligkeit auf diese zurückführen. Die Substitutionsmethode ist in der Gotteslehre viel

¹⁾ Gutberlet, Theodicee³, S. 27.

²⁾ Isenkrahe a. a. O. S. 180.

vorsichtiger anzuwenden, als dies Isenkrahe tut. Wenn wir demnach in Gott Wesenheit und Dasein gleichsetzen, so ist damit nicht gesagt, dass auch die beiden Begriffe zusammenfallen. Das Dasein, das in Gott mit der Wesenheit identisch ist, enthält unendlich mehr, als unser Begriff von ihm besagt. Könnten wir es völlig begreifen, so würden wir verstehen, dass er sich selbst erklärt. Unserem Begriffe nach ist das Wesen Gottes von seinem Dasein verschieden, es enthält Merkmale, die in diesem nicht gegeben sind. Es ist daher kein einfacher Zirkel, wenn das Dasein Gottes aus seinem Wesen erklärt wird.

Suchen wir nun im Wesen Gottes den Erklärungsgrund für sein Dasein, so müssen wir uns fragen, was unter dem Wesen Gottes zu verstehen, wie es zu definieren ist. Die metaphysische Wesenheit Gottes, die im Gottesbegriff zum Ausdruck kommen soll, wird von den Theologen bekanntlich nicht in derselben Weise bestimmt. Die gewöhnliche Definition sagt, die metaphysische Wesenheit Gottes, d. i. das, was uns als Quellgrund der ganzen Wesensvollkommenheit Gottes erscheint und ihn am meisten von allen andern Wesen unterscheidet, sei die Aseität. Gehen wir von dieser Wesensbestimmung aus, so ergibt sich allerdings ein Zirkel, wenn wir hieraus das Dasein Gottes erklären wollen. Besteht die Wesenheit in der Aseität, so bedeutet der Satz: „Gott existiert durch sein Wesen“ so viel wie: „Er existiert durch das Durchsichsein“. Die Aseität wird durch die Aseität erklärt. Fruchtbarer für unsern Zweck ist eine andere, von der obengenannten vielfach nicht unterschiedene Wesensbestimmung. Sie besagt: Gott ist das reine Sein, das Sein schlechthin und als solches die reinste lauterste Wirklichkeit und Seinsfülle. Hier vermag eine weitere Erklärung der Aseität anzuknüpfen.

Wir müssen nun allerdings bekennen, dass wir auch von hier aus die innere Seinsnotwendigkeit Gottes nicht zu durchschauen vermögen. Wir sehen wohl ein, dass ein Sein, in dessen Wesen das Dasein begründet ist, nicht nichtexistieren kann. Aber den inneren Zusammenhang, wie das Wesen in Gott das Dasein begründet, vermögen wir nicht zu durchdringen. Die Wesensbestimmtheit, die wir in Gott erkennen, fordert das Dasein nicht mit solcher Notwendigkeit, dass ein innerer Widerspruch herauskäme, wenn wir ein Sein mit dieser Wesensbeschaffenheit als nicht existierend denken wollten. Der ontologische Beweis, der vom bloßen Begriff Gottes auf sein Dasein schliessen will, ist ein Fehlschluss. Gott ist seinem Begriffe nach die lauterste Seinsfülle. Es widerspricht keinem Denkgesetz, dieses lauterste Sein als nicht existierend zu denken. Wenn wir sein Wesen vollkommen durchschauten, würden wir wohl erkennen, dass es mit innerer Notwendigkeit existiert. So schaut Gott sich selbst. Für uns aber bleibt das Dasein Gottes eine Tatsache, die wir als solche hinnehmen müssen, ohne ihre innere Notwendigkeit aufweisen zu können. Nicht in sich, sondern nur als Voraussetzung der Welt erscheint es uns notwendig.

Ein schlechthin dunkles Rätsel indessen ist die Existenz Gottes für uns doch nicht. In etwa erkennen wir hier immerhin einen Zusammenhang zwischen Wesen und Dasein und damit den inneren Grund, weshalb gerade Gott von Ewigkeit her existiert, ohne einer äusseren Ursache sein Dasein zu verdanken. Gott hat das höchste Anrecht auf das Dasein, weil er das vollkommenste Sein, weil er die Fülle des Seins ist. Schell betont in diesem Zusammenhang besonders, dass Gott die absolute Wahrheit und Vollkommenheit ist. Wenn nun das Wahre und das Gute in erster Linie ein Existenzrecht hat, so kommt Gott als der wesenhaften Wahrheit und Güte das höchste Daseinsrecht zu. Und wenn irgendein Wesen die Kraft hat, durch sich selbst zu existieren, so kann dies wiederum nur das vollkommenste Wesen sein. Aus diesen Erwägungen erhellt zwar noch nicht die innere Notwendigkeit des Daseins Gottes, aber es fällt doch ein bedeutsames Licht auf Gottes Daseinsgrund.

Die Forschung sucht noch tiefer in das Wesen der Aseitität einzudringen. In der uns umgebenden Welt wird ein Sein zum Daseinsgrund eines anderen, indem es dessen Dasein durch eine Tätigkeit begründet. Von Gott haben wir bisher gesagt, er sei sein eigener Daseinsgrund, insofern seine Existenz durch sein Wesen gefordert werde. Dürfen wir nun einen Schritt weiter gehen und die Aseitität so denken, dass Gott sein eigenes Dasein ebenfalls durch einen Akt begründet? Erst wenn dies der Fall ist, scheint Gott sein Dasein wirklich sich selbst zu danken, während er es sonst als etwas Gegebenes, wenn auch als etwas notwendig zu seinem Wesen Gehörendes, vorfindet.

Schell ist bekanntlich mit grosser Entschiedenheit für eine solche Deutung der Aseitität eingetreten. Er spricht anfangs sogar von einer förmlichen „Selbstverwirklichung“ und „Selbstverursachung“ Gottes. Diese Ausdrücke legen den Gedanken nahe, dass es sich bei der Selbstbegründung Gottes um eine Entwicklung vom Nichtsein zum Dasein und um ein Sichselbsthervorbringen aus Nichts handle. Eine solche Möglichkeit ist naturgemäß ausgeschlossen, da nichts sich selbst erschaffen kann. Gott entsteht nicht, sondern er besteht von Ewigkeit durch sich selbst. Das ist auch die Auffassung Schells, der später, um ein Missverständnis auszuschließen, nur noch die Ausdrücke „Selbstwirklichkeit“ und „Selbstursprünglichkeit“ Gottes gebraucht. Aber daran hält Schell fest, dass man sagen müsse, Gott bestehe von Ewigkeit her durch einen eigenen immanenten Akt. Sein und Tätigkeit seien gleich ewig in Gott, aber die Tätigkeit sei der tragende Grund des Seins: „Nichts kann von selbst entstehen, d. h. sich aus dem Nichtsein zum Sein hervorbringen. Wohl aber kann und muss der Urgrund durch den eigenen immanenten Akt, durch dessen Kraft und Bestimmung als ewig bestehend gedacht werden“¹⁾. Den Akt selbst umschreibt Schell in folgender Weise:

¹⁾ Religion und Offenbarung³ S. 459.

es ist ein Denk- und Willensakt; Gott denkt sich selbst als die absolute Wahrheit, er will sich selbst als die absolute Vollkommenheit, und dadurch ist er.

Man hat die Idee Schells, besonders in ihrer ersten mißverständlichen Fassung, nachdrücklich bekämpft. Aber es hat sich gezeigt, dass der geläuterte Grundgedanke auch der Theologie der Vorzeit nicht fremd ist. In einem Nachtrag zur zweiten Folge seiner „Theologischen Zeitfragen“ bemerkt Chr. Pesch: „Die Gottheit hat wirklich ihren ganzen Grund in einem eigenen immanenten Akte. Welcher Theologe hat das je geleugnet?“ Gottes Wesen ist ja durch und durch Tätigkeit. Existiert Gott also in kraft seiner Wesenheit, so besteht er gewiss durch seine Tätigkeit. Es liegt allerdings nahe einzuwenden: Wie kann ein Wesen durch seine Tätigkeit sein Dasein begründen, da die Tätigkeit das Dasein doch bereits voraussetzt? Dieser Einwand wäre durchschlagend, wenn es sich um eine Selbsthervorbringung aus nichts handelte. In Gott aber sind Sein und Tätigkeit gleich ewig und wesenhaft eins. „Ein Widerspruch besteht nur dann, wenn dabei das göttliche Denken und Wollen ohne Wesen und Sein gedacht wird. Nun ist gerade die Welterhabenheit Gottes darin ausgedrückt, dass bei ihm die Lebensbetätigung, d. h. Denken und Wollen, nicht wie bei uns als ein Akzidenz oder actus secundus nachträglich und infolge von äußerer Einwirkung zum Wesen und Dasein hinzukommt; es ist vielmehr wesenhaftes Denken und Wollen oder actus purus; das Wesen und Dasein besteht selber im ewigen Denken und Wollen. Denken und Wollen sind die eigene Form und Kraft des vollkommensten Wesens und Daseins“¹⁾, A. Seitz kennzeichnet den Gedanken mit den Worten: „Der Satz: Gott gründet ewig in sich selbst durch die Tatkraft seines absoluten Denkens und Wollens, worin sein Wesen und dessen Betätigung als reinste Wirklichkeit gleich Wirksamkeit aufgeht, heisst nicht: Er denkt und will sich, noch bevor er wirklich ist, sondern: die göttliche Urwirklichkeit verfügt als solche, als von Ewigkeit her bestehende Wirklichkeit, welcher keine bloße Möglichkeit vorausgeht, über zwei Grundkräfte ihres absoluten Geisteswesens, vermöge deren sie eben dieses in seinem ewigen Bestehen vollständig zu durchdringen und zu beherrschen und dadurch innerlichst zu begründen vermag“²⁾.

Ist nun das Problem endgiltig gelöst, wenn wir einen solchen Akt der Selbstbegründung in Gott annehmen? In der geschaffenen Welt setzt jedes Sein eine begründende Tätigkeit, jede Tätigkeit aber wieder ein Sein als Träger voraus. So kommt unser Forschen, das die erste Ursache sucht, dort nie zum Abschluss. Aus diesem Grunde konnte Kant mit einem gewissen Recht sagen, es liege eine Antinomie in der menschlichen Vernunft:

¹⁾ A. a. O. S. 460.

²⁾ Phil. Jahrbuch 1917 S. 276.

einerseits fordere sie den Abschluss der Kausalreihe durch eine erste unbedingte Ursache, andererseits fordere sie für jede Ursache eine weitere Ursache. Da nun unser begriffliches Denken in Gott ebenfalls Sein und Tätigkeit unterscheidet, vermag es auch dort keinen vollen Ruhepunkt zu finden. Führen wir das Sein Gottes auf einen begründenden Akt zurück, so erhebt sich wieder die Frage nach dem Sein, in dem der Akt wurzelt u. s. f. Ein Abschluss ergibt sich nur durch die Erkenntnis, dass in Gott Sein und Tätigkeit wesentlich eins sind und auf diese Weise die Kausalreihe rekurrent wird. Wie es möglich ist, dass das göttliche Sein lautere Tätigkeit ist, bleibt uns ein Geheimnis.

2. Die Wesenseigentümlichkeiten des ens a se.

Das ens a se ist vor dem ens ab alio durch bestimmte Wesenseigenschaften ausgezeichnet. Für den kosmologischen Gottesbeweis ist es von entscheidender Bedeutung, diese Eigenschaften festzustellen. Der Beweis will nicht nur dartun, dass es ein ens a se gibt, er will auch zeigen, dass die Welt dieses ens a se nicht ist. Zu diesem Zwecke ist es notwendig festzustellen, welche Wesenseigenschaften das ens a se hat und ob diese Eigenschaften der Welt zukommen oder nicht.

Leicht ersichtlich ist, dass das ens a se ewig und ungeworden sein muss. Nichts kann sich selbst aus dem Nichts hervorbringen, es müsste denn wirken können, bevor es existiert. Schwieriger ist es, den Beweis zu erbringen, dass der Welt diese Wesenseigenschaft des ens a se fehlt. Die Erfahrung zeigt uns zwar ein Werden und Vergehen der einzelnen Welt Dinge, aber nicht des Weltganzen. Die Grundbestandteile der materiellen Welt, Stoff und Energie, bleiben vielmehr, soweit die Erfahrung reicht, unverändert. Der kosmologische Beweis kann sich deshalb nicht darauf berufen, sondern er will gerade den Schluss erhärten, dass die Welt auch als Ganzes ein gewordenes Sein ist.

Da das ens a se kraft seiner Wesenheit existiert, so besteht bei ihm ferner ein unlösbarer Zusammenhang zwischen Wesen und Dasein. Da sein Dasein infolgedessen in seinen Begriff eingeschlossen ist, so existiert es mit innerer Notwendigkeit. Das ist bereits bei der Erörterung des Wesens der Aseität gesagt worden. Den geschöpflichen Dingen fehlt diese Seinsnotwendigkeit offenbar, sie sind ein zufälliges (kontingentes) Sein. Man könnte allerdings einwenden, dass wir auch in Gott einen notwendigen inneren Zusammenhang zwischen Wesen und Dasein nicht zu erkennen vermögen. Fehlt also vielleicht der Zusammenhang in Gott ebenfalls? Oder wenn er trotzdem in Gott existiert, könnte er nicht auch in der Welt enthalten sein, ohne dass wir ihn durchschauen? Es besteht hier aber doch zwischen Gott und Welt ein wesentlicher Unterschied. Die Welt Dinge sind uns in der Erfahrung gegeben, wir sehen deutlich, dass ihnen die Seinsnotwendigkeit fehlt, und wir können ihren Begriff nicht nachträglich ändern, um die mangelnde Vollkommenheit hinzuzufügen. Von Gott da-

gegen als ens a se ist aus äußeren Gründen gewiss, dass in ihm jener Zusammenhang besteht, und es ist unsere Aufgabe, seinen Begriff so zu bestimmen, dass der Zusammenhang erkennbar wird. Wenn unser Gottesbegriff diese Aufgabe nur ungenügend erfüllt, so bedeutet dies eine Schwäche unserer Erkenntnis, es besagt aber nicht, dass der Zusammenhang vielleicht auch in Wirklichkeit fehlt.

Eine weitere Behauptung geht dahin, dass das ens a se von unendlicher Vollkommenheit sein müsse. Die Behauptung ist zutreffend, die Beweise jedoch, die dafür vorgebracht werden, bedürfen der Nachprüfung. In der Regel betrachtet man die Aseität als Quellgrund der unendlichen Vollkommenheit und sucht daher diese aus jener herzuleiten. Das dürfte nicht haltbar sein. Die Aseität verbürgt zwar die unendliche Vollkommenheit, aber sie begründet dieselbe nicht, sondern hat in ihr selbst ihren Grund. Nicht weil das höchste Wesen aus sich ist, ist es unendlich, sondern weil es unendlich vollkommen ist, vermag es durch sich zu existieren. Die entgegengesetzte Ansicht ist zwar Gemeingut der scholastischen Philosophie und kann sich insbesondere auf die Autorität des hl. Thomas stützen, aber ihre innere Begründung entspricht nicht ihrem äußeren Ansehen.

Daraus, dass Gott durch seine Wesenheit existiert, folgert Thomas zunächst, dass in Gott Wesen und Dasein zusammenfallen. Infolgedessen, sagt er, hat Gott nicht bloß das Sein, sondern er ist das Sein selbst, er ist das reine, wesenhafte Sein, und als solches ist er die ganze, uneingeschränkte, unendliche Fülle des Seins: „Gott ist das in sich subsistierende Sein. Deshalb muss er die ganze Vollkommenheit des Seins in sich enthalten. Wenn z. B. etwas Warmes nicht die ganze Vollkommenheit des Warmen in sich vereinigt, so kommt dies daher, dass die Wärme nicht ihrem ganzen Begriff nach in ihm verwirklicht ist. Wenn es aber eine wesenhafte, in sich subsistierende Wärme gäbe, so könnte ihr nichts von der Vollkommenheit der Wärme fehlen. Da nun Gott das wesenhafte Sein selbst ist, so kann ihm nichts von der Vollkommenheit des Seins fehlen. Zur Vollkommenheit des Seins gehören aber alle Vollkommenheiten“. (S. Th. I qu. 4 a. 2.)

Prüfen wir, ob sich dieser Schluss aus der Aseität ergibt.

Wir fragen zunächst, ob das, was wesenhaft und seinem ganzen Wesen nach Sein ist, deshalb schon das Sein schlechthin ist, in dem sich der Begriff des Seins restlos verwirklicht. Wenn im ens a se Wesen und Dasein eins sind, wenn es also wie Thomas sagt, sein eigenes Sein ist (est suum esse), so ist es zunächst eben nur sein eigenes Sein und nicht das Sein schlechthin. Will man das letztere ebenfalls behaupten, so bedarf diese Behauptung eines besonderen Beweises.

Der Schluss folgert sodann weiter, dass das ens a se als Sein schlechthin die ganze Seinsfülle und damit alle Vollkommenheit enthalte. Hier

scheint ein Fehlschluss vorzuliegen, der durch die zweifache Bedeutung des Wortes „Sein“ vermittelt ist. Das Wort „Sein“ bezeichnet einerseits das, was ist oder existiert. Das Sein in diesem Sinne hat Vollkommenheitsstufen, und sein Begriff ist so umfassend, dass das Sein schlechthin tatsächlich alle Vollkommenheit in sich schliesst. Sodann versteht man unter Sein aber auch das Dasein oder die Existenz, und diese Bedeutung liegt zunächst zugrunde, wenn vom *ens a se* gesagt wird, es sei sein eigenes und wesenhaftes Sein. Das Sein in diesem Sinne hat an sich keine Grad- und Vollkommenheitsstufen. Etwas existiert oder es existiert nicht, es hat nicht mehr oder weniger Existenz, und ein Sandkorn existiert ebenso wirklich wie das vollkommene Geschöpf. Wenn man sagt, eine Existenz sei vollkommener als die andere, so meint man damit, dass sich in jener ein vollkommeneres Wesen auswirke als in dieser. Und wenn man sagt, ein Wesen enthalte mehr Wirklichkeit als ein anderes, so meint man, dass in ihm mehr Vollkommenheit wirklich geworden ist. Das Dasein, die Existenz selbst, bedeutet immer dasselbe und schliesst eine Steigerung aus. Der Schluss des hl. Thomas ist nun anscheinend dadurch vermittelt, dass die beiden Bedeutungen des Wortes „Sein“ nicht streng geschieden werden, sondern ineinanderspielen. Wenn es heisst, Gott sei sein eigenes Sein, so ist Sein hier zunächst soviel wie Dasein. Dann aber spielt die zweite Bedeutung hinein. Daher werden im Sein Gradstufen unterschieden, und es wird das Sein schlechthin jenem Sein gleichgesetzt, das seinem Begriffe nach alle Vollkommenheit einschließt, oder es wird so argumentiert, als ob in dem Dasein als solchen auch das ganze Sein in der zweiten Bedeutung des Wortes verwirklicht sein müsste.

Ein anderes Argument des hl. Thomas lautet: Das Sein selbst als solches ist etwas Unendliches, da unendlich viele Dinge auf unendlich verschiedene Weise an ihm teilnehmen können. Wenn deshalb ein Sein endlich ist, so hat dies seinen Grund darin, dass es durch irgendetwas anderes beschränkt wird, und zwar entweder dadurch, dass seine Ursache nur Endliches zu verwirklichen vermag, oder dadurch, dass das Subjekt, das es aufnimmt, nur ein endliches Fassungsvermögen hat. Das *ens a se* hat nun weder eine äußere Ursache noch ein von seinem Sein verschiedenes Subjekt, da es ja durch sich selbst ist und Wesen und Sein in ihm identisch sind. Also kann es nur unendlich sein (S. c. g. I, 43).

Die Voraussetzung, dass das Sein als solches unendlich sei, trifft für das Sein als Dasein nicht zu. Wenn unendlich viele Dinge existieren können, so beweist dies noch nicht, dass die Existenz in sich etwas Unendliches ist, es bedeutet nur, dass die Existenz unendlich oft verwirklicht werden kann. Wollte man in der Existenz als solcher deswegen etwas Unendliches sehen, so könnte man mit demselben Recht die menschliche und jede andere geschöpfliche Natur, die sich ebenfalls beliebig oft vielfältigen lässt, als etwas in sich Unendliches bezeichnen. Selbst wenn

aber das Sein als solches unendlich wäre, so ergäbe sich daraus noch nicht die Folge, dass jedes Sein unendlich ist, falls es nicht von außen her beschränkt wird. Das einzelne Sein ist ja nicht das Sein schlechthin. Es genügt daher zur Erklärung der Unendlichkeit des ens a se nicht, dass in ihm eine Beschränkung des Seins von außen her fehlt. Die unendliche Vollkommenheit setzt einen unendlich machtvollen positiven Daseinsgrund voraus. Ob aber das Wesen des ens a se, in dem dieses seinen Daseinsgrund hat, unendlich ist, das eben steht ja in Frage.

Die Versuche, die unendliche Vollkommenheit Gottes aus der Aseität als ihrem Quellgrund herzuleiten, können nicht zum Ziele führen, weil nicht die Unendlichkeit aus der Aseität, sondern diese aus jener entspringt. Es ist also zu schließen: Das ens a se muss unendlich vollkommen gedacht werden, weil nur das unendlich vollkommene Wesen durch sich selbst zu sein vermag.

Die christliche Philosophie hat den Beweis auch in dieser Form geführt, und sie hat ihn mit guten Gründen geführt. Allerdings reicht, wie wir bereits betont haben, unsere Einsicht nicht soweit, um den notwendigen Zusammenhang zwischen Wesen und Dasein im unendlichen Wesen zu durchschauen. Wir erkennen nicht, aus welchem inneren Grunde das Dasein hier durch das Wesen unbedingt gefordert wird, wir erkennen nur, dass das unendlich Vollkommene das höchste Anrecht auf das Dasein hat. Aus äußeren Gründen aber ist gewiss, dass nur das unendliche Wesen als ens a se in Betracht kommen kann. Wenn schon die endliche Vollkommenheit den genügenden Daseinsgrund in sich hätte und mit innerer Notwendigkeit existierte, so müssten alle erdenkbaren Wesen existieren, oder wenn ein bestimmter Grad der Vollkommenheit dazu genügte, so müssten alle erdenkbaren Wesen von dieser Vollkommenheit existieren. Das aber ist nicht der Fall. Oder anders gewendet: Wenn ein endliches Wesen durch sich existierte, so würde die Vernunft fragen, weshalb denn nur dieses und nicht alles andere Sein von derselben oder von größerer Vollkommenheit existiert. Es wäre der reine Zufall, dass gerade dieses Wesen durch sich existiert. Wenn also ein Sein durch sich besteht, so kann es nur das unendliche sein.

Eine weitere Eigenschaft des ens a se ist die absolute Einfachheit.

Gäbe es im ens a se irgendeine Zusammensetzung, so würde die Verbindung der Teile in ihm eine Erklärung verlangen. Das ens a se selbst könnte die Ursache dieser Verbindung nicht sein, da es ja erst durch die Vereinigung der Teile begründet wurde. Die Ursache könnte nur in der Einwirkung eines anderen Wesens oder in den Teilen des ens a se liegen, die durch ihre Naturanlage zur Vereinigung geführt werden. In beiden Fällen wäre das ens a se nicht mehr durch sich, sondern von einem anderen Sein abhängig.

Die Einfachheit wird auch durch die unendliche Vollkommenheit des ens a se gefordert. Wäre das ens a se zusammengesetzt, so bestände es aus Teilen, die sich gegenseitig bestimmen, die also einer Ergänzung bedürftig oder doch fähig sind. Was aber aus unvollkommenen Teilen besteht, kann nicht absolut vollkommen sein.

Als letzte Grundeigenschaft des ens a se sei die Unveränderlichkeit genannt. Das ens a se ist unveränderlich, es ist von vornherein in sich vollendet und über jede Entwicklungsmöglichkeit hinausgehoben. Wir dürfen Gott nicht, wie dies der Entwicklungspantheismus tut, als ein Wesen denken, das sich im Weltprozeß erst zur absoluten Vollkommenheit emporarbeitet. Am Anfang der Dinge steht, wie schon Aristoteles gesehen hat, nicht eine Potenz, die erst aktualisiert werden soll, sondern die reine Aktualität, und die Welt dient nicht der Entwicklung Gottes, sondern sie entspringt aus der Ueberfülle seiner Vollkommenheit.

Es läßt sich zeigen, dass die Unveränderlichkeit notwendig mit der Aseität gegeben ist. Die philosophia perennis gibt eine ganze Reihe Beweise dafür. Man glaubt, die Unveränderlichkeit unmittelbar aus der Aseität herleiten zu können. Bei näherer Prüfung zeigt sich indessen, dass der Zusammenhang doch nicht so unmittelbar ist, und den Beweisen, die einen solchen unmittelbaren Zusammenhang zu erhärten suchen, obwohl sie eine fast klassische Bedeutung erlangt haben, die Stringenz fehlt. Es ist allerdings nicht leicht, hier zu einem endgiltigen Urteil zu kommen, aber es wird immerhin der Klärung dienen, wenn die kritischen Bedenken, die bei der längere Zeit fortgesetzten Vertiefung in das Problem nicht haben weichen wollen, vorgetragen werden.

Der bekannteste, auf Aristoteles zurückgehende Beweis stützt sich auf den Satz: *quidquid movetur, ab alio movetur*; was sich bewegt oder, allgemein gesagt, was sich verändert, verändert sich unter äußerem Einfluss. Nichts also, heisst es, bewegt oder verändert sich völlig aus sich selbst. Am wenigsten vermag etwas sich ganz aus eigener Kraft aufwärts zu entwickeln. Es gibt zwar, fügt Aristoteles ergänzend hinzu, eine Art Selbstbewegung, aber sie kann nicht in der Weise geschehen, dass das Ganze sich selbst bewegt, sondern nur in der Form, dass ein Teil in ihm den anderen bewegt. So bewegt im Menschen die Seele den Körper. Neuere Autoren tragen der Selbstbewegung in der Weise Rechnung, dass sie sagen, ein Ding könne sich zwar selbst bewegen, aber es könne niemals volle oder adäquate Ursache der eigenen Bewegung sein, sondern die Selbstbewegung erfolge immer unter fremdem Einfluss¹⁾. Nun kommt, so schließt man weiter, bei einem ens a se ein äußerer Einfluss nicht in Betracht, da es völlig von innen heraus bestimmt ist. Infolge seiner Einfachheit hat es auch keine Teile. Infolgedessen ist bei ihm eine Bewegung oder Veränderung unmöglich.

¹⁾ Vgl. z. M. Lehmen, *Lehrbuch der Philosophie*, III² S. 45 f.

Wir fragen zunächst: Schließt das *ens a se* seinem Begriffe nach jeden fremden Einfluss aus? Die Aseität besagt, dass das *ens a se* sein eigener Daseinsgrund und auch in seiner Wesensart durch sich völlig bestimmt ist. Ist damit ausgeschlossen, dass das in sich begründete *ens a se* nachträglich gewisse Einwirkungen von außen aufnimmt? Dies ist nur dann der Fall, wenn es ein einziges *ens a se* gibt und alle übrigen Dinge aus ihm ihren Ursprung herleiten, oder wenn der Begriff des *ens a se* so gefaßt wird, dass es nicht bloß in seinem ursprünglichen Sein, sondern auch in seiner Betätigung durch sich allein bestimmt gedacht wird. Unmittelbar aus der Aseität, wie sie im allgemeinen gefaßt wird, ergibt sich nicht, dass das *ens a se* jedem fremden Einfluß verschlossen ist. Es wäre vorher zu zeigen, dass nur ein einziges *ens a se* existiert und dieses der Urgrund aller Dinge ist.

Einer besonderen Prüfung bedarf der fast zu einem Axiom und seit Aristoteles zur Grundlage eines Gottesbeweises gewordene Satz *quidquid movetur, ab alio movetur*. Suarez hat ihn bekanntlich angezweifelt (Disp. m. disp. 29 sectio 1), und je mehr man seiner Tragweite und seiner Begründung nachgeht, umso mehr erscheint der Zweifel an seiner ausnahmslosen Geltung berechtigt.

Aristoteles stützt den Satz auf folgende Erwägung: Jede Veränderung ist der Uebergang von einer Potenz zu einem Akt. Was bis dahin nur möglich war, wird durch die Veränderung wirklich. Nun kann eine Potenz nicht von selbst zum Akt übergehen. Die Aktualisierung setzt außer der Potenz eine bewegende Ursache voraus, und zwar kann die Potenz nur durch ein gleichgeartetes aktuelles Sein aktualisiert werden. Wärme wird erzeugt durch Wärme, der Ungebildete wird gebildet durch den Unterricht eines Gebildeten. Da aber nichts in bezug auf dasselbe Potenz und Akt zugleich sein kann, so kann nichts sich selbst bewegen oder verändern.

Suarez wendet hier mit Recht ein, das gelte wohl von einer rein passiven, nicht aber von einer aktiven Potenz. Eine bloß passive Möglichkeit kann sich nicht von selbst verwirklichen. Ein Marmorblock ist der Möglichkeit nach eine Statue, weil sie aus ihm geformt werden kann, er wird aber nie von selbst zur Statue. Anders ist es mit einer aktiven Potenz oder lebendigen Kraft. Es liegt im Wesen der Kraft, sich betätigen zu können, sie ist ja nicht etwas rein Potenzielles, sondern als Kraft ist sie aktuelles wirkungsfähiges Sein.

Man erwidert darauf, es würde dem Kausalgesetz widersprechen, wenn eine Potenz, und sei es auch eine aktive Potenz, von selbst zum Akt übergehen könnte. Der Akt sei mehr als die Potenz. Nun könne aber die Wirkung nicht vollkommener sein als die Ursache, und sie müsse in dieser enthalten sein. Wäre eine neue Vollkommenheit in der Wirkung, so könnte sie nicht der Ursache entstammen, da diese nicht mitteilen könne, was sie selbst nicht besitze. Das Neue wäre also ohne Ursache.

Die Argumentation klingt zunächst sehr einleuchtend, die Durchführung des Gedankens stößt aber sofort auf Schwierigkeiten. Wollte man behaupten, dass die Ursache die gleichen Eigenschaften haben müsse, wie die Wirkung und Gleiches nur durch Gleiches hervorgebracht werden könne, wie dies Aristoteles tatsächlich zu behaupten scheint, so wäre eine solche Behauptung offenbar mit den Tatsachen unvereinbar, denn die Wirkung ist in vielen Fällen der Ursache sehr unähnlich. Der Hammer-schlag ist sehr verschieden von der Zertrümmerung der Glasscheibe, die er vielleicht zur Folge hat, und Wärme entsteht nicht nur aus Wärme, sondern auch aus Elektrizität, chemischer Spannkraft usw. Die Scholastik hat deshalb eine Unterscheidung eingeführt. Die Vollkommenheit der Wirkung könne entweder formaliter oder eminenter in der Ursache enthalten sein. Formaliter ist sie enthalten, wenn die Ursache die Vollkommenheit in derselben Art besitzt, eminenter, wenn sie in einer Vollkommenheit höherer Art eingeschlossen ist. Doch auch diese Unterscheidung reicht noch nicht aus, um den Tatsachen gerecht zu werden. Deshalb fügt man hinzu, es genüge auch, dass die Ursache die Vollkommenheit der Wirkung virtualiter besitze, d. h. dass sie die Kraft habe, dieselbe hervorzubringen. Nun sucht man allerdings vielfach das virtualiter auf das formaliter und eminenter zurückzuführen, um den Grundsatz, dass die Wirkung in der Ursache enthalten sein müsse, aufrecht zu halten. Das ist aber nicht restlos durchführbar, da die Wirkung oft Eigenschaften hat, die weder formaliter noch eminenter in der Ursache enthalten sind. Das Haus z. B. ist in den Arbeitern, die es bauen, weder in dieser noch in jener Weise enthalten. Muss man aber das virtualiter von formaliter und eminenter unterscheiden, so kommt darin das Zugeständnis zum Ausdruck, dass die Kraft, etwas zu wirken, nicht den Besitz der Eigenschaften des zu Wirkenden zur Voraussetzung hat. Die Vollkommenheit der Ursache muss zwar der Vollkommenheit der Wirkung ebenbürtig sein. Eine Ursache kann nicht alles Beliebige, sie kann aber doch Andersgeartetes hervorbringen. Wir durchschauen nicht, wie dies möglich ist, aber die Tatsache ist unleugbar gegeben. Eine Kraft braucht deshalb das, was sie wirken soll, nicht bereits dem Akte nach zu sein, es genügt, dass sie eine andere gleichwertige Vollkommenheit besitzt, um die Wirkung hervorzubringen. Es ergibt sich also bei einer Selbstbewegung nicht der Widerspruch, dass die Ursache, das, was sie werden soll, bereits vorher sein müsste.

Man gibt nun zu, dass eine relative Selbstbewegung möglich sei, behauptet aber, dass nichts adäquate Ursache der eigenen Bewegung sein könne, sondern in jedem Falle eine äußere Einwirkung notwendig sei. Der Grund, weshalb man die eigene Ursächlichkeit für unzulänglich hält, liegt wieder in der Ueberzeugung, dass jede Veränderung die Entstehung einer neuen Vollkommenheit bedeute, die als solche nicht aus dem betreffenden Sein selbst entspringen, sondern ihm nur aus einer anderen

Quelle zufließen könne. Der Einfluß der äußern Ursache soll also in der Wirkung das erklären, was aus der sich betätigenden Kraft nicht hergeleitet werden kann, weil es in ihr nicht enthalten ist. Solange man indessen von der Voraussetzung ausgeht, dass die Wirkung in der Ursache aktuell enthalten sein müsse, läßt sich in vielen Fällen auch unter Zuhilfenahme der in Betracht kommenden äußeren Einflüsse die Wirkung nicht erklären, weil sie in der auf die tätige Kraft einwirkenden Ursache ebensowenig aktuell enthalten ist wie in der Kraft selbst. Der Wille wird z. B. durch den Anblick eines Armen zu dem Entschluss angeregt, eine Wohltat zu spenden. Nun ist ein Motiv zwar für den Willen notwendig, um einen Entschluss zu fassen; aber die Vollkommenheit des Willensaktes ist in dem Motiv nicht enthalten, zumal dieses ganz entgegengesetzte Entschlüsse hervorrufen kann. Wenn man also den Willen als ausreichende Ursache aus dem Grunde ablehnt, weil er den Willensakt nur potentiell enthält, so vermag das Motiv diesen Mangel nicht zu ergänzen. Es ergibt sich demnach wiederum, dass die Vollkommenheit der Wirkung nicht aktuell in der Ursache enthalten zu sein braucht. Wer das Gegenteil festhält, verschließt sich das Verständnis für alles Geschehen, das von einer der Wirkung ungleichartigen Ursache ausgeht.

Aber vielleicht hat Aristoteles recht, wenn er sagt, eine Selbstbewegung sei nur in der Form möglich, dass nicht das Ganze sich selbst, sondern ein Teil den anderen bewegt! Geysers nimmt diesen Gedanken auf und sucht ihn durch eine eigene Begründung zu stützen. Eine Veränderung, sagt er zutreffend, ist nur in einem zusammengesetzten Sein möglich. Sie setzt etwas voraus, das da bleibt, und etwas, das sich ändert. Auch das Neue tritt zu dem Bestehenden als etwas von ihm Verschiedenes hinzu. Bei der Veränderung, so glaubt Geysers nun weiter schließen zu können, ist das Bestehende der bewegende, das Neuentstehende aber der bewegte Teil: „Jedes Seiende, das in sich etwas Neues verursacht, ist innerlich aus sich und dem Neuen zusammengesetzt, und dieser neue Teil ist das von der Ursache Bewegte, während es selbst nach seinem anderen Teile die bewegende Ursache konstituiert“¹⁾. So wäre z. B. der Wille das Bewegende, der Willensakt das Bewegte. Diese Darstellung entspricht den Tatsachen keineswegs. Der Willensakt ist nicht das Bewegte, sondern er ist die Bewegung des Willens oder das Ergebnis dieser Bewegung. Was sich bewegt, ist der Wille selbst.

Noch ein Umstand wird in dem Argument, das die Unmöglichkeit der Selbstbewegung aus dem Kausalgesetz herzuleiten sucht, außer acht gelassen. Man geht von der Voraussetzung aus, dass jede Veränderung den Erwerb einer neuen Vollkommenheit bedeute. Die Veränderung ist aber vielfach nicht ein Zuwachs, sondern ein Verlust an Vollkommenheit. Wenn

¹⁾ J. Geysers, *Das philosophische Gottesproblem*, Bonn 1899, S. 316.

deshalb eine Selbstbewegung im Sinne einer Selbstvervollkommnung wirklich unmöglich wäre, so fragte es sich immer noch, ob auch eine aus dem eigenen Innern entspringende Veränderung ausgeschlossen ist, die ein Hinabsinken auf eine niedrigere Vollkommenheitsstufe bedeutet, z. B. der Uebergang des Geistes von lebhafter Tätigkeit zu träger Ruhe.

Der aristotelische Beweis für den Satz *quidquid movetur, ab alio movetur* ist apriorischer Art und dem Wesen der Sache entnommen. Ein anderer Beweis geht von den Erfahrungstatsachen aus. Man kann auf diesem Wege zwar nicht zeigen, dass eine Bewegung ohne äußeren Einfluss unmöglich ist, aber man glaubt zeigen zu können, dass tatsächlich jede Bewegung unter äußeren Einflüssen erfolgt. Nun ist, soweit wir sehen, in der Tat jedes geschaffene Sein in seinem Wirken fremden Einflüssen unterworfen. Bei den lebenden Wesen sprechen wir wohl von Selbstbewegung, aber auch bei ihnen gehen mit der Selbstbewegung äußere Einflüsse Hand in Hand, und im allgemeinen trifft es zu, dass sie sich ohne weitere Einwirkung nicht bewegen. Doch wird man nicht behaupten dürfen, dass es gar keine Selbstbewegung ohne einen äußeren Einfluss gibt¹⁾.

Bereits die anorganische Welt bietet ein Beispiel der Bewegung ohne fremden Einfluss. Wenn ein Körper einmal in Bewegung ist, setzt er die Bewegung aus sich fort, bis sie durch einen Widerstand gehemmt wird. Schon Aristoteles fragt, weshalb ein geworfener Gegenstand sich weiter bewegt, obwohl der anfangs wirkende Antrieb aufhört, auf ihn zu wirken. Er löst die Schwierigkeit durch die Annahme, dass das Medium, in dem sich der geworfene Gegenstand bewegt, durch den Beweger mitbewegt werde und dem Gegenstand immer neue Antriebe gebe. Aber bezüglich

¹⁾ Der Gottesbeweis aus der Bewegung braucht deswegen nicht aufgegeben zu werden, er wird nur eine gewisse Aenderung und Ergänzung erfahren müssen. Er wird etwa in folgender Form zu führen sein: Der Ausgangspunkt bleibt die Tatsache der Bewegung in der Welt (unter Bewegung verstehen wir hier jedes Geschehen und jede Tätigkeit, so dass der Begriff nicht wie bei Aristoteles schon an sich den der Veränderung einschliesst, sondern auch auf eine unveränderliche Tätigkeit Anwendung finden kann). Die Bewegung der Dinge hat ihre Ursache entweder in ihnen selbst oder in einem andern Sein oder teils in ihnen, teils in einem andern Sein. Nun kann nicht alles Geschehen ganz oder auch nur teilweise aus einem anderen entspringen, es muss vielmehr in der Kausalreihe ein erstes Sein geben, das nicht mehr durch ein anderes bewegt, sondern ganz und gar aus sich tätig ist. Unter den Welt-dingen finden wir ein solches Wesen nicht. Wir finden zwar Beispiele von Selbstbewegung, aber kein Wesen, dessen ganze Tätigkeit letzthin reine Selbstbewegung wäre. Die Materie setzt zwar die Bewegung, die sie einmal hat, aus sich fort, muss dieselbe aber, da sie ihr nicht wesentlich ist, von aussen empfangen haben. Die lebenden Wesen zeigen in höherem Maße Selbstbewegung, aber ihre Entwicklung als Ganzes steht ebenfalls unter fremdem Einfluss. Also ist jenes Wesen, das ganz und gar aus sich tätig ist, eine überweltliche Grösse.

des Mediums besteht dieselbe Schwierigkeit und der Gegenstand würde sich auch im leeren Raume bewegen. Die heutige Physik nimmt an, dass der bewegte Gegenstand sich vermöge seines Beharrungsvermögens weiter bewegt. Letztlich geht allerdings die Bewegung einer toten Masse immer auf einen äußeren Antrieb zurück. Selbst wenn man diesen Antrieb durch Beobachtung nicht feststellen kann, muss man ihn voraussetzen. Die Materie ist an sich indifferent gegen Ruhe und Bewegung, es ist ihr weder diese noch jene wesentlich. Wenn sie also bewegt ist, so muss dies einen äußeren Grund haben und die Bewegung ihr irgendwie mitgeteilt sein. Aber die fortschreitende Bewegung vollzieht sich ohne äußeren Antrieb. Man hat zwar versucht, diesem Beispiel die Beweiskraft abzusprechen. Die gleichmäßige Bewegung, sagt man, sei eigentlich keine Veränderung, sondern ein Beharren in demselben Zustand. Eine Veränderung wäre nur die Beschleunigung oder Verlangsamung der Bewegung. Aber in jeder Bewegung liegt doch immer eine Veränderung, zum mindesten eine Veränderung des Ortes.

In höherem Maße zeigt sich die Selbstbewegung bei den lebenden, insbesondere bei den freien, vernünftigen Wesen. Sie vermögen aus sich eine Bewegung nicht nur fortzusetzen, sondern auch zu beginnen. Allerdings handelt es sich auch hier in der Regel nur um eine relative Selbstbewegung, bei der äußere Einflüsse mit einwirken und sogar unentbehrlich sind. In manchen Fällen aber darf man doch wohl von einer reinen Selbstbewegung sprechen. Als Beispiel pflegt man den freien Entschluss des Willens zu nennen. Dieser Entschluss bedarf indessen immer der Anregung durch ein Motiv, das ihm von der Erkenntnis dargeboten wird. Eher dürfte eine reine Selbstbewegung im Intellekt zu finden sein. Die Tätigkeit des menschlichen Intellekts wird allerdings ebenfalls geweckt, sie wird durch den freien Willen hervorgerufen oder entsteht unwillkürlich durch die Einwirkung eines Objekts. Wie aber ist es, wenn der einmal angeregte Intellekt nun seine Tätigkeit aus sich fortsetzt? Man sagt, dass er immer vom Objekt abhängig bleibe. Nun vermag der Intellekt sich zwar nur an einem Objekt zu betätigen, aber seine Tätigkeit kann ein freies Sichbewegen zwischen den Objekten sein. Das Objekt braucht auch nicht etwas ihm Fremdes und Aeußeres zu sein. Der Intellekt kann über sich selbst oder über Begriffe nachsinnen, die er aus Eigenem schafft oder jetzt doch als sein Eigentum besitzt, so dass er aus seinem jetzigen Zustand heraus ohne äußere Einflüsse durch eigene Tätigkeit zu neuen Erkenntnissen gelangt. In letzter Linie steht seine Entwicklung allerdings unter äußerem Einfluss, da der jetzige Zustand des Geistes nicht ohne äußere Einwirkung entstanden ist, aber bei der einzelnen Tätigkeit braucht fremder Einfluss nicht immer maßgebend zu sein.

Der Satz, dass eine Bewegung (Veränderung) niemals ganz von innen heraus erfolgen kann, dürfte demnach nicht haltbar sein. Damit ist dem

ersten Beweis für die Unveränderlichkeit des ens a se die Grundlage entzogen.

Ein zweiter Beweis für die Unveränderlichkeit des ens a se beruft sich darauf, dass im ens a se die Seinsbeschaffenheit ebenso wie das Dasein durch das Wesen notwendig bestimmt sei. Was aber aus dem Wesen notwendig folge, komme ihm von vornherein zu, und sei von Anfang an mit ihm gegeben.

Man kann hier zunächst wieder die Frage stellen, ob das ens a se, wenn es in seinem ursprünglichen Sein durch sich allein bestimmt ist, kraft seines Begriffes auch weiterhin jeden äußeren Einfluss ausschließt. Und wenn dies vorausgesetzt wird, so erhebt sich die zweite Frage: Könnte das Wesen des ens a se nicht Entwicklungskeime enthalten, so dass es selbst eine zeitliche Entfaltung und deshalb gewisse Bestimmtheiten erst nach den anderen fordert? Gutberlet, der den Beweis hier besonders sorgfältig führt, berücksichtigt auch diesen Einwand und antwortet darauf: „Die Wesenheit verlangt den zweiten Zustand wie den früheren. Wenn sie ihn aber erst nach einem früheren verlangt, so heißt das: sie kann denselben nicht verwirklichen, bevor sie den ersten als dessen Voraussetzung verwirklicht hat. Dieses Bevor kann nun entweder eine bloße Priorität der Natur bezeichnen, und dann involviert jenes Folgen und Nachsichziehen keine Veränderung, wie wenn die Wesenheit nur den Willen in Abhängigkeit von dem Verstande realisieren kann. Oder das Bevor bezeichnet eine Priorität der Zeit, insofern die Wesenheit erst den zweiten Zustand fordern kann, nachdem der erste da und vorüber ist, und dies schließt einen offenen Widerspruch in sich: in dem, was die Wesenheit verlangt, gibt es kein Früher und Später. Unzeitlich verlangt sie von Ewigkeit alles, was sie verlangt“¹⁾. Diese Auskunft befriedigt nicht. Die Forderung der Wesenheit ist zwar an sich unzeitlich, aber sie braucht inhaltlich nicht dahin zu gehen, dass alle Bestimmtheiten gleichzeitig eintreten. Wenn ich z. B. mit einem Zirkel einen Kreis ziehe, so verlangt das Wesen des Kreises, dass ein Teil der Kreislinie nach dem anderen entsteht. Und ein Samenkorn verlangt seinem Wesen nach eine Anlage, die sich allmählich entfaltet.

So bleibt auch hier eine Lücke in der Beweisführung. Die Unveränderlichkeit wird aus der Aseitität nicht unmittelbar, sondern mittelbar zu folgern sein. Aus der Aseitität ergibt sich zunächst die Einfachheit und unendliche Vollkommenheit des ens a se und aus diesen die Unveränderlichkeit. Die Einfachheit schließt die Veränderlichkeit aus, weil jede Veränderung, wie schon gesagt worden ist, eine Zusammensetzung zur Voraussetzung hat. In dem, was sich ändert, muss etwas sein, was bleibt, und etwas, das aufhört zu sein, während ein Neues an seine Stelle tritt. Ebenso

¹⁾ *Metaphysik*³. S. 114 f.

ist die unendliche Vollkommenheit, wie sie dem ens a se eignet, mit der Veränderlichkeit unvereinbar. Gehört die unendliche Vollkommenheit zum Wesen des ens a se, so kommt sie ihm von vornherein zu und ist nicht erst die Frucht einer Aufwärtsentwicklung. Da das, was notwendig zum Wesen gehört, diesem nicht verloren gehen kann, ohne seine Existenz zu vernichten, so kann beim ens a se auch eine Veränderung im Sinne eines Verlustes von Seinsvollkommenheit nicht in Betracht kommen.

Die Feststellung, dass das ens a se unendlich vollkommen, einfach und unveränderlich ist, hat für den kosmologischen Gottesbeweis eine hohe Bedeutung. Da der Welt diese Wesenseigenschaften offenbar fehlen, so kann das ens a se nur eine überweltliche Grösse sein.

Probleme und Schulen der vergleichenden Religionswissenschaft.

Von Hochschulprofessor Dr. Engert, Regensburg.

Die Religionswissenschaft bedeutet, von der Geschichte des religiösen Lebens aus gesehen, den starken Anstieg lebendiger Teilnahme an den Fragen der Religion nach der Stagnation und Verwässerung, welche in der Aufklärung über die europäische Menschheit gekommen war. Lief daneben auch immer eine starke Unterströmung, welche in der Religion eine Verirrung des menschlichen Geistes sah, so zog doch mehr und mehr die durch die Geschichte immer deutlicher herausgestellte Tatsache und Bedeutung der Religion die Aufmerksamkeit auf sich. Dafür ist die Entwicklung und Entfaltung der modernen religionswissenschaftlichen Schulen, ist die Entwicklung der Problemstellungen beredtes Zeugnis.

I. Die sprachwissenschaftliche Schule.

Die Geburtsstunde der modernen Religionswissenschaft ist die Entdeckung der hl. Schriften und deren Sprachverständnis in Indien, Aegypten, Ninive und Babylon. Mit einem Male traten diese alten Völker, die wir bisher kaum mehr als durch sagenhafte Berichte kannten, ins helle Licht der Geschichte der „Literaturvölker“, und was noch mehr war: es war wesentlich ihre Religion, von der uns die neuentdeckten Texte kündeten. So innig stand Tun und Treiben der alten Völker, stand ihre ganze Kultur und Geschichte im Bunde mit der Religion. Der eigentliche Begründer der modernen Religionswissenschaft ist Fr. Creuzer mit seiner „Symbolik“, 14 Bde., ab 1812. Er befasst sich