

Philosophischer Sprechsaal.

Die Aseitität – Problem und Geheimnis.

Sawicki vergleicht im 4. Hefte 1925 Pro und Contra des Aktes der göttlichen Selbstbegründung. „. . . soll die Wesenheit Gottes wirklich der Realgrund des Daseins Gottes sein, so scheint dies einen begründenden Akt vorauszusetzen. Ein solcher Akt erst scheint auch dem Satz vom zureichenden Grunde letztthin Genüge zu tun.“

„Das nächstliegende Bedenken lautet: Wie kann etwas durch eigene Tätigkeit das eigene Sein begründen, da es doch bereits sein muss, um tätig sein zu können?“ Antwort Sawickis: „Es kann gewiss nichts durch eigene Tätigkeit entstehen. Um ein Entstehen aber handelt es sich in Gott nicht. Wir sagen nur, dass Gott von Ewigkeit durch eigenen Akt besteht.“

Pohle folgert (Dogm. I. B. S. 109) aus einer Thomasstelle: „Aus diesem Grunde ist zwischen Gottes Essenz und Existenz nicht einmal die virtuelle Unterscheidung zulässig, sondern lediglich die rein logische.“ Darnach würde die Bezeichnung der Wesenheit als Realgrund des Daseins den wirklichen Sachverhalt nicht ausdrücken. Und wenn die göttliche Tätigkeit das Sein = Existenz begründet, müsste sie dann nicht auch das Sein = Essenz begründen, da zwischen beiden ja nicht einmal eine virtuelle Unterscheidung zulässig ist? Dann wäre das Attribut der kausale Träger des Wesens, und weil die Tätigkeit das Sein von Ewigkeit einschliesst, schliesst das Attribut das Wesen ein. „Da in Gott kein derartiger (virtueller) Unterschied zwischen dem Prinzip und dem Akte des Erkennens und Wollens angenommen werden darf, so ist das Leben Gottes ein natürliches Geheimnis“ (Schell, Wirken d. Dreieinigen Gottes, S. 2). Sonach würde die göttliche Tätigkeit das Dasein, das Wesen und die Tätigkeit begründen. Das nur nebenbei, aber Substitution à la Ikenkrahe ist es nicht. Wenn Sawicki die von ihm oben angeführte Schwierigkeit zu lösen glaubt durch den Hinweis, dass es sich nicht um Entstehen, sondern um ewiges Bestehen handelt, so wird dadurch die logische Struktur des Aktes der „Selbstbegründung“ nicht beeinflusst. In diesem Sinne sagt Pohle: „Das esse subsistens geht aber offenbar dem intelligere subsistens als logisches und ontologisches Prius voraus“ (Dogm. I. B. S. 84).

Die grösste Schwierigkeit sieht Sawicki in der Frage: „Setzt die Selbstbegründung in Gott nicht einen realen Unterschied zwischen Grund und Folge voraus . . .?“ Eine mögliche Lösung glaubt er andeuten zu können durch abermaligen Hinweis, dass es sich um ein ewiges Bestehen handelt und dass die Tätigkeit das Sein als etwas Eigenes in sich schliesst. Andererseits sei die Unterscheidung von Tätigkeit und Sein nicht rein logisch, sondern habe ein fundamentum in re. Ich verweise hier nochmals auf die logische Struktur der Selbstbegründung. In der Debatte mit Schell bemerkte P. Chr. Pesch: „Eine solche *prioritas (originis)* ist aber unmöglich in göttlichen Denken und Wollen mit Bezug auf das eigene Wesen und Dasein“ (Schell, Rel. u. Offenb. S. 459). Schell betont, dass Denken und Wollen ohne Sein nicht denkbar seien und dass die Tätigkeit das Sein selbstverständlich voraussetze oder einschliesse und dass es sich nicht um ein Hervorbringen vom Nichtsein zum Sein handele. Aber all das vermag uns nicht nahezubringen, wie das Sein als Voraussetzung der Tätigkeit zugleich Folge derselben sein könne. Was Schell an der zuletzt zitierten Stelle gegen Peschs Ausspruch bezüglich der *prioritas originis* aus der Dreifaltigkeitslehre vorbringt, nützt der Selbstbegründung wenig. Er sagt, wenn das Denken und Wollen das eigene Wesen und Dasein nicht hervorbringen könne, dann könne auch Gott Vater den Sohn nicht erzeugen. Würde er sagen: dann könne der Sohn den Vater nicht erzeugen, dann wäre die Parallele da. — Aber das Argument? — Die Priorität, nicht in temporalem Sinn, die das Sein als Existenz gegenüber der Tätigkeit, d. h. dem Denken und Wollen hat, ist nur unschädlich zu machen durch radikale Beseitigung jeglicher Unterscheidung zwischen Sein und Tätigkeit, jedenfalls auch der *distinctio rationis cum fundamento in re*. Dann ist es aber, wie Sawicki festgestellt hat, um den Akt der Selbstbegründung geschehen. Willems sagt: „*Si vero relatio mutua inter essentiam Dei eiusque attributa consideratur, patet, fundamentum distinctionis esse maxime imperfectum, immo nullum*“ (Institut. Vol. II. p. 619). Schell stimmt Jannsens zu bezüglich der „*identitas perfecta τοῦ ἀγερῆ et τοῦ ἔσεσθαι divini*“ (Relig. u. Offenb. S. 22).

Hält man indessen an einem *fundamentum imperfectum* fest, so kann auch dieses den Akt der Selbstbegründung nicht sichern. Wie kommt man z. B. von dem Dualismus Sein und Tätigkeit zu dem relativ gegensätzlichen Dualismus Grund—Folge? Trägt das *fundamentum* nicht auch die Aussage: Gott hat nicht in seiner Totalität, sondern nur *secundum quid* einen Grund, also auch *secundum quid* keinen? Bleibt er dann nicht als Ganzes rätselhaft, falls nur Begründung Licht bringen kann? Oder ist die Tätigkeit nicht nur Grund des Seins, sondern auch ihrer selbst? Dann haben wir aber das Grund-Folge-Verhältnis, ohne dass ein *fundamentum distinctionis* es trägt, d. h. bei realer und begrifflicher Identität. —

Mit Recht betrachtet Sawicki die Frage nach dem realen Unterschied von Grund und Folge in Gott als die schwierigste. Verneint man sie nämlich, so ist der Akt der Selbstbegründung ein grösseres Geheimnis als die Trinität. Bei letzterer ist das gegensätzliche Verhältnis auf ein reales Fundament gestellt, und der Gedanke an die Dreiheit in der Einheit wird erleichtert durch die virtuelle oder irgendwie zu benennende Unterscheidung zwischen Wesen und Person. Bei der Selbstbegründung fehlt nicht nur der reale Unterschied zwischen den Termini, sondern es fehlt auch noch der virtuelle zwischen Existenz und Wesen, welcher letzteres vielleicht von der Tätigkeit virtuell unterschieden ist. Eine innere Aufhellung, die zur Bejahung eines so komplizierten Sachverhaltes führen könnte, dürfte wohl ausgeschlossen sein. Es müssen äussere Gründe beigebracht werden, und die müssen zwingend sein.

Das hat Sawicki selber empfunden bei dem Gedankengang: Real ist Gott Identität. Unser Denken unterscheidet cum fundamento Sein, als Wesen und Existenz, von der Tätigkeit. Letztere bezeichnet es als Grund, ersteres als Folge, hat dabei aber das Empfinden, dass das Sein Träger der Tätigkeit sei. Ein Abschluss ergebe sich nur durch die Erkenntnis der realen Identität Gottes. Hat man da zwischen Ausgangspunkt und Endpunkt etwas anderes als einen Gedankenprozess, der an sich selber verzweifelt?

Sawicki stützt die Selbstbegründung Gottes auf die Allgemeingültigkeit des Satzes vom zureichenden Grunde, dem er folgende hypothetische Form gibt: „Jedes Sein muss einen zureichenden Grund haben, wenn eine vernünftige Erklärung dafür möglich sein soll“ (Jahrbuch 1925, S. 5). Es ist festzuhalten, „dass . . . eine solche Erklärung nur gegeben werden kann, indem der Daseinsgrund aufgewiesen wird“ (1925, S. 400). Der hypothetische Satz hat also den Sinn: jedes Sein muss einen zureichenden Grund haben, falls ein solcher aufweisbar sein soll. Wenn ein solcher aber nicht aufweisbar ist? „Die wissenschaftliche Forschung hätte immer noch einen Sinn, auch wenn vieles unerklärlich bleiben müsste, weil es keinen Daseinsgrund hat“ (1925, S. 8). Ohne den Akt der Selbstbegründung wäre die Tatsache der Existenz Gottes „doch wie ein grundloser, glücklicher Zufall“ (1925, S. 401). Ist es denn nicht ein ähnlicher Zufall, dass der Grund, den Gott und wir so nötig haben, wirklich ist? Verdanken solche Annahmen ihre Existenz nicht etwa den Schatten, die von kontingenten Verhältnissen in unser Denken über Gott gefallen? In dem eventuell Grundlosen sieht Sawicki den „Ausdruck einer völlig mangelnden Vernunft im Dasein“, den „Ausdruck der Unvernunft“, die nur durch einen Schritt von der „Widernunft“ getrennt ist (1925, S. 8). Dann hat aber der göttliche Daseinsgrund entweder einen Grund, oder er ist der Ausdruck der Unvernunft. Der Versuch der transgressio aus dem logischen in den realen Bereich, wo man in der Identität zwischen

Seinsgrund und Sein Rekurrenz zwischen beiden statuieren möchte, ist die Bestätigung der angeblichen Antinomie in der Vernunft, ein Todesurteil über die im vorhergehenden Augenblicke bereits gestorbene Rekurrenz. Erklären heisst Daseinsgründe, also Realitäten aufweisen. Unklärbares ist Unvernunft. Das Dasein hat in der Tätigkeit seinen Grund. Hat die Tätigkeit im Sein, das ja vom Dasein nur fiktiv zu scheiden ist, ihren Grund? Wenn nein, dann ist die Tätigkeit Ausdruck der Unvernunft, wenn ja, dann erklärt man die Tätigkeit mit etwas, was durch die Tätigkeit erklärt werden muss, um nicht Unvernunft zu sein. Die Tätigkeit hat das Stigma der Vernünftigkeit von dem Sein, das Sein von der Tätigkeit. Ein logisches Prius muss in diesem „vice-versa“ doch postuliert werden. Aber welches ist es? So ist und bleibt der logische Sachverhalt, solange man gegenüber der realen Identität von Sein und Tätigkeit an dem fundamentum der begrifflichen Unterscheidung festhält und alles als Ausdruck der Unvernunft hinstellt, das nicht einen Grund hat.

Ausdruck der Unvernunft ist nur dasjenige Grundlose, welches einen Grund haben muss. So wäre es ja auch unvernünftig, wenn etwas einen Grund hätte, was gar keinen haben kann. Wo also kein Grund vorhanden ist, aber auch keiner zu sein braucht, ja nicht sein kann, da darf höchstens von einer vernünftigen Unvernunft, von einer ganz entbehrlichen Erklärungsnotwendigkeit die Rede sein. So, wie die Wahrheit fundamentaliter sich nicht nur in dem Verhältnis Folge—Grund, sondern auch in dem einfach Seienden findet, so lebt und betätigt sich der Geist nicht nur im Aufsuchen und Nachweisen von Gründen, sondern im Erfassen des Seienden. Wie es für das Seiende ein Merkmal der Ungemischtheit, der Lauterkeit und Selbstständigkeit, also eine Vollkommenheit ist, nicht kausal an ein anderes Sein gebunden, auch nicht in sich kausal differenziert zu sein, sondern einfach zu sein, so wird es auch dem Geist keinen Abbruch tun, das Seiende einfach als Seiendes zu fassen, ohne auf die Suche nach einem Grunde, nach kausaler Differenziertheit gehen zu können. So verstehe ich Sawicki, wenn er erklärt, dass das „Was“ Gottes das „Dass“ Gottes erklärt. Ist das „Was“ der aufgewiesene Grund des „Dass“? Beide sind in Bezug auf Gott nur sprachlich und fiktiv unterschieden, ihr Zusammenhang ist nicht kausal sondern Identität. Daher ist die Frage nach Gottes Dasein die Frage nach dem So-sein. Zu dem So-sein gehört auch die Tätigkeit. Ist es nun nicht besser, das ganze So-sein Frage und Antwort sein zu lassen, anstatt nur einen Teil als Frage, den anderen als Antwort zu nehmen? „Gott ist sein eigener Daseinsgrund“ besagt als Fiktion: Gott ist Frage und Antwort, ist Warum und Darum, als Gedanke: Nicht Frage, nicht Antwort, sondern die Aussage: „Der Seiende“, Identität. Die Alternative heisst also nicht: Begründet oder unvernünftig, Erklärung oder Unvernunft, sondern: Grund oder Aseität als Identität, Aseität oder Abalietät — Sein als Folge der Tätigkeit ist nicht Aseität —, Erklärung oder

„simplex apprehensio“, Licht oder Dunkel, Sinn oder Sinnlosigkeit, Wahrheit oder Nichtwahrheit. Nur von Licht, Sinn und Wahrheit ist noch zu sagen, dass es um sie bei Ablehnung des Grundes mindestens ebensogut bestellt ist, wie im entgegengesetzten Falle. Leuchtet die oberste Folge erst im Lichte des obersten Daseinsgrundes, so dieser entweder in seinem eigenen Lichte oder überhaupt nicht. Wenn das Letztere, so sendet das Dunkle Licht aus. Wenn das Erstere, warum soll die *identitas a se* nicht in ihrem Lichte leuchten? Mit Sinn und Wahrheit verhält es sich ebenso. Wie Gott nur dann „der Seiende“ in der reinsten Bedeutung dieses Begriffes ist, wenn auch eine innere Differenzierung in Grund und Folge nicht statthat, so ist er auch Licht, Sinn und Wahrheit am vollkommensten ohne Beziehung zu seiner Quelle im Grunde.

Wenn man für die Begründung des göttlichen Daseins einen anderen als einen mathematischen Punkt sucht, wie er vorliegt in dem Ausdruck: Gott ist sein Daseinsgrund = Identität, so wird man den archimedischen Punkt in Gott ebensowenig finden, wie ausser ihm. Durch die Tatsache, dass im Grundsein das Dasein, wie im *cogito* das *sum*, unüberwindlich das logisch Primäre ist, wird die Notwendigkeit begründet, dass alle Darlegungen über die göttliche Selbstbegründung in sich unlogisch, widerspruchsvoll sind, nicht bloss unzulänglich.

Die *ratio sui* leidet an den gleichen Schwierigkeiten, wie die *causa sui*, und der Satz von dem hinreichenden Grunde muss vor Gott ebenso haltmachen, wie der von der hinreichenden Ursache. „Denken und Wollen sind die eigene Form und Kraft des vollkommensten Wesens und Daseins“ sagt Schell (Rel. u. Offenb. S. 460). „Das Wesen und Dasein besteht selber im ewigen Denken und Wollen“ (a. a. O.). Das ist die Bestätigung für die oben gemachte Behauptung: Wer dem Sein den Charakter der Priorität nehmen will, der muss jeden Unterschied zwischen Sein und Tätigkeit aufheben. Schell definiert hier ja Dasein als ewiges Denken und Wollen. Dasein ist Denken. Ein *fundamentum distinctionis* sehe ich nicht. Ist es da, so bleibt das Dasein das Primäre, ist es nicht da, so fehlt mit ihm das *fundamentum der causa, resp. ratio*. „Der Seiende“ hat sich Gott genannt, als er um Licht über sich gebeten wurde. Dieser Name scheint mir die Formel des Aseitätsproblems zu sein, die weder Gott noch dem Denken zum Prokrustesbette wird. Was an Dunkelheit bleibt, hat seinen Grund in den Dimensionen unserer Intelligenz und ist leichter zu tragen, als wenn es von Antinomien in unserer Vernunft herrührte. Der Begriff des Seins überhaupt hat für uns etwas Geheimnisvolles. Umso weniger wundert uns das Geheimnis des „Ich bin“.

Entgegnung.

Es ist gewiss, dass wir das Problem nicht befriedigend lösen, aber es scheint mir ebenso gewiss, dass wir es nicht aus der Welt schaffen werden. Wir können die Existenz Gottes nicht als eine letzte Tatsache einfach hinnehmen. Der denkende Mensch wird immer fragen, wie die Tatsache, dass es einen Gott gibt, sich erklärt. Das Dasein Gottes mag in sich etwas Selbstverständliches sein, für uns bedarf es der Erklärung. Uns kann es nur durch Erklärung einsichtig werden, dass dieses Dasein selbstverständlich ist. Wenn wir nun erklären wollen, weshalb Gottes Dasein eine selbstverständliche Tatsache ist, so können wir dies nur tun, indem wir von dem Begriff Gottes und dem dadurch bezeichneten Wesen Gottes ausgehen. Diesem Wesen, und zwar nur diesem Wesen, dem Wesen Gottes ist es eigentümlich, dass es mit innerer Notwendigkeit existiert. Erkennen wir, was Gott ist, so erkennen wir auch, dass er sein muss, dass er nicht nicht sein kann. Wir drücken diesen Sachverhalt so aus, dass wir sagen: Gott existiert kraft seiner Wesenheit; Gott ist kraft seines Wesens sein eigener Daseinsgrund.

Soweit die Aseität mit diesen Ausdrücken umschrieben wird, soweit sie nur besagt, dass Gott seine eigene Formalursache ist, haben wir es nicht mit einer vereinzelt auftretenden Sonderansicht, sondern mit der *sententia communis* der katholischen Philosophen und Theologen zu tun.

Gessner lehnt den Aseitätsgedanken nicht bloss im Sinne Schells, sondern auch in dieser herkömmlichen Form ab. Nach seiner Auffassung darf der Satz vom zureichenden Grunde auf Gott nicht angewendet werden. Gott hat keinen Daseinsgrund, und er bedarf seiner auch nicht. Da in Gott das Wesen zugleich Dasein ist, da in ihm Wesen und Dasein identisch sind, so ist sein Dasein selbstverständlich, und die Frage nach einem Daseinsgrunde hat kein Recht.

Ich möchte noch einmal, wie ich es bereits früher getan habe, hervorheben, dass wir hier im wesentlichsten Punkte übereinstimmen. Wir teilen die Ueberzeugung, dass Gott mit innerer Notwendigkeit existiert und insofern sein Dasein eine Selbstverständlichkeit ist. Nach Gessner bedeutet diese Selbstverständlichkeit, dass Gott keines Daseinsgrundes bedarf. Wir dagegen sagen: Dass das Wesen Gottes das Dasein notwendig in sich schliesst oder mit dem Dasein real identisch ist, das eben ist der ausreichende Daseinsgrund Gottes.

Es ist nun aber doch nicht so, dass hier ein blosser Unterschied in der Ausdrucksweise vorliegt. Gessner bekämpft grundsätzlich unsere Deutung des Sachverhalts. Er will zeigen, dass man das Wesen in Gott nicht als Daseinsgrund bezeichnen dürfe, weil ein Sein unmöglich sein eigener Daseinsgrund sein könne. Ich habe in meiner ersten Entgegnung darauf

hingewiesen, dass von dem eingangs dargelegten Begriff der Aseitität Gottes die weitergehende Auffassung Schells unterschieden werden müsse, die von der Aseitität als einer wirklichen Selbstbegründung durch einen immanenten Akt spricht. Ich bedauere, dass Gessner diese Unterscheidung nicht aufgenommen und in seiner Polemik die beiden Auffassungen nicht klar geschieden hat. Soweit seine Gründe sich im besonderen gegen Schell wenden, treffen sie nicht ohne weiteres die allgemeinere Fassung des Aseitätsgedankens, und doch dienen sie bei Gessner dazu, den Gedanken als solchen abzulehnen. Ich habe meine Stellung in folgender Weise präzisirt. An der Aseitität im Sinne der *sententia communis* halte ich entschieden fest. Die Deutung Schells hat mit grösseren Schwierigkeiten zu kämpfen. Hier liegt die Frage nahe, ob der Gedanke nicht bis zum Widersian überspannt ist. Gessner bejaht die Frage. Ich wage nicht, eine so entschiedene Sprache zu führen, weil das Verhältnis von Wesen und Dasein in Gott etwas ganz Einzigartiges, von geschöpflichen Dingen Grundverschiedenes ist. Ich verkenne das Gewicht der Gegengründe nicht, aber bei vorsichtiger Formulierung erscheint mir der Gedanke nicht schlechthin unmöglich und unvollziehbar. Was wirklich einen inneren Widerspruch einschliesst, ist gewiss auch in Gott unmöglich, aber es gibt im Unendlichen manches, was paradox erscheint und doch unleugbare Tatsache ist. Das Paradoxe ist aber nicht notwendig schlechthin widervernünftig.

Nach dieser Vorbemerkung will ich wenigstens kurz auf Gessners Argumente eingehen.

Der Versuch, das Dasein Gottes aus seinem Wesen herzuleiten — nicht bloss im Sinne Schells, sondern auch der *sententia communis* —, setzt zwischen Wesen und Dasein einen Unterschied voraus, wie er zwischen Grund und Folge besteht. Nun aber, macht Gessner geltend, sind in Gott Wesen und Dasein nicht nur real identisch, sondern es besteht zwischen ihnen nach dem Zeugnis der Theologie nicht einmal ein virtueller Unterschied *cum fundamento in re*. Der Unterschied ist ein rein gedachter. — Ich erwidere: Ueber die Frage, inwieweit die Unterschiede, die wir in Gott annehmen müssen, reale, virtuelle, rein gedachte oder formale (im Sinne des Duns Skotus) sind, ist seit Jahrhunderten viel gegrübelt und gestritten worden. So endgiltig geklärt sind die Dinge nicht, wie es nach der Darstellung Gessners scheinen möchte. Selbst die Begriffe der einzelnen Unterschiedsarten leiden an unzulänglicher Bestimmtheit und werden nicht immer völlig übereinstimmend definiert. Wenn nun der Unterschied zwischen Wesen und Dasein Gottes als ein rein gedachter Unterschied bezeichnet wird, so ist damit keineswegs, wie Gessner es deutet, eine bloss „sprachliche“ und „fiktive“ Unterscheidung gemeint. Es handelt sich nicht bloss um einen Unterschied in der Ausdrucksweise, sondern im Gedanken selbst. Wesen und Dasein Gottes sind inhaltlich verschiedene Begriffe und Auffassungsweisen, denen zwei verschiedene Kapitel der Gotteslehre entsprechen.

Es ist daher logisch nicht ein *idem per idem*, wenn das Dasein Gottes aus seinem Wesen erklärt wird.

Gessner meint nun, dass mit dieser Zurückführung des Daseins auf das Wesen nicht viel gewonnen sei. Es erhebe sich sofort die weitere Frage: Und woher das Wesen? Fordere man für alles einen Daseinsgrund, so gehe die Reihe von einem Grunde zum anderen bis ins Endlose. — Ich antworte: Die Reihe geht endlos weiter, solange wir ein Dasein aus einem anderen Dasein erklären. Die Reihe schliesst dagegen, wenn wir zu einem Wesen kommen, das sein eigener Daseinsgrund ist. Erklärten wir das Dasein Gottes aus einem Wesen, das seinerseits bereits ein eigenes, anderes Dasein hat, dann würde dieses letztere allerdings wieder einen weiteren Daseinsgrund voraussetzen. Nun soll aber das Wesen nicht ein anderes, sondern eben sein eigenes Dasein erklären. Vermag es dies, so besteht kein Anlass zu einer weiteren Frage. Die Frage: Woher das Wesen? bedeutet doch: Woher hat das Wesen sein Dasein? Das aber ist nur eine Wiederholung der ersten, schon beantworteten Frage. Das Wesen hat sein Dasein aus sich.

Ein weiterer Einwand richtet sich gegen die Auffassung der Aseitität als eines Aktes der Selbstbegründung. Hier scheint der Widersinn ganz offenbar zu sein. Die Tätigkeit Gottes soll das Dasein Gottes begründen, und doch setzt die Tätigkeit ihrerseits das Dasein voraus!

Ich habe in meiner ersten Entgegnung ausgeführt, weshalb jener Akt der Selbstbegründung mir nicht unbedingt widersinnig erscheint. Ich will versuchen, ob es sich noch deutlicher sagen lässt. Ich wies auf zwei Momente hin. Erstens handelt es sich nicht um ein Werden und Entstehen, sondern um ein ewiges Bestehen durch einen immanenten Akt. Zweitens ist zu beachten, dass in Gott Dasein — Wesen — Tätigkeit — real identisch sind. In Gott ist die Tätigkeit nicht ein Akzidens, sondern sie ist wesenhaft, das Wesen selbst. Und sie wird nicht von einem Seienden getragen, sondern sie ist ihr eigenes Dasein. Ich kann von Gott sagen: Gott ist durch und durch tätiges Wesen und Dasein. Ich kann auch sagen: Gott ist wesenhafte Tätigkeit, die zugleich ihr eigenes Dasein ist. Wie steht es bei dieser Sachlage mit dem Einwand, die Tätigkeit Gottes könne sein Dasein nicht begründen, da sie es selbst voraussetze? Setzt die Tätigkeit notwendig das Dasein voraus? Gewiss kann eine Tätigkeit ohne Dasein nicht wirklich tätig sein. Nur eine existierende Tätigkeit kann wirken. Aber die Verbindung zwischen Tätigkeit und Dasein braucht nicht derart zu sein, dass die Tätigkeit das Dasein als ein Sein voraussetzt, von dem sie getragen wird. Es kann sein, dass die Tätigkeit das Dasein in sich schliesst, weil sie eine mit innerer Notwendigkeit existierende Tätigkeit ist. So ist es in Gott. Ist es aber so, dann erscheint es nicht mehr widersinnig, dass das Dasein in der Tätigkeit begründet gedacht wird. Das Dasein erscheint bei solcher Lage der Dinge nicht

einerseits als Grund und andererseits als Folge der Tätigkeit, sondern hier wie dort als das von der Tätigkeit Umschlossene, Getragene, Begründete. Der zweite Gedanke ist nicht ein Gegensatz zum ersten, sondern eine nähere Bestimmung desselben: die Tätigkeit Gottes schliesst das Dasein als etwas wesenhaft Eigenes, Selbstbegründetes in sich. Vielleicht kommt der Sinn dieses Aseitätsgedankens uns noch etwas näher, wenn wir ihn mit folgenden Ausdrücken umschreiben: Gott existiert mit innerer Notwendigkeit, weil er Gott ist. Da Gott nun die unendliche Vollkommenheit, die unendliche Tätigkeit, der unendliche Geist, das unendliche Denken und Wollen, und zwar das Denken und Wollen seiner selbst ist, so können wir auch sagen: Gott existiert mit innerer Notwendigkeit, weil er unendliche Tätigkeit, weil er das ewige Denken und Wollen seiner selbst ist, und nur weil er dieses ist.

Liegt in diesem Gedanken etwas Unmögliches? Muss hier das Urteil nicht zurückhaltend sein? Der gläubige Philosoph wird von Schell daran erinnert, dass die Dialektik mit Erwägungen, wie sie gegen diesen Aseitätsgedanken gerichtet werden, auch das Trinitätsdogma aufzulösen versucht hat. Dieser Hinweis ist zu bedeutsam, als dass er mit einer Handbewegung abzutun wäre. Nach der Trinitätslehre ist der Sohn vom Vater gezeugt und doch ungeworden, er existiert eben ewig als der vom Vater Gezeugte. Bedeutsamer noch ist ein anderes Moment. Der Vater zeugt als erste Person in der Gottheit den Sohn, er wird aber durch den zeugenden Akt nicht bloss Vater, sondern auch als Person begründet, denn die Vaterschaft ist das, was ihn als diese Person konstituiert. Wie man gegen die Aseität einwendet, dass die Tätigkeit das Sein voraussetze, kann man gegen die Trinitätslehre einwenden, dass die Zeugung den Zeugenden als Person voraussetze. Der Einwand findet seine Lösung in dem Gedanken, dass der Vater durch seine Tätigkeit als Erzeuger nicht entsteht, sondern von Ewigkeit her als der Zeugende besteht.

Es sei unumwunden anerkannt, dass Gessner in eindrucksvoller Weise argumentiert und die Argumentation bis zu dem Punkte fortführt, wo die innere Unmöglichkeit der Aseität fast mit Händen greifbar scheint. Aber es ist eine Dialektik, die vom Geschöpflichen herkommt und dem einzigartigen Wesen der ewigen Gottheit nicht hinreichend Rechnung trägt. Vielleicht ist es wirklich eine Unmöglichkeit. Ich habe aber den Eindruck, dass es eher eine unfassbare göttliche Paradoxie ist.

Pelplin.

F. Sawicki.