

## Vom Sinn und logischen Aufbau der Gottesbeweise.

Von Josef de Vries S. J.

Die Erörterungen über die Gottesbeweise wollen nicht zur Ruhe kommen. Das ist nicht zu verwundern. Handelt es sich doch bei den Gottesbeweisen um das entscheidendste Anliegen der Metaphysik. Metaphysik als Wissenschaft erstrebt ja nichts anderes als die Erschließung eines rationalen Zugangs von der sichtbaren Welt, der Erfahrungswelt, zu dem, was jenseits aller Erfahrbarkeit als letzter Grund und letztes Ziel dieser Welt zunächst verborgen ist; und wenn dieser letzte Grund und dieses letzte Ziel nichts anderes sein kann als eben Gott, so zielt die Metaphysik also ganz wesentlich darauf, von dieser Welt her zur Erkenntnis Gottes aufzusteigen, das heißt: sie zielt auf den „Gottesbeweis“. Es ist aber klar, daß dieser Aufstieg zum überweltlichen Gott für einen Geist, der wesentlich „Geist in Welt“ ist, wenn überhaupt, dann eine äußerste Möglichkeit bedeutet, eine Möglichkeit, bei der die ganze Zwiespältigkeit des Menschenwesens offenbar werden muß. Darum ist es nicht zu verwundern, daß diese Möglichkeit immer wieder Fragen, Bedenken und Zweifel wach werden läßt.

Wollen wir eine Antwort auf die Schwierigkeiten versuchen, die gerade unsere Zeit gegenüber den Gottesbeweisen empfindet, so müssen wir uns zuerst die Einwände, Bedenken und Fragen kurz vor Augen führen, die heute gegenüber den Gottesbeweisen von den verschiedensten Seiten erhoben werden. Vollständigkeit der Aufzählung kann nicht beabsichtigt sein; jedoch wollen wir uns bemühen, die hauptsächlichsten Gedankenreihen zu verfolgen. Meist richten sich die Bedenken gegen den Gedanken eines Gottesbeweises überhaupt, andere Schwierigkeiten und Fragen entstehen gegenüber den geschichtlich gewordenen Formen des Gottesbeweises, namentlich gegenüber den fünf „Wegen“ des hl. Thomas. Die Einwände und Fragen, die den Gottesbeweisen im allgemeinen gelten, sind wieder doppelter Art: Die einen lassen unabhängig von aller Prüfung des logischen Ganges der Beweise das ganze Unterfangen eines „Gottesbeweises“ von vornherein als fragwürdig erscheinen, die andern betreffen unmittelbar die logische Struktur der Beweise, die Tragweite der verwandten Begriffe und Sätze und die Rechtmäßigkeit der Folgerungen.

Zunächst wenden wir uns jenen *allgemeinen Erwägungen* zu, die, ohne sich auf eine Prüfung des gedanklichen Aufbaues der Gottesbeweise viel einzulassen, gleichsam von außen her das ganze Unterfangen von vornherein mehr oder weniger in Frage stellen.

Hierher rechnen wir vor allem die Einstellung der *dialektischen Theologie* gegenüber den Gottesbeweisen und aller natürlichen Theologie. Gottes Dasein beweisen wollen, bedeutet das nicht, daß der Mensch über Gott als Gegenstand seines Forschens verfügen will? Ist das nicht eine Ehrfurchtslosigkeit gegenüber Gott, dem Schöpfer und höchsten Herrn? Kommt nicht in diesem Versuch „am deutlichsten *das sündig Verkehrte der Vernunfttätigkeit* zum Ausdruck“<sup>1</sup>? Der Mensch erdreistet sich, Gott selber vor die Schranken seines kritisch urteilenden Verstandes zu ziehen, anstatt in Demut anzuerkennen, daß er nur von Gott wissen kann, insofern er von Gott ergriffen, von Gott persönlich gestellt wird. Durch Denken können wir uns Gott nicht nähern: „Zu Gott kann man sich nicht *denkend* verhalten, ohne zugleich aufzuhören, sich zu *Gott* zu verhalten“<sup>2</sup>. In der natürlichen Theologie tritt notwendig anstelle Gottes die an den menschlichen „kategorialen Horizont gebundene *Vorstellung* der letzten Wirklichkeit“<sup>3</sup>; der Mensch bildet sich Gott nach seinem Gleichnis, und so ist es letztlich auch der Mensch selber, dem die religiöse Verehrung zuteil wird. Das ist die „geheime uneingestandene Sünde jeder natürlichen und noch so religiösen *cognitio Dei*“<sup>4</sup>.

Letztlich kommt das auf den Vorwurf des Götzendienstes hinaus, wie es H. Thielicke auch mit nackten Worten zum Ausdruck bringt<sup>5</sup>. Diesen Vorwurf im Ernst allen Verfechtern der Gottesbeweise zu machen, würde freilich von einer Verbohrtheit in die eigenen Ansichten zeugen, die in ihrer Anmaßung schon ans Lächerliche grenzen würde. Aber es gibt noch einen Ausweg, der diese allzu harte Folgerung vermeidet. Tatsächlich, sagt man, führen jene christlichen Apologeten den *Gottesbeweis gar nicht aus reiner Vernunft*, sondern sie lassen ihren *Gottesglauben* von vornherein *auf den* angeblich streng rationalen *Beweis Einfluß* gewinnen. Bekanntlich war das schon Schelers Meinung. Neuestens hat G. Koeppen eine ähnliche Auffassung vertreten. Die reine Philosophie würde auf Grund ihrer logischen Prinzipien mit innerer Notwendigkeit zum Pantheismus kommen. Wenn Thomas von Aquin dieser Folgerung entging, so nur deshalb, weil seine „existentielle Abhängigkeit vom Glauben“ ihn die Bahnen der reinen Logik verlassen ließ. „Der scheinbar so exakt arbeitende Apparat der Scholastik ruhte auf einer ganz außerlogischen Denkkordnung“<sup>6</sup>. Aber ergibt sich so nicht ein *Zirkelschluß*? Einerseits soll der Glaube vom Wissen um das Dasein Gottes abhängig sein, andererseits wird dieses Wissen wieder vom Glauben abhängig gemacht. Wie kann

<sup>1</sup> E. Brunner, Philosophie und Offenbarung, Tübingen 1925, 40.

<sup>2</sup> Ebd. 50.

<sup>3</sup> H. Thielicke, Kritik der natürlichen Theologie, München 1937, 19.

<sup>4</sup> Ebd. 18.

<sup>5</sup> Ebd. 21.

<sup>6</sup> G. Koeppen, Die Gnosis des Christentums, Salzburg 1939, 147; vgl. 61 75.

da noch von einem echten „Beweis“ die Rede sein? Der vorliegende Zirkelschluß scheint dadurch noch offenkundiger zu werden, daß die Kirche in unserer Zeit — vor allem im Modernisteneid — den Weg der Gottesbeweise geradezu vom Glaubensstandpunkt her vorschreibt. Gerade hierin sehen die Verfasser (bzw. der Verf. des betreffenden Abschnittes) des vielerörterten, von G. Mensching herausgegebenen Buches den „Zirkel im System“ des Katholizismus<sup>7</sup>.

In der Tat, wenn der Gottesbeweis wirklich streng rational aus reiner Vernunft geführt würde, müßte er auch jeden vernünftig denkenden Menschen überzeugen. In Wirklichkeit aber sehen wir einen wahrhaft entmutigenden *Mangel an Übereinstimmung der Meinungen* in bezug auf die Gottesbeweise. Diese Tatsache macht G. Kahl-Furthmann in einem Aufsatz des PhJb gegen die Beweiskraft der „Gottesbeweise“ geltend: „Ansichten stehen gegen Ansichten, und von einem wahren, alle vernünftigen oder doch wenigstens alle philosophisch geschulten Menschen überzeugenden Gottesbeweis kann nicht die Rede sein“<sup>8</sup>. Wenn man demgegenüber darauf hinweise, eine solche Verschiedenheit der Meinungen zeige sich bei der Behandlung fast aller großen philosophischen Fragen, so meint die Verfasserin, dann dürfe man eben überall da nicht mehr von „Beweisen“ sprechen, da ein „Beweis“ nun einmal den Anspruch auf allgemeine Anerkennung stelle<sup>9</sup>.

Oder *in welchem Sinn* heißt der Gottesbeweis „Beweis“? Diese Frage berührt auch P. Simon in einem Aufsatz im gleichen Heft des PhJb<sup>10</sup>. Wenn Kant den überlieferten Gottesbeweisen die Schlüssigkeit abspricht, geht dann in Wirklichkeit der Streit nicht mehr um den Begriff des „Beweises“ als um die Gottesbeweise? Würden nicht die Gedankengänge, auf die hin Kant das Dasein Gottes als „Postulat“ annimmt, als Gottesbeweise genügen? Hat nicht Kant unter dem Einfluß einer mathematisch-rationalistischen Denkweise die Ansprüche an einen „Beweis“ überspannt? Die Antwort auf diese Fragen ist für die Beurteilung der Gottesbeweise natürlich von einiger Bedeutung.

Mit Ausnahme der letzten Erwägung, die mehr eine Frage als einen Einwand gegen die Gottesbeweise darstellt, zielen die dargelegten Gedankengänge auf die Leugnung jedes rationalen Gottesbeweises. Wenn trotzdem immer wieder „Gottesbeweise“ vorgebracht werden, müßten ihnen also wesentliche logische Mängel anhaften, es sei denn, man nehme mit Koepgen an, auch einem logisch ganz einwandfreien Beweis könne eine nur relative Geltung innerhalb der „logischen Denkform“ zukommen. Eine solche Außerkraftsetzung der Logik für den Bereich des religiösen Denkens mitzumachen, werden freilich die meisten nicht geneigt sein. So muß man also *versuchen, in der logischen Struktur, die*

<sup>7</sup> G. Mensching, *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*, Leipzig 1937, 60 f.

<sup>8</sup> Das Problem der Gottesbeweise: PhJb 53 (1940) 62—77, bes. 70.

<sup>9</sup> Ebd. 74.

<sup>10</sup> Die natürliche Gotteserkenntnis und die Entscheidung des Vatikanischen Konzils: PhJb 53 (1940) 78—96, bes. 79 92.

jedem Gottesbeweis wesentlich ist, Fehler nachzuweisen. Diesen Schwierigkeiten wenden wir uns nunmehr zu.

Der entscheidende, für alle andern grundlegende Einwand gegen den gedanklichen Aufbau der Gottesbeweise, wie überhaupt gegen alle philosophische Gotteserkenntnis, geht von der Erwägung aus, daß Gott durch eine unendliche Kluft von der Welt getrennt ist; er ist der „ganz andere“, unaussprechlich, unausdenkbar erhaben über alles Geschaffene. Darum können wir ihn mit all unsern, dem Endlichen zugeordneten Begriffen nicht denkend erfassen. „All unsere Begriffe gehen an ihm vorüber. ... Wie die Ewigkeit jenseits aller Zeit, so steht wohl Gottes Wesen jenseits von Ja und Nein und allem, was durch diese Begriffe bedingt ist“<sup>11</sup>. All unsere Begriffe, alle Kategorien unseres Denkens sind eben auf die Erfahrungswelt eingeschränkt. Mit dieser *Einschränkung unserer Begriffe auf die Erfahrungswelt* ist natürlich die Unmöglichkeit jeder gedanklichen Bestimmung Gottes und damit die Unmöglichkeit jedes Gottesbeweises gegeben. Dieser in Kants Kategorienlehre befangene Agnostizismus liegt auch bei Koeppen zugrunde, wenn er dem rationalen Denken jeden Zugang zum Bereich des Religiösen verwehrt<sup>12</sup>. Aber auch die dialektische Theologie, namentlich E. Brunner, läßt trotz aller Philosophiefeindlichkeit gerade die kritische Philosophie Kants einigermaßen gelten, weil sie die Demütigung der Vernunft und ihre Einschränkung auf das Innerweltliche bedeutet. Ausdrücklich leugnet E. Brunner namentlich, daß Gott durch den Begriff der Ursache gedacht werden kann. „Gott ist nicht Weltursache; sondern das Verhältnis, das der Herr der Welt als ihr Schöpfer zu ihr hat, ist ein durch keine Kategorie des Denkens ausdrückbares; der Schöpfer ... ist denkend nicht zu erfassen“<sup>13</sup>.

Mit der Einschränkung des Ursachenbegriffs auf das innerweltliche Geschehen hängt die *Leugnung der Verwendbarkeit des Kausalitätsprinzips* für einen Gottesbeweis eng zusammen. Im übrigen sind die Einwände gegen die Evidenz dieses Satzes als eines metaphysischen Seinsprinzips bekannt. Wir haben zu diesen Fragen anderswo ausführlich Stellung genommen<sup>14</sup>; es würde uns zu weit führen, hier wiederum all diese Fragen aufzunehmen.

<sup>11</sup> G. Kahl-Furthmann, a. a. O. 66.

<sup>12</sup> Vgl. die zusammenfassende Darstellung und Kritik von K. Rahner S. J. in Schol 15 (1940) 1—15.

<sup>13</sup> E. Brunner, Gott und Mensch, Tübingen 1930, 17.

<sup>14</sup> Vgl. Denken und Sein, 100—118. — Wenn J. Geysler (Wiss-Weish 6 [1939] 34 Anm. 14) gegen unsere dortigen Ausführungen den Vorwurf der *petitio principii* erhebt, so beachtet er nicht, daß für den entscheidenden Satz als einen unmittelbar einsichtigen ein Beweis gar nicht beabsichtigt ist; vgl. a. a. O. 115. — Von neueren Veröffentlichungen zu den Fragen des Kausalitätsprinzips erwähnen wir außer den Aufsätzen von C. Fabro in RivFilNeoscol, auf die wir anderswo zurückkommen werden, den Beitrag von G. Geis S. V. D. in der Festschrift zum 50jährigen Bestand des Missionshauses St. Gabriel: Eine neue Entwicklung des Kausalitätsprinzips (S. 377—387 der Festschrift). Der Beitrag sucht die „analytische“ Ableitung des Kausalitätsprinzips, wie sie C. Nink S. J. in seinem Buch „Sein und Erkennen“ bietet, als unzureichend zu erweisen. Wir haben immer wieder darauf hingewiesen, daß mit der Unmöglichkeit einer streng „analytischen“ Ableitung

Das Kausalitätsprinzip behauptet die Notwendigkeit einer Ursache für jedes kontingente Seiende. Soll also mit seiner Hilfe das Dasein eines überweltlichen Schöpfers erwiesen werden, so muß zuvor die *Kontingenz der Welt* als ganzer feststehen. Diese scheint aber *nicht erweisbar* zu sein. „Es ist in der Tat nicht möglich, aus dem Faktum, daß man sich diese Welt ohne logischen Widerspruch wegdenken kann, also aus dieser für das Denken bestehenden Kontingenz die metaphysische oder Seinskongingenz der Welt ohne weiteres herzuleiten, weil es sehr wohl möglich ist, daß die Welt uns infolge der Beschränktheit des menschlichen Erkennens als kontingent erscheint, während ihr Sein in Wirklichkeit ein *ens necessarium* ist“<sup>15</sup>.

Aber selbst zugegeben, das Dasein eines überweltlichen absolut notwendigen Wesens sei bewiesen, so ist damit noch lange *nicht bewiesen*, daß diese absolute Weltursache *der persönliche Gott des Christentums* ist. Der gewonnene Begriff eines „absoluten Wesens“ ist ganz inhaltlos und unanschaulich. Er ist nur ein kalter Seinsbegriff, dem jedes Wertgepräge und damit jede Wärme abgeht. Keiner könnte einen solchen Gott lieben oder zu ihm beten<sup>16</sup>. Wenn Thomas am Schluß seiner fünf „Wege“ jedesmal wiederholt: „Und dieses (das erste Bewegende, die erste Wirkursache, das absolut notwendige Wesen usw.) nennen alle Gott“, setzt er dann nicht unter dem Einfluß seines religiösen Denkens das bewiesene Absolute vorschnell mit dem christlichen Gott gleich? Ist nicht sogar zu sagen: Das Dasein Gottes im Sinn des Christentums ist eigentlich erst dann bewiesen, wenn das „Theodizeeproblem“, die Frage nach Ursprung und Sinn des Übels, befriedigend gelöst ist? Diese Frage scheint aber für unser Denken unlösbar zu sein, und darum ist auch die Beweisbarkeit des Daseins Gottes zu verneinen<sup>17</sup>.

Der Vorwurf einer vorschnellen Gleichsetzung des bewiesenen „Absoluten“ mit dem christlichen Gott wird, wie wir schon andeuteten, vor allem auch gegen die thomistischen Gottesbeweise gerichtet. Dazu kommen dann noch andere *Einwände und Fragen*, die im besondern *angesichts der fünf „Wege“ des Aquinaten*, dieser geschichtlich bedeutsamsten Form der Gottesbeweise, erhoben werden. Diesen Bedenken wenden wir uns nunmehr zu.

Zunächst eine *Frage*, die für den Katholiken bei der Bewertung der thomistischen Gottesbeweise von Bedeutung ist: Ist gerade *diese Art des Gottesbeweises* auf Grund der kirchlichen Lehrentscheidungen für den Katholiken *verpflichtend*? Auf diese Frage vermißt die von H. Mulert herausgegebene Gegenschrift gegen die Kritiker des Mensching-Buches bei den Theologen eine eindeutige

---

des Prinzips keineswegs gegeben ist, daß es nur den Charakter eines „Postulats“ haben kann, wie Hessen und Joh. Brunsmann meinen.

<sup>15</sup> G. Mensching, a. a. O. 46 f.; vgl. J. Hessen, Das Kausalprinzip, Augsburg 1928, 278.

<sup>16</sup> Vgl. G. Koeppen, a. a. O. 146; Mensching, a. a. O. 47; J. Hessen, Platonismus und Prophetismus, München 1939, 164.

<sup>17</sup> Mensching, a. a. O. 47.

Antwort<sup>18</sup>. Während B. Bartmann auf Grund des Vatikanums niemand zu den thomistischen Gottesbeweisen verpflichten wolle, vertritt Chr. Pesch S. J. genau den gegenteiligen Standpunkt. Neuestens hat auch P. Simon diese Frage wieder aufgeworfen. Er meint, es könne nicht der Sinn der kirchlichen Entscheidungen sein, einen bestimmten Gedankengang dogmatisch festzulegen. Nicht einmal der den fünf Wegen gemeinsame Gedanke des „kausalen“ Gottesbeweises sei wesentlich. „Die Kirche hat nur festgelegt, daß man zu einer menschlichen, wirklich gewissen Erkenntnis der Existenz Gottes kommen kann. ... Aber das Konzil hat nicht ausgesprochen, daß irgendeiner der Beweise der beste und endgültige sei. ... Nirgendwo hat es gesagt, daß es sich ... um einen bestimmten Beweistypus handle ... Darum müssen die Gottesbeweise zur Diskussion stehen“<sup>19</sup>.

Um so weniger scheint von einer Verpflichtung auf die thomistischen Gottesbeweise die Rede sein zu können, als diese auf *zeitbedingten Voraussetzungen* beruhen, die mit dem *mittelalterlichen Weltbild* stehen und fallen<sup>20</sup>. So stützt sich nach A. Mitterer der erste, von Thomas als der klarste bezeichnete Gottesbeweis aus der Bewegung auf den nur in der Bewegungslehre der alten Physik verständlichen Satz „Omne, quod movetur, ab alio movetur“<sup>21</sup>. Ähnlich sucht P. Scherhag zu zeigen, daß auch der vielgerühmte vierte Weg aus der Seinsabstufung auf dem überlebten Weltbild des Aquinaten beruht: Die Abstufung der Seinsvollkommenheiten bis hinauf zu einer höchsten, wie auch die Abhängigkeit der niederen Stufen von der höchsten hält Thomas, entsprechend der vorschneilen Naturdeutung der Alten, für erfahrungsmäßig feststehende Tatsachen, und auf diesen vermeintlichen Tatsachen beruht sein Beweis<sup>22</sup>.

Maßvoller urteilt hier A. Brunner S. J.<sup>23</sup>. Er bezweifelt nicht die überzeitliche Geltung der wesentlichen Grundgedanken der thomistischen Gottesbeweise. Aber er glaubt doch, daß sich in unserer Zeit der *Ausgang von den kosmischen Gegebenheiten*, wie er den thomistischen Beweisen eigen ist, *weniger empfiehlt*. Trotz oder vielmehr wegen der viel genaueren, weithin in mathematischen Formeln ausdrückbaren Kenntnis der Körperwelt, durch die die Natur ihres geheimnisvollen Charakters, aber auch ihrer Sinnhaftigkeit in weitem Maß beraubt erscheint, lebt der Mensch nicht mehr so vertraut in der Natur und wird von ihrem Geschehen nicht mehr so unmittelbar betroffen wie in früheren Zeiten. Und so sagt ihm etwa ein Gottesbeweis aus der sinnvollen Ordnung des Weltalls weit weniger als dem mittelalterlichen Menschen. Darum, meint Brunner, wird der heutige Gottesbeweis sich unmittelbarer dem Menschen und seinem Dasein zuwenden müssen. Man muß die Stellen zu finden wissen, wo der Mensch seine Bedrohtheit

<sup>18</sup> H. Mulert, *Der Katholizismus der Zukunft*, Leipzig 1940, 128.

<sup>19</sup> P. Simon, a. a. O. 96; vgl. 87 89 91. — Die gleichen Gedanken hat P. Simon neustens ausführlicher dargelegt in: *Die natürliche Gotteserkenntnis*, Paderborn 1940. — <sup>20</sup> Ebd. 88 f.

<sup>21</sup> A. Mitterer, *Der Bewegungssatz* (omne, quod movetur, ab alio movetur) nach dem Weltbild des hl. Thomas und dem der Gegenwart: *Schol* 9 (1934) 372—399 481—519.

<sup>22</sup> P. Scherhag, *Der Gottesbeweis aus der Seinsabstufung in den beiden Summen des Thomas von Aquin*: *PhJb* 52 (1939) 265—300.

<sup>23</sup> A. Brunner S. J., *Religiöses Erlebnis und Gottesbeweis*: *StimmZeit* 137 (1939/40) 210—217, bes. 217.

und damit seine Kontingenz empfindet, und von da aus den Gottesbeweis führen.

\* \* \*

Wenn wir nunmehr versuchen, zu diesen Schwierigkeiten, Bedenken und Fragen Stellung zu nehmen, so sind wir uns wohl bewußt, daß mit der Aufdeckung einzelner Mißverständnisse und der Widerlegung einzelner Unrichtigkeiten wenig getan wäre. Nur durch eine positive Klärung der zugrunde liegenden Fragen können wir hoffen, zur Behebung der Schwierigkeiten von ihrer Wurzel her etwas beizutragen. Vor allem zwei Fragen scheinen uns der Klärung zu bedürfen. Das ist einmal die Frage nach dem Sinn, der Aufgabe der Gottesbeweise im menschlichen Geistesleben, dann die Frage nach ihrer logischen Struktur, ihrem logischen Aufbau. Vorzüglich auf die erste Frage bezieht sich die erste Reihe der oben vorgelegten Einwände und Bedenken, während die zweite und dritte Reihe mehr die zweite Frage betreffen.

Zunächst fragen wir also nach Sinn und Aufgabe der Gottesbeweise. Was will, was soll der Gottesbeweis? Welche Bedeutung hat er für den Menschen und seine Stellung zu Gott? Und wie grenzt sich seine Bedeutung ab gegen die Bedeutung des Erlebens, des Wollens, des Glaubens?

Zunächst ist soviel klar, daß jeder Gottesbeweis seinem eigensten Seinssinn nach auf *Gotteserkenntnis* zielt. Und das ist gewiß nichts Unrechtes. Eine Erkenntnis Gottes, ein sicheres Wissen von Gott ist nun einmal die notwendige Grundlage alles echten und starken religiösen Lebens. Wenn der Mensch nicht weiß, ob es überhaupt einen Gott gibt, wie kann er sich dann mit ganzer Seele Gott hingeben? Wenn er nicht weiß, ob Gott die Geschicke der Menschen sehend und liebend leitet oder aber Welt und Menschen gleichgültig ihrem Geschick überläßt, wie kann er dann rückhaltlos auf Gott vertrauen? Freilich muß sich der Mensch stets bewußt bleiben, daß er Gott nie begreifen kann, und dieses Wissen um sein Nichtwissen wird ihn mit Ehrfurcht vor Gottes erhabener Größe erfüllen. Aber darum ist noch lange nicht jedes Streben nach Gotteserkenntnis Ehrfurchtlosigkeit. Dann freilich würde das Denken Gottes ein Herabziehen auf die Ebene des Menschlichen bedeuten, wenn Denken und Erkennen, wie der Idealismus will, ein Bilden des Gegenstandes wäre. Richtet sich aber das Denken nach dem Sein des Gegenstandes, so ist der Gegenstand ganz und gar maßgebend. Soll freilich unser Denken in dieser Hingegebenheit an das Sein und nicht in selbst-

herrlicher Formung des Gegenstandes sich einem so übermächtigen „Gegenstand“, wie es Gott selber ist, nahen, so muß es die engen Formen der eindeutigen „kategorialen“ Begriffe, in denen es z. B. die mathematischen Gebilde rational völlig fassen und so gedanklich beherrschen kann, sprengen; nur in den analogen Begriffen des „überkategorialen“ Denkens kann es Gott einigermaßen erfassen. Weil man, in Kants Gedankenkreisen völlig befangen, diese analoge Erkenntnisweise nicht mehr kennt und daher jedes „Erkennen“ einer rationalen Beherrschung des Gegenstandes gleichsetzt, nur darum erscheint es als Ehrfurchtlosigkeit und sündige Überheblichkeit, nach „Erkenntnis“ Gottes zu streben. Selbst das Wort „Gegenstand“ ist durch diese Denkhaltung belastet, weil eingeengt auf das völlig durchschaubare, ja durch das Denken selbst gesetzte Objekt. In diesem Sinn kann Gott freilich nicht „Gegenstand“ unseres Denkens sein.

Warum außer der übernatürlichen Gotteserkenntnis durch den Glauben eine *natürliche Gotteserkenntnis* gefordert ist, kann man in jedem Handbuch der katholischen Dogmatik nachlesen. Gäbe es kein Wissen von Gott und seiner Offenbarung als rationale Grundlage des Glaubens, so wäre der Glaube stets in Gefahr, sich in ein irrationales, zu nichts verpflichtendes religiöses Gefühl aufzulösen. Wer aber die Religion zu einer bloßen Gefühlsangelegenheit macht, verkennt vollständig, daß sie die stärkste Kraft ist, die den ganzen Menschen von innen her formt; gerade als innerste Gestaltungsmacht des ganzen Menschen bedarf sie einer sichern erkenntnismäßigen Grundlage. Nun ist uns aber, wie jeder nüchtern Urteilende zugeben muß, eine wirklich unmittelbare natürliche Gotteserkenntnis, eine Gottesschau, nicht gegeben. Die natürliche Gotteserkenntnis, die als Grundlage für die Vernünftigkeit des Glaubens gefordert ist, kann also nur eine mittelbare sein.

Diese mittelbare Gotteserkenntnis wird im Gottesbeweis in wissenschaftlicher Methode ausgeprägt und gesichert. Auch in dieser *wissenschaftlichen Behandlung der Gottesfrage* liegt an sich keine *Unehrebarkeit* gegen Gott. Gewiß, die wissenschaftliche Behandlung fordert eine kritische Einstellung; aber nicht Gott selber, sondern unsere Gedanken über Gott werden dem Urteil der kritisch prüfenden Vernunft unterworfen, und sie haben es wahrhaftig oft sehr nötig. Gewiß muß dabei wegen der Enge unseres Bewußtseins im Vollzug der denkenden Bewältigung der Fragen, die nicht selten die Anspannung aller Geisteskräfte fordert,

das religiöse Gefühl naturgemäß zurücktreten. Das hindert aber nicht, daß dieses ganze Forschen von wahrer Ehrfurcht vor Gott getragen sein kann; gerade aus Ehrfurcht vor Gott wollen wir alles Falsche und Unwürdige aus unserm Gottesbild entfernen und die Schwierigkeiten und Zweifel lösen, die andere vielleicht vom Gottesglauben abhalten. Freilich soll nicht geleugnet werden, daß die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Fragen der Gotteserkenntnis auch aus bloßer Wißbegierde geschehen kann und dann leicht zu unehrfürchtigem Denken und Reden über Gott führen kann. Aber diese Unehreerbietigkeit ist nicht mit der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis als solcher gegeben, ganz abgesehen davon, daß es ungerecht wäre, aus einer menschlicher Schwäche unterlaufenden Unehreerbietigkeit gleich den schwersten Religionsfrevler zu machen.

Das Streben nach Gotteserkenntnis, auch nach wissenschaftlicher Gotteserkenntnis, ist also nichts Unberechtigtes. Was kann nun aber der Gottesbeweis zum Zustandekommen der tatsächlichen Gotteserkenntnis und vor allem zur *Wekung des Gottesglaubens* (im weiteren Sinn, d. h. der lebendigen Überzeugung vom Dasein Gottes) *beitragen*, was kann man vernünftigerweise von ihm erwarten? Es scheint, die Auffassung ist immer noch nicht ganz ausgestorben, als müsse ein guter Gottesbeweis notwendig jeden, dem er vorgelegt wird, oder doch wenigstens jeden philosophisch geschulten Menschen überzeugen und beinahe zwangsläufig zum Gottesglauben führen; sonst sei das eben ein Zeichen, daß er logisch unzureichend sei. Hinter dieser Auffassung verbirgt sich ein im Grunde recht naiver Rationalismus, der völlig verkennt, daß das Zustandekommen einer Überzeugung, die wie der Gottesglaube den ganzen Menschen vor letzte Entscheidungen stellt, niemals bloß Sache einer losgelösten reinen Vernunft ist. Gegenüber einem so einseitigen Vernunftstandpunkt ist allerdings der Gegenstoß des Irrationalismus einigermaßen verständlich; nur verfällt dieser nun seinerseits der entgegengesetzten Einseitigkeit.

Die Wahrheit liegt auch hier in der Mitte. Eine echte Einsicht kann freilich nur unter dem Einfluß logisch hinreichender Gründe zustande kommen, die den Sachverhalt selbst einsichtig machen. Aber dazu, daß diese Gründe ihrem wahren Sinn nach klar erfaßt und ihrem Gewicht entsprechend eingeschätzt werden, dazu ist mehr erfordert, als daß sie nur in sprachlich klarer Form an einen Menschen

herangebracht werden. Eine falsche geistige Einstellung, vielleicht durch angeborene Veranlagung schon begünstigt und durch Erziehung und lange Denkgewohnheit verfestigt, kann, namentlich wo es sich um philosophische Gedankengänge handelt, die richtige Auffassung und Wertung von vornherein überaus erschweren. Wenn dazu noch gefühls- und willensmäßige Abneigung gegen die Lehren kommt, von denen man durch Beweise überzeugt werden soll, dann wird man sich erst recht nicht die Mühe nehmen, die Gründe unvoreingenommen zu prüfen und auf sich wirken zu lassen. So kann es durch die verschiedensten inneren Hemmungen dazu kommen, daß auch der beste und aufs klarste vorgelegte Beweis zu keiner Einsicht führt. Erst recht bleibt das Ja der Zustimmung, das wesentlich mehr ist als ein bloßes Einsehen, vom freien Willen abhängig, namentlich in den entscheidenden Fragen der Weltanschauung und Religion, in denen die Gründe nie so sonnenklar durchsichtig sind, daß der Mensch sich ihnen nicht entziehen könnte. Aus all dem geht hervor, daß aus der Tatsache, daß nicht alle durch einen Beweis überzeugt werden, nichts gegen dessen Gültigkeit folgt. Wenn ein Beweis, namentlich ein metaphysischer Beweis „zwingend“ genannt wird, kann das nur den Sinn haben, der Beweis sei logisch hinreichend, um die Wahrheit zu verbürgen, nicht aber, er bewirke eine psychische Nötigung zur Zustimmung.

Umgekehrt aber läßt sich aus dem Gesagten die entscheidende *Bedeutung des religiösen „Erlebens“* für das wirkliche Zustandekommen des Gottesglaubens erahnen. Dieses ist sogar ohne Zweifel von viel größerer Bedeutung als die wissenschaftliche Form des „Beweises“. Nur selten scheinen bei Bekehrungen zum Gottesglauben wissenschaftlich geformte Beweise eine bedeutende Rolle zu spielen; die Erkenntnisse, die bei ihnen mitwirken, sind zumeist vorwissenschaftlicher, logisch-sprachlich oft kaum faßbarer Art<sup>24</sup>.

Wir werden also sagen müssen: Die wissenschaftlich geformten Beweise haben gar nicht so sehr den Sinn, unmittelbar die Ungläubigen zu überzeugen. Vielmehr gibt sich in ihnen zunächst der Gläubige über die Vernünftigkeit seines Glaubens Rechenschaft. Aber auch das braucht längst nicht jeder Gläubige in wissenschaftlicher Form zu tun. Nur für den ist *das wissenschaftliche Durchdenken der Wege zu Gott* von größter Bedeutung, der andere lehren und ihnen ihre Schwierigkeiten lösen und gegebenenfalls auch Ungläubigen zum Gottesglauben verhelfen soll. Wer so andern

<sup>24</sup> Vgl. die Ausführungen von A. Brunner S. J., a. a. O.

Führer sein soll, der braucht die Schulung in streng wissenschaftlicher Metaphysik, nicht, um nun seinerseits den Menschen, denen er helfen will, Gottesbeweise in schulmäßiger Form vorzulegen, sondern, damit er aus der Fülle der zu Gebote stehenden wohldurchdachten Beweisgründe jeweils die Gedanken auswählt und in der Form vorlegen kann, die am ehesten erhoffen läßt, den Weg zu Geist und Herz der Hörer zu finden. Es ist klar, daß hier nicht die Wissenschaft allein zu Rate zu ziehen ist, sondern nicht minder menschliches Verstehen und seelsorgliches Feingefühl.

Wenn die Gottesbeweise in dieser Weise nicht als Sache einer aus jedem Lebensbezug losgelösten „reinen“ Wissenschaft betrachtet, sondern in das organische Ganze menschlichen Geisteslebens eingeordnet werden, dann bereitet es auch weniger Schwierigkeit, die wahre *Bedeutung der kirchlichen Lehrentscheidungen und Weisungen* zu verstehen, die sich auf die natürliche Gotteserkenntnis beziehen. Dabei kommt es zunächst nicht so sehr auf deren Auslegung im einzelnen an, als vielmehr auf ihr grundsätzliches Verhältnis zur natürlichen, namentlich philosophischen Gotteserkenntnis. Vor allem ist klar, daß sich diese Entscheidungen und Weisungen an Menschen richten, die bereits auf dem Boden des katholischen Glaubens stehen, daß sie also nicht Menschen, die noch gar nicht zu einem zweifelsfreien Gottesglauben gelangt sind, durch einen „Machtspruch“ verpflichten wollen, die Richtigkeit der Gottesbeweise anzunehmen.

Insoweit es sich bei den Äußerungen des kirchlichen Lehramtes um Entscheidungen handelt, die eine gläubige oder im Glauben an die göttliche Sendung der Kirche gründende religiöse Zustimmung verlangen, scheint uns der systematische Ort des Satzes von der natürlichen Erkennbarkeit Gottes im Ganzen der katholischen Dogmatik keineswegs der einer alle andern tragenden Grundwahrheit zu sein, sondern der einer besondern Einzellehre, die am ehesten in die theologische Anthropologie hineingehört. Der Satz von der Erkennbarkeit Gottes durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft hat dort sein Seitenstück in der Lehre, daß der Mensch mit den natürlichen Kräften seines freien Willens — auch im Zustand der gefallenen Natur — natürlich gute Werke tun kann und daß nicht alles, was er tut, Sünde ist. Sowenig diese letzteren Sätze Grundlage des ganzen Glaubens sind, ebensowenig ist auch die Lehre von der natürlichen Fähigkeit der Vernunft zur Gotteserkenntnis, insofern

sie *Glaubenslehre* ist, Grundlage alles Glaubens. Nicht die Glaubenslehre von der Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis, sondern nur diese natürliche Gotteserkenntnis selbst, d. h. ein aus natürlicher Vernunft Einsicht erwachsenes Wissen um das Dasein und die Wahrhaftigkeit Gottes gehört zu den „*praeambula fidei*“, den Voraussetzungen für die Vernünftigkeit des Glaubens. Für diese natürliche Einsicht kann die Entscheidung der Kirche selbstverständlich nicht als logische Begründung dienen, sondern nur der natürlich erkennbare notwendige Zusammenhang zwischen Welt und Gott, auf Grund dessen wir von der Welt auf Gott schließen können. Darum liegt *kein logischer „Zirkel im System“* vor.

Daran ändert sich auch dadurch nichts, daß der gläubige Apologet bei der wissenschaftlichen Begründung der Voraussetzungen des Glaubens sich von der Gewißheit, die er als gläubiger Christ auf Grund der kirchlichen Lehrentscheidungen besitzt, *psychologisch* beeinflussen läßt<sup>25</sup>. Nur der kann daran Anstoß nehmen, der immer noch in dem liberalen Vorurteil von der „voraussetzungslosen Wissenschaft“ befangen ist. In letzter Folgerichtigkeit würde diese Auffassung zum hermesianischen Zweifel führen; der Theologe müßte, um Theologe sein zu können, seine ganze Existenz als gläubiger Christ zunächst einmal aufgeben. In Wahrheit aber schafft nicht ein gleichsam für sich bestehender rein wissenschaftlicher Verstand die rationale Apologetik, sondern ein lebendiger, gläubiger Mensch mit einer herzwarmer Liebe zu seiner Kirche und dem von ihr verkündeten Wort Gottes. Und wenn ihm von diesem Gotteswort her neues Licht fällt auf den Weg, der zur rationalen Begründung des Glaubens führen kann, so wird er diese Hilfe dankbar annehmen, keineswegs aber als eine Beengung seiner berechtigten Denkfreiheit empfinden. Denn als gläubiger Christ weiß er, daß die Bindung an das Dogma Bindung an die Wahrheit ist.

Gerade aus seiner gläubigen Einstellung heraus wird aber der christliche Philosoph und Apologet in der Durchführung seiner Aufgabe, die rationalen Voraussetzungen des Glaubens wissenschaftlich zu sichern, *logisch* von seinem Glaubensstandpunkt abstrahieren; d. h. er kann nicht die Lehre der hl. Schrift oder kirchliche Lehrentscheidungen als Beweisgrund verwenden. Die Kirche selbst weist ihn auf den Weg einer rein philosophischen Gotteserkenntnis und versichert ihm die Gangbarkeit dieses Weges. Damit erklärt sie freilich nicht die Unfehlbarkeit der menschlichen Vernunft in Sachen der Gottesbeweise, bezeichnet auch nicht irgend einen ganz bestimmten Beweisgang als unbestreitbar, verwehrt also keineswegs eine kritische Prüfung und wissenschaftliche Erörterung der Gottesbeweise. Es bleiben immer noch genug Fragen, über die man verschiedener Meinung sein kann, und selbst in den Punkten, in denen für einen Katholiken ein ernsthafter Zwei-

<sup>25</sup> Über den Unterschied von logischer Begründung und psychologischem Einfluß auf das Zustandekommen einer Überzeugung oder einer Beweisführung vgl. unsere Ausführungen in dem Aufsatz „Christliche Philosophie“ in Schol 12 (1937) 1—16.

fel nicht in Frage kommt, ist eine wissenschaftliche Erörterung in der Haltung des „methodischen Zweifels“ durchaus nicht verwehrt. Und sollte ein gläubiger Gelehrter trotz aufrichtigen Bemühens keinen der üblichen Gottesbeweise als vollgültigen einsehen, so ist er natürlich nicht verpflichtet, zu sagen, er sehe sie dennoch ein. Nur dürfte er deshalb nicht grundsätzlich die Möglichkeit natürlicher Gotteserkenntnis leugnen. Gottes Vorsehung, die jedes einzelnen Menschen Geschieke lenkt, wird jedenfalls nicht zulassen, daß einem seiner Gläubigen ohne seine Schuld die Gotteserkenntnis verloren geht, ohne die sein Glaube keinen Bestand mehr haben könnte; das braucht aber, wie wir schon sagten, nicht notwendig eine *wissenschaftliche* Gotteserkenntnis zu sein, nicht einmal bei einem Gelehrten. Im übrigen würde uns hier eine kasuistische Behandlung aller Möglichkeiten im einzelnen zu weit führen.

Da die Gottesbeweise, wenn anders sie ihrem Sinn, eine rationale Grundlegung des Glaubens zu sein, entsprechen sollen, von der Wahrheit der Glaubenslehren als solcher absehen und aus rein natürlichen Vernunftgründen schließen müssen, sind sie *grundsätzlich auch dem Nichtgläubigen zugänglich*. Freilich werden sie für ihn, wie wir schon sagten, gewöhnlich wegen mannigfacher psychologischer Hemmungen schwerer faßbar sein, ohne daß wir darum annehmen müßten, sie setzten stillschweigend bereits Sätze voraus, die nur aus dem Glauben feststehen können.

Soll der Gottesbeweis seinem Sinn entsprechen, so muß er natürlich ein *wirklicher Beweis* sein, d. h. er muß das Dasein Gottes einsichtig (evident, natürlich mittelbar evident) machen. Ein „Postulat“ im Sinne Kants gibt aber gerade keine Einsicht; bestimmt doch Kant selbst das Postulat als einen „theoretischen, aber als solchen nicht erweislichen Satz“. Durch Kants ganze Erkenntniskritik ist ein wirklicher Gottesbeweis von vornherein ausgeschlossen. Eine andere Frage ist, ob der Gedankengang, den Kant zur Begründung des „Postulats“ vom Dasein Gottes bringt, unter Voraussetzung einer realistischen Erkenntnislehre als echter Gottesbeweis gelten kann. Wir glauben das nicht, wie wir noch näher ausführen werden; doch kann man hierüber verschiedener Meinung sein. Richtig ist natürlich auch, daß bei Kant, eben infolge der *Einschränkung* der Erkenntnis auf die Erfahrungswelt, der Begriff des „Beweises“ ebenfalls zu sehr eingeengt ist, da zufolge dieser Grenzsetzung ein theoretisch vollgültiger Beweis nur mehr innerhalb des kategorialen, auf die Gegenstände möglicher Erfahrung eingeschränkten Denkens möglich ist.

\* \* \*

Damit sind wir von selbst zu unserer zweiten Frage geführt: Wie ist der Gottesbeweis möglich, da er ein Beweis

sein muß, der die Grenzen des erfahrbaren Seins übersteigt, der also im strengen Sinn metaphysisch ist? Welches muß die logische Struktur, der logische Aufbau jedes Gottesbeweises sein? Es geht uns jetzt nicht um diese oder jene Sonderform eines Gottesbeweises, sondern um eine grundsätzliche Besinnung auf die wesentlichen Bedingungen jedes Gottesbeweises. Auf eine grundsätzliche, kritisch-nüchterne Klärung des Wesensgefüges aller Gottesbeweise scheint es uns vor allem anzukommen. Vielleicht ist diese Aufgabe zuweilen etwas vernachlässigt worden. Anstatt dessen zeigte sich hie und da das Bestreben, die Gottesbeweise in möglichster Mannigfaltigkeit zu häufen. Vielleicht hat man im Eifer für die gute Sache zu wenig kritisch Gedankengänge aufgegriffen und als „Gottesbeweise“ dargeboten, die einer strengen Nachprüfung nicht standhalten können. Damit ist aber der Sache ein schlechter Dienst erwiesen. In einer Zeit, die schon so von Vorurteilen gegen den Gedanken des Gottesbeweises voll ist, steigert die offenbare Schwäche eines als „Gottesbeweis“ bezeichneten Gedankenganges nur zu leicht das allgemeine Mißtrauen gegen die Gottesbeweise noch mehr.

Der *systematische Ort der Gottesbeweise im Ganzen der Philosophie* ist in der Metaphysik und nur in der Metaphysik. Nicht als ob Gott der eigentliche Gegenstand der Metaphysik, das „*subiectum huius scientiae*“ im Sinn des hl. Thomas wäre, d. h. der vorgegebene Gegenstand, der „*considerationi subicitur*“ und dessen Eigenschaften und Seinsgründe gesucht werden<sup>26</sup>. Nur die eigentliche Theologie als Teilnahme am göttlichen Wissen hat Gott zum „*subiectum scientiae*“<sup>27</sup>. Gegenstand der Metaphysik aber ist das Seiende, und zwar zunächst das innerweltlich Seiende, aber — im Gegensatz zu allen Einzelwissenschaften — *als* Seiendes, d. h. unter der Rücksicht des Seins. Metaphysik ist also Ontologie, aber gerade als solche zugleich auch „*natürliche Theologie*“. Denn als Wissenschaft fragt sie nach den Ursachen ihres Gegenstandes, die Frage nach den Ursachen des Seins des Seienden (nicht bloß eines So- oder Soseins) führt aber notwendig zu dem Seienden, das als das Sein selbst erste Ursache des Seins jedes andern Seienden ist, d. h. zu Gott. Insofern kann Thomas von der Metaphysik

<sup>26</sup> Vgl. H. Meyer, Die Wissenschaftslehre des Thomas von Aquin, Fulda 1934, 4 f.

<sup>27</sup> S. th. 1 q. 1 a. 7.

auch wieder sagen: Diese ganze Wissenschaft zielt hin auf die Gotteserkenntnis<sup>28</sup>.

In der christlichen Philosophie wird die metaphysische Frage nach dem Seinsgrund der Welt gewöhnlich von vornherein als Frage nach Gott gestellt: Ob es einen Gott gebe als Urgrund alles Seins. Es ist klar, daß diese Frage nicht damit gelöst ist, daß irgendwie das Dasein eines „Absoluten“ bewiesen wird. Daß es irgend einen letzten, absoluten Weltgrund geben muß, gibt schließlich jeder zu, auch der Materialist und Pantheist. Solange aber die Möglichkeit noch nicht ausgeschlossen ist, daß das Absolute nichts anderes ist als der Urstoff oder ein innerweltlicher Urgrund des Lebens, eine „Weltseele“ oder dergleichen, solange ist das Dasein „Gottes“, wie es in der Fragestellung verstanden wird, noch nicht bewiesen. Der von Kant als „kosmologischer Beweis“ angeführte Gedankengang (Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren; nun existiere zum mindesten ich selbst; also existiert ein absolut notwendiges Wesen<sup>29</sup>) ist also in Wirklichkeit noch gar kein vollständiger „Gottesbeweis“. Was muß also zum mindesten *gefordert* werden, *damit ein Beweis als „Gottesbeweis“ gelten kann?* In der Frage „Gibt es einen Gott?“ wird ja offenbar schon ein bestimmter Gottesbegriff vorausgesetzt, und es wird gefragt, ob diesem Begriff eine Wirklichkeit entspreche. Welches ist der Inhalt dieses anfänglichen Gottesbegriffs? Man kann nicht verlangen, daß dieser Gottesbegriff schon ein vollkommener ist. Andererseits muß er aber „Gott“ von Welt unterscheiden. Am meisten dürfte es dem allgemeinen Sprachgebrauch entsprechen, wenn wir unter dem Namen „Gott“ in der Fragestellung der Gottesbeweise ein persönliches, überweltliches Wesen verstehen, das auf das Geschehen in dieser Welt mächtigen Einfluß ausübt. Zu diesen Bestimmungen, die sich schließlich auch in den polytheistischen Religionen finden, fügen wir noch hinzu, daß Gott seinerseits in seinem Sein von keinem andern abhängt, daß er „durch sich selbst seiend“ (ens a se) ist.

Dagegen kann man nicht fordern, daß jeder Gottesbeweis auch schon alle Bestimmungen mitbeweise, die gewöhnlich als Eigenschaften oder Tätigkeiten Gottes aufgefaßt werden. Z. B. braucht nicht jeder Gottesbeweis die Heiligkeit Gottes zu beweisen, oder

<sup>28</sup> Prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem: S. c. gent. 3, 25. — Zum Ganzen vgl. das Prooemium zum Metaphysikkommentar des hl. Thomas.

<sup>29</sup> Kritik der reinen Vernunft A 604, B 632.

daß Gott Schöpfer dieser Welt ist<sup>30</sup>, ja nicht einmal, daß es nur einen Gott gibt. Erst recht ist es übertrieben, zu verlangen, der Gottesbeweis müsse bereits die Lösung des „Theodizeeproblems“ enthalten. Alle Sätze, die von Gott seine „Eigenschaften“ und Tätigkeiten, seine Stellung zu den Übeln dieser Welt usw. aussagen, werden auch vom Christen nicht als rein analytische Erläuterungsurteile aufgefaßt, sondern als Erweiterungsurteile, die von Gott, dessen „Wesen“ irgendwie schon bekannt ist, weitere Eigenschaften aussagen<sup>31</sup>. So wird auch die Metaphysik die Ableitung dieser Eigenschaften weiteren, über die Gottesbeweise hinausgehenden Schritten überlassen können; all diese Schritte bedeuten freilich nur eine Entfaltung dessen, was in den Gottesbeweisen keimhaft bereits enthalten ist.

Das Dasein eines überweltlichen Gottes ist uns nicht erfahrungsmäßig, nicht in unmittelbarer Schau gegeben; soll es also einsichtig werden, so bedarf es des Beweises. *Ausgangspunkt des Gottesbeweises* muß eine wirkliche Gegebenheit dieser Welt sein. Nur wirkliches Dasein kann uns zur Erkenntnis eines andern Daseins führen. Ausgangspunkt kann also nicht ein bloßer Gedanke sein, auch nicht der bloße Inhalt des Gottesgedankens. Darum wird der ontologische Gottesbeweis mit Recht abgelehnt. Auch eine bloße Möglichkeit kann uns nicht zur Erkenntnis des Daseins Gottes führen. Man hat zwar oft versucht, einen Gottesbeweis aus den Möglichkeiten (*ex possibilibus*) zu führen. Doch darf man dabei nicht vergessen, daß für uns die Möglichkeit von etwas zunächst nur aus seiner Wirklichkeit feststeht. Die bloße Tatsache, daß wir in einer denkbaren Wesenheit keinen Widerspruch sehen, beweist noch nicht ihre Seinsmöglichkeit<sup>32</sup>. Es könnte ja sein, daß wir nur wegen der Beschränktheit unserer Erkenntnis die Unmöglichkeit

<sup>30</sup> Bekanntlich hat das Vatikanische Konzil es ausdrücklich abgelehnt, die natürliche Erkennbarkeit Gottes als des Schöpfers in seine Lehrentscheidung einzubeziehen; damit ist diese Erkennbarkeit freilich auch nicht gelehnet.

<sup>31</sup> Das schließt nicht aus, daß die Leugnung irgend einer dieser Eigenschaften den Gottesbegriff folgerichtig wieder zerstören würde (eben weil diese Eigenschaften *notwendig* aus dem „Wesen“ Gottes hervorgehen); der anfängliche Gottesbegriff leugnet ja auch nicht diese Eigenschaften, sondern sieht nur von ihnen ab.

<sup>32</sup> In der Ablehnung der Leibnizschen Form des ontologischen Gottesbeweises wird auch dies durchweg zugegeben. Anderswo vergißt man dann freilich zuweilen wieder diesen Unterschied von Nichtsehen eines Widerspruchs und echter Seinsmöglichkeit, so etwa, wenn man daraus, daß Gott reine Wirklichkeit (*actus purus*) ist, durch folgende Überlegung seine Unendlichkeit zu beweisen versucht: Wenn Gott endlich wäre, könnte er größer sein, es wäre also in ihm eine Potenzialität. Hier wird ohne weiteres daraus, daß wir keinen Widerspruch in einem Größersein sehen, auf die Seinsmöglichkeit größerer Wirklichkeit und damit auf Potenzialität geschlossen.

nicht sähen. Daß es insbesondere ewige Seinsmöglichkeiten gibt, können wir nur wissen, wenn wir schon zuvor Gott als unendlichen, unerschöpflichen Urgrund jeglicher Möglichkeit endlicher Wesen erkannt haben; ein Gottesbeweis aus den ewigen Möglichkeiten ist also unmöglich; jeder andere Gottesbeweis „aus dem Möglichen“ aber ist letztlich ein Gottesbeweis aus Wirklichem.

Sollen wir von dem gegebenen innerweltlichen Dasein auf das Dasein des überweltlichen Gottes schließen können, so muß zwischen beiden ein *erkennbarer notwendiger Zusammenhang* bestehen. Logisch spricht sich dieser Zusammenhang in einem allgemeinen Satz, einem „Prinzip“ aus, das zum Ausdruck bringt, ein Seiendes von der und der Beschaffenheit weise notwendig über sich hinaus auf ein anderes Seiendes, dessen Dasein für sein Bestehen vorausgesetzt sei. Ein solches Prinzip ist etwa das Kausalitätsprinzip, das für jedes kontingente Seiende ein anderes Seiendes als Ursache fordert.

Von welcher Art muß nun das Prinzip sein, das einen Gottesbeweis ermöglichen soll? Es muß erstlich den Zugang zum Bereich des Übersinnlichen, Unerfahrbaren eröffnen. Darum kommt vor allem ein durch bloße Induktion erkanntes Naturgesetz nicht in Frage. Ein solcher Satz behauptet nur einen in der Erfahrungswelt zunächst als Tatsache beobachteten Zusammenhang als (physisch) notwendig, kann also auch in der Folge immer nur einen Schluß von einer gegebenen Erfahrungstatsache auf eine andere Tatsache begründen, die, wenn schon nicht im Augenblick wahrgenommen, doch grundsätzlich erfahrbar ist, z. B. den Schluß von der festgestellten Kälte der Luft auf das zu erwartende Gefrieren des Wassers. Die Geltung eines Satzes über den Bereich der Erfahrungswelt hinaus ist durch Induktion nie zu begründen. Wer versucht, mit einem auch noch so gut gesicherten Naturgesetz einen Gottesbeweis zu führen, bewiese dadurch nur seine gänzliche Verständnislosigkeit für die Erfordernisse metaphysischen Denkens<sup>33</sup>. Daß Thomas

<sup>33</sup> Wenn von manchen Neuscholastikern die Gottesbeweise in metaphysische, physische und moralische eingeteilt werden, so kann der Sinn dieser Einteilung nicht sein, daß die „physischen“ Beweise nur mit physischen Sätzen arbeiten usw. Die Namen könnten dieses Mißverständnis allerdings nahelegen. Man kann wirklich nicht sagen, daß sie sehr glücklich gewählt sind, da in Wirklichkeit jeder Gottesbeweis metaphysisch ist. Der alten Scholastik sind diese Bezeichnungen übrigens unbekannt. Sie scheinen von den Apologeten des ausgehenden 18. Jahrhunderts her in die Neuscholastik eingedrungen zu sein. So finden sie sich z. B. bei N. S. Bergier, Historische und dogmatische Abhandlung von der wahr-

von Aquin, doch wohl einer der größten Metaphysiker aller Zeiten, einen so groben methodischen Fehler begangen haben sollte, ist von vornherein kaum glaublich. Daß er mit all seinen Zeitgenossen in physischen Dingen irrte, ist leicht begreiflich. Aber daß er mit Hilfe eines bloßen Erfahrungssatzes einen Gottesbeweis versucht hätte, das wäre kaum begreiflich.

Ebensowenig kann der Überstieg über die gesamte Erfahrungswelt mit Hilfe eines Satzes vollzogen werden, der zwar apriorisch ist, sich aber ganz innerhalb des durch kategoriale Begriffe erfassbaren Seinsbereiches hält. Von dieser Art sind die mathematischen Sätze. Auch sie erfassen nur notwendige Sachverhalte innerweltlicher Art.

Das den Gottesbeweis tragende Prinzip muß also ein *metaphysischer* Satz sein, der nicht auf den kategorialen, in streng eindeutigen Begriffen ausdrückbaren Bereich eingeschränkt ist und daher notwendig überkategoriale, „transzendente“ Begriffe verwendet. Von dieser Art ist das *Kausalitätsprinzip*, in dem vom kontingenten Seienden ausgesagt wird, daß ihm das Sein durch das Wirken einer Ursache zukommt. In ihm stecken die transzendentalen Begriffe des Seins, der Möglichkeit (kontingent = was sein *kann* und auch nicht sein *kann*), des Wirkens, der Ursache. (Auch der Begriff der Ursache ist überkategorial; er ist nicht auf das naturnotwendige Wirken eingeschränkt, wie es dem Geschehen innerhalb der Körperwelt eigen ist, sondern besagt ein Seiendes, das durch sein Wirken etwas zum Dasein bringt, mag nun dieses Wirken notwendig oder frei, abhängig oder unabhängig, endlich oder unendlich sein.)

Der Gottesbeweis mit Hilfe des Prinzips der Ursächlichkeit, der „kausale“ Gottesbeweis im engeren Sinn, geht auf Gott als die Wirkursache (*causa efficiens*) der Welt. Gott ist aber für die Welt nicht nur als ihr Schöpfer wirkende Ursache, sondern auch ihr Urbild (*causa exemplaris*) und ihr letztes Ziel (*causa finalis*). Damit sind weitere notwendige Beziehungen der Welt zu Gott gegeben, und man hat in neuerer Zeit vielfach versucht, auch diese Beziehungen für Gottesbeweise zu verwenden, und zwar unabhängig vom Gedanken der Wirkursächlichkeit. So wollten einige den Beweis aus den Seinsstufen als Beweis allein aus dem Verhältnis des Abbilds zum Urbild (*ex causalitate exemplari*) gestalten<sup>34</sup>. Noch mehr Anklang fand der Gottesbeweis aus dem Glücksstreben des Menschen, der unter Ausschaltung des Kontingenz- und Ursachengedankens unmittelbar auf Gott als das letzte Ziel des Men-

---

ren Religion, 2. Bd. (deutsche Übersetzung: Bamberg und Würzburg 1788).

<sup>34</sup> Vgl. die Darstellung und Kritik dieser Versuche bei P. Descoqs S. J., *Praelectiones Theologiae naturalis*, Tom. 2, Paris 1935, 15–74.

schen schließen will, also ein Gottesbeweis allein „*ex causalitate finalis*“ sein will.

Alle diese Versuche scheinen uns grundsätzlich verfehlt zu sein. *Urbild* und *Ziel* (bzw. Zweck) eines Werkes, insofern sie nicht von innen aus dem Bewußtsein des eigenen Wirkens, sondern von außen aus dem Werk eines andern erschlossen werden sollen, können als solche nur erkannt werden, wenn zuvor das *Wirken* dieses andern erkannt ist. So kann auch Gott nur im Durchgang durch die Erkenntnis seines Wirkens als Urbild und Ziel der Welt erkannt werden, also nicht mit Ausschaltung des Gedankens der Wirkursächlichkeit. Der Begriff des Abbildes setzt notwendig den des Werkes voraus und schließt ihn in sich ein; etwas ist Abbild, insofern es von einem Werkmeister nach einem Urbild gestaltet ist; wenn von dem „Gewirktheit“ abgesehen wird, wird der Begriff des Abbildes aufgehoben. Eine bloße Ähnlichkeit zweier Dinge bedeutet noch nicht ihr Urbild-Abbild-Verhältnis; selbst wenn aus der Betrachtung der Geschöpfe bei Ausschluß des Kausalgedankens erkennbar wäre, daß ihnen ein „Ähnliches“ im transzendenten Bereich entsprechen muß, wäre damit keine wesentliche Überlegenheit dieses „Ähnlichen“ erkannt, also kein Gottesbegriff gewonnen.

Ähnlich verhält es sich mit der Erkenntnis Gottes als des letzten Zieles der Welt. Schon daß ein uns vorliegendes Seiendes überhaupt im eigentlichen Sinn ein Ziel oder einen Zweck hat, läßt sich nicht einmal denken, ohne dieses Seiende zugleich unter dem Einfluß eines zielstrebigen Wirkens zu denken. Wenn man von jedem zielsetzenden Geist absieht, was soll es dann noch heißen, daß ein Ding zu einem bestimmten Zweck da ist? Erst recht kann die *Erreichbarkeit* des vorgesteckten Zieles nur erkannt werden, insofern von dem zielsetzenden Erkennen und Wollen des Werkmeisters jeder Irrtum (über die Erreichbarkeit des Zieles) oder böse Wille (das Geschöpf bewußt zum Erstreben eines unmöglichen Zieles zu drängen) ausgeschlossen ist. Der berühmte Satz „*Impossibile est desiderium naturale esse inane*“ kann nicht als unmittelbar einsichtiges Prinzip gelten, sondern setzt die Erkenntnis Gottes als des weisen und gütigen Werkmeisters der Welt voraus<sup>35</sup>.

<sup>35</sup> Vgl. unsere Ausführungen in Schol 11 (1936) 52—58. — Aus dem Gesagten ergibt sich natürlich, daß der Gottesbeweis aus dem Glückseligkeitsstreben — wenigstens in der üblichen Form — unhaltbar ist. Wenn er in den letzten Jahrzehnten vielfach mit Berufung auf Thomas verteidigt wurde, so übersah man, daß Thomas selbst den zugrunde liegenden Satz (das Prinzip der Zielsicherheit) stets nur unter Voraussetzung des Daseins Gottes begründet, also für einen Gottesbeweis nicht ohne Zirkelschluß verwenden konnte; vgl. Schol 10 (1935) 496—507. Tatsächlich hat dieser Gottesbeweis nicht von Thomas her Aufnahme in die Neuscholastik gefunden, sondern, wie es scheint, von den Apologeten des 18. Jahrhunderts her. Dort ist der Beweis vorgebildet in den Betrachtungen über das „Unglück des Atheisten“, wie sie sich z. B. in dem „*Catéchisme philosophique*“ des Fr. X. Feller S. J. (Lüttich 1772) und in dem großen apologetischen Werk von Bergier (vgl. Anm. 33) finden. Bei letzterem erscheint diese Erwägung bereits als einer der „moralischen Gottesbeweise“ (2. Bd. 382—386). Ein tragendes Prinzip, das dem Gedankengang wirklich den Charakter eines Beweises geben könnte, vermißt man allerdings; eigentlich wird nur gezeigt, daß das Dasein Gottes „Postulat“ des menschlichen Lebens ist. Ähnlich findet sich der Beweis später in den

So scheint sich jeder Gottesbeweis auf das Kausalprinzip stützen zu müssen. Wir sehen denn auch, daß alle fünf „Wege“ des hl. Thomas in diesem Sinn „kausale“ Gottesbeweise sind. Es muß also mit Hilfe des metaphysischen Kausalitätsprinzips das Dasein eines persönlichen, überweltlichen Gottes bewiesen werden, von dessen Wirken diese Welt abhängt und der selbst in seinem Sein von keinem andern abhängt. Die *Hauptschwierigkeit* besteht im *Erweis der Überweltlichkeit* des Urwesens. Daß es ein absolut notwendiges, in seinem Sein von keinem andern abhängiges Seiendes (ens a se) geben muß, ergibt sich durch das Kausalprinzip fast unmittelbar, wenn das Dasein auch nur irgend eines Seienden zugegeben ist; es kann eben nicht alles Seiende relativ sein. Daß das absolute Wesen persönlich sein muß (d. h. zunächst, daß es nicht ein unbewußter Weltgrund sein kann), folgt daraus, daß es als erste Ursache alle reine Vollkommenheit der von ihm abhängigen Wesen in sich schließen muß, also auch die Vollkommenheit bewußten, geistigen Lebens, die ja in dieser Welt schon uns Menschen zukommt.

Es bleibt der Erweis der Überweltlichkeit zu leisten. Er ist dann erbracht, wenn die Kontingenz nicht nur dieser oder jener Art oder Gattung innerweltlicher Seiender, sondern die *Kontingenz der sichtbaren Welt als ganzer* feststeht. Nur dann fordert das Kausalprinzip ein Hinausschreiten über diese ganze Welt. Die Kontingenz der Welt ist aber nicht unmittelbar gegeben, sondern bedarf des Beweises, und das Erbringen dieses Beweises ist gerade die Leistung, die in jedem Gottesbeweis geschehen muß. Nach dem, was wir bereits oben sagten, ist klar, daß die Kontingenz der Welt nicht ohne weiteres daraus gefolgert werden kann, daß wir

---

„Theodiceae elementa“ des Löwener Professors G. C. Ubachs (2. Aufl. 1845, 52 f.). Er beruft sich für ihn auf ungedruckte „Colloquia“ des Arnold Tits, ebenfalls Professor in Löwen († 1851). Im übrigen fehlt der Beweis bei den meisten Neuscholastikern des 19. Jahrhunderts, nicht nur bei denen, die sich enger an Thomas anschließen (wie etwa Kleutgen, Zigliara, Remer, Commer), sondern auch bei Fr. Rothenflue, Liberatore, Tongiorgi, Lahousse, Urraburu, Stöckl (in den älteren, von ihm selbst besorgten Auflagen), Gutberlet. Vielleicht ist das doch ein Zeichen, daß man den Beweis nicht für vollwertig ansah. Erst gegen Ende des Jahrhunderts kommt er mehr und mehr auf; wir finden ihn bei Fr. Egger (1878), van der Aa, de Mandato, de Backer, Boedder, Reinstadler, Lehmen. Erst jetzt fängt man an, ihn auf den Satz von der Unmöglichkeit eines ins Leere gehenden Naturstrebens zu stützen. Anfangs erscheint dieser Satz ohne jede Begründung. Eine apriorische Begründung des Satzes ohne Voraussetzung des Daseins Gottes scheinen zuerst de Backer und Lehmen versucht zu haben.

keinen Widerspruch im Nichtsein der Welt sehen. Freilich dürfte von scholastischer Seite auch kaum je versucht worden sein, auf diese Weise die Kontingenz der Welt zu erweisen.

Der Beweis der Kontingenz muß vielmehr von einer wirklichen Beschaffenheit ausgehen, die sich an den Dingen dieser Welt zeigt. Und zwar muß dies eine Eigenschaft sein, die nicht etwa bloß den leblosen Dingen oder auch allen körperlichen Wesen zukommt, sondern allem innerweltlichen Seienden eigen ist. Sonst würde nur die Kontingenz der leblosen oder körperlichen Wesen bewiesen, aber nicht ausgeschlossen, daß die gesuchte erste Ursache in einem innerweltlichen Lebensgrund oder einem innerweltlichen geistigen Weltgrund, etwa einer geistigen Weltseele, zu finden wäre. Darum kann ein Gottesbeweis z. B. nicht allein von der Ortsbewegung oder allein von der Ordnung der Gestirne ausgehen; jedenfalls bedürfte ein solcher Beweis immer noch der Ergänzung durch den Nachweis, daß das Nicht-sich-selbst-Genügen, das dem bewegten Körper bzw. der Ordnung der Gestirne eigen ist, nicht durch innerweltliche Kräfte überwunden werden kann. Irgendwie muß also jeder Gottesbeweis, allein schon um überhaupt logisch hinreichend zu sein, den Menschen selbst in seine Betrachtung miteinbeziehen.

Das klarste *Zeichen der Kontingenz* ist ohne Zweifel die Tatsache, daß etwas, was jetzt besteht, einmal nicht da war, daß es zu sein begonnen hat. Doch gerade dieses Zeichen kann uns nicht zur Erkenntnis der Kontingenz der Welt als ganzer verhelfen, weil sich eben durch Erfahrung oder Erfahrungswissenschaft nicht feststellen läßt, daß die Welt einmal einen ersten Anfang in der Zeit gehabt hat. Es wäre aber ein Irrtum, zu meinen, die Kontingenz könne nur auf diese Weise erkannt werden. Sichere Zeichen der Kontingenz, die sich an jedem innerweltlichen Seienden zeigen, sind z. B. die Veränderlichkeit, die Endlichkeit, die Vervielfältigung innerhalb derselben Art oder Gattung, die nicht durch eigene oder andere innerweltliche Vernunft erklärbar Ordnung der Dinge. Es kann hier nicht unsere Absicht sein, im einzelnen diese Bestimmungen als sichere Zeichen der Kontingenz zu erweisen. Auch dies kann nur mittels metaphysischer Sätze, nicht mittels induktiv gewonnener Naturgesetze geschehen. Die Einzelausführung ist Sache der verschiedenen Gottesbeweise. Auf der Verschiedenheit ihres Ausgangspunktes von diesem oder jenem Anzeichen der Kontingenz beruht gerade *der Unterschied der verschiedenen Gottesbeweise*. Dementsprechend führen sie auch zu Gott unter jeweils verschiedener Rücksicht, insofern jedesmal die Unvollkommenheit, die sich als Ausdruck der Kontingenz erwies, von Gott geleugnet wird; so wird Gott erkannt als der durch sich selbst Seiende, der als solcher unveränderlich, unendlich, einzig in seiner Art, weiser Urheber der Weltordnung ist.

Mit Ausnahme der letztgenannten Bestimmung, die sich auf Grund eines logisch schon mehr zusammengesetzten Be-

weisverfahrens ergibt, sind die genannten Bestimmungen rein „formaler“ und negativer Natur, sie bieten uns keine positive inhaltliche Fülle. Sie beruhen eben auf der *Verneinung der jeweils die Kontingenz anzeigenden Seinsweise* der innerweltlichen Dinge. Mit diesem verneinenden Verfahren allein kann unmöglich die Gesamtstruktur jedes Gottesbeweises gekennzeichnet sein. Sonst kämen wir nur zu einem rein negativen Gottesbegriff, der als solcher völlig inhaltleer wäre. Die Folge wäre der Agnostizismus.

Tatsächlich aber wird in jedem, auch dem abstraktesten Gottesbeweis wenigstens dieses eine positiv von Gott ausgesagt, daß er „seiend“ ist; ferner, daß er „wirkend“ ist, „Ursache“ ist. Das letztere ergibt sich auf Grund der Beziehung zwischen Welt und Gott, die den Gottesbeweis ermöglicht; das erstere aber wird von Gott, wie er in sich („absolut“), nicht bloß wie er in seiner Beziehung zur Welt ist, ausgesagt. Wie ist eine solche *positive Aussage von Gott möglich?* Müssen nicht all unsere Begriffe seiner unnahbaren Größe gegenüber versagen? Gewiß, keiner unserer Begriffe vermag Gott in seinem Eigensein völlig positiv zu erfassen. Aber Gott ist doch auch nicht nur der „ganz andere“, es besteht nicht nur Unähnlichkeit zwischen ihm und dem Geschöpf<sup>36</sup>. Gerade, wenn Gott der Schöpfer der Welt ist, ist notwendig alles, was sich in den Geschöpfen an reiner Vollkommenheit findet, in ihm in höchstem Maße; sonst wäre er nicht wahrhaft hinreichende Ursache. Und wir erkennen in den Dingen dieser Welt auch reine Vollkommenheiten als solche, d. h. als Vollkommenheiten, die aus sich nicht auf die endliche und unvollkommene Verwirklichungsweise eingeschränkt sind, die ihnen in den Dingen der Erfahrungswelt eigen ist. Wir sehen ein, daß diese Seinsvollkommenheiten nur wegen dieser ihrer beschränkten Verwirklichungsweise kontingent und endlich sind, daß sie aber nicht aus sich auf diese unvollkommene Seinsweise eingeengt sind, daß es also nicht von vornherein undenkbar ist, daß sie auf ganz andere Weise in einem transzendenten Seinsbereich verwirklicht sind. Daß diese transzendente Verwirklichung tatsächlich anzunehmen ist, das ergibt sich freilich erst durch den Gottesbeweis selbst: Weil nicht alles Seiende kontingent und relativ sein kann, muß über aller unvollkommenen und darum kontingenten Verwirklichung der reinen Vollkommenheiten ihre vollkommene, un-

<sup>36</sup> Dies betont mit Recht Jos. Geysler in seiner Abhandlung: Klärungen zur Frage der natürlichen Gotteserkenntnis: WissWeish 7 (1940) 1—14 57—66, bes. 6.

eingeschränkte Wirklichkeit in Gott angenommen werden. So bekommt unser Gottesbegriff seine positive Fülle. Gott wird erkannt als seiend, ja als das Sein selbst, als Leben, Geist, Weisheit, Güte, Macht usw.

Freilich, rein positive Begriffe können niemals genügen, Gott von allem Geschaffenen zu unterscheiden, da sie gerade die Seinsvollkommenheiten zum Ausdruck bringen, die Gott und dem Geschöpf gemeinsam sind. Die eigentlich göttliche Seinsweise aber, durch deren Hinzufügung der Begriff erst zu einem Gottesbegriff wird, kann von uns nur höchst unvollkommen, durch Verneinung der entgegengesetzten geschöpflichen Seinsweise erfaßt werden, obwohl sie in sich natürlich etwas höchst Positives darstellt. So führt jeder Gottesbeweis notwendig zur Erkenntnis Gottes unter einem teilweise positiven, teilweise negativen Begriff, d. h. unter einem „analogen“ Begriff<sup>37</sup>. Das ist mit der jedem Gottesbeweis wesentlichen logischen Struktur notwendig gegeben. Jeder Gottesbeweis schließt auf Gott als letztlich hinreichende Ursache des innerweltlichen Seins oder Geschehens; einer solchen Ursache aber muß die Seinsvollkommenheit der Wirkung in mindestens gleicher Höhe zukommen. Andererseits ist dieser Schluß nur dadurch ermöglicht, daß das Innerweltliche wegen der konkreten Weise, wie es die Seinsvollkommenheiten verwirklicht, als kontingent erkannt wird; soll also die Frage nach der Ursache nicht immer von neuem wiederkehren, so muß der ersten Ursache die unvollkommene konkrete Seinsweise der irdischen Dinge durch Verneinung abgesprochen werden, indem wir sie als unveränderlich, unendlich usw. denken.

\* \* \*

Zum Schluß fragen wir uns noch, ob und inwieweit die bekannten fünf Gottesbeweise des hl. Thomas von Aquin den Anforderungen entsprechen, die wir an jeden Gottesbeweis stellen zu müssen glaubten. Hier ist freilich, wie H. Meyer treffend bemerkt<sup>38</sup>, zu bedenken, daß Thomas in dem Artikel der Summa, der die fünf Wege enthält, seine Gedankengänge zunächst nur im Umriß zeichnet und die nähere Einzelausführung den folgenden Untersuchungen überläßt. Das wird bei Beurteilung dieser Gottesbeweise leider oft übersehen. Thomas will zunächst vor allem das Dasein einer ersten, absoluten Ursache beweisen; in allen Beweisen wird auch deren Überlegenheit über die

<sup>37</sup> Vgl. J. de Vries, Denken und Sein, 283 f.

<sup>38</sup> Thomas von Aquin, Bonn 1938, 263.

nächsten innerweltlichen Wirklichkeiten, von denen der Beweis seinen Ausgang nimmt, erwiesen; der ausdrückliche Erweis der Transzendenz gegenüber *allem* innerweltlich Seienden scheint aber nicht in allen fünf Wegen schon beabsichtigt zu sein.

Jedenfalls scheint uns dieser Erweis im 2. und 3. Weg noch nicht erbracht zu sein, wenn nur die Darlegungen von S. th. 1 q. 2 a. 3 berücksichtigt werden. Der 2. Weg wird gewöhnlich als Beweis aus den wesenhaft geordneten Ursachenreihen (*causae per se ordinatae*) aufgefaßt<sup>39</sup>: Jede Ursache, die nur in Kraft einer höheren Ursache wirkt, setzt notwendig eine höhere Ursache voraus. Nun steht es aber noch nicht ohne weiteres aus der Erfahrung fest, daß jede innerweltliche Ursache „*causa per se subordinata*“ ist, d. h. nur in Kraft einer höheren Ursache wirkt; ein Nachweis dafür wird auch nicht erbracht; darum führt dieser Gedankengang, soweit er hier ausgeführt ist, noch nicht zu einer unbedingt überweltlichen Ursache. Ähnlich verhält es sich mit dem 3. Weg. Er geht davon aus, daß alles Vergängliche (*corruptibile*) kontingent ist; so führt er zunächst zu unvergänglichem, (physisch) notwendigem Seienden. Dies kann noch innerweltlich sein, wie ja nach Thomas selbst einerseits der Urstoff, andererseits die geistige Menschenseele unvergänglich (*incorruptibilis*) ist. Wenn weiter geschlossen wird, dieses (physisch) Notwendige sei (metaphysisch) entweder verursacht oder unverursacht, letztlich müsse es aber ein unverursacht Notwendiges geben, so ist das gewiß völlig einsichtig; jedoch ist hier noch nicht bewiesen, daß dieses unverursacht Notwendige (absolut Notwendige) nicht innerhalb der Welt gefunden werden kann. Die Gedankengänge des 2. und 3. Weges *bedürfen* also *der Ergänzung* durch weitere Erwägungen, die im folgenden ja auch reichlich geboten werden.

Daß alle fünf thomistischen Gottesbeweise „kausaler“ Natur sind, wurde bereits erwähnt, wird auch von niemand bezweifelt. *Alle stützen sich* aber auch *auf streng metaphysische Prinzipien*, die durch den Wechsel des Weltbildes nicht berührt werden. Gewiß hat Thomas diese Prinzipien zuweilen durch unzutreffende, dem mittelalterlichen Weltbild entnommene Beispiele erläutert. Aber es liegt ihm fern, sie durch diese Beispiele rein induktiv begründen zu wollen.

Für den thomistischen Bewegungssatz (*Omne, quod movetur, ab alio movetur*), der dem 1. Weg zugrunde liegt, haben wir das schon früher<sup>40</sup> nachzuweisen gesucht. Der Beweis geht von den aktuellen Seinsvollkommenheiten (*actus*) im Innerweltlichen aus, die sich aber durch ihre unvollkommene Seinsweise des Hervorgehens aus der Potenz (*actus procedens de potentia*) als kontingent und von einem andern, seinerseits unter der betreffenden Rücksicht bereits aktuellen Seienden abhängig erweisen. Da aber innerhalb der Erfahrungswelt alle und gerade auch die höchsten aktuellen Seinsvollkommenheiten des geistigen Erkennens, Liebens und Wollens werdende, „aus der Potenz hervorgehende“ Wirklich-

<sup>39</sup> Vgl. Deutsche Thomas-Ausgabe, 1. Bd., 335.

<sup>40</sup> Vgl. Schol 10 (1935) 84–86.

keit sind, muß auf eine überweltliche erste Ursache alles innerweltlichen Werdens und Emporstrebens zu neuen Seinsvollkommenheiten geschlossen werden, die selbst, dem Werden entrückt, reine Wirklichkeit (*actus purus*) in jeglicher Seinsvollkommenheit ist, rein aktuelles Leben, Erkennen, Lieben, Wollen.

Noch klarer ist der rein metaphysische Charakter des 4. Weges. Nur dadurch, daß die kritische Erörterung dieses Beweises die Unzahl der Texte ausschaltete, in denen die in S. th. 1 q. 2 a. 3 angetönten Gedanken weiter entfaltet werden, konnte der Anschein entstehen, als stütze sich der Beweis auf überholte Auffassungen des mittelalterlichen Weltbildes. Je mehr man aber die vielen Texte, in denen Thomas diese Gedanken immer wieder andeutet, ausspricht oder weiter entfaltet, auf sich wirken läßt, desto mehr kommt man zu der Überzeugung, daß gerade dieser Beweis in das Innerste der thomistischen Metaphysik hineinführt. Der Gedanke der mannigfachen Abstufung der Seinsvollkommenheiten ist dabei gar nicht wesentlich, sondern dient mehr der größeren Anschaulichkeit; wesentlich ist nur die Endlichkeit aller innerweltlichen Seinsvollkommenheiten. Daß der ersten Ursache in der Linie jeder reinen Seinsvollkommenheit diese im (wenigstens relativ) höchsten Maß eigen sein muß, ergibt sich einfach daraus, daß sie sonst nicht wahrhaft hinreichende Ursache wäre, da das Niedere nicht völlig hinreichende Ursache für das Höhere sein kann<sup>41</sup>. Doch wäre so der Bereich des Innerweltlichen noch nicht mit Gewißheit überschritten, da nicht feststeht, wie hoch dieser höchste Grad ist und ob er sich nicht vielleicht doch innerhalb der Welt findet. Darum muß der Beweis weiter das Dasein des absolut höchsten Grades, d. h. der unendlichen Fülle jeder reinen Vollkommenheit erschließen. Auch die zu diesem Beweis notwendigen metaphysischen Sätze finden sich immer wieder bei Thomas ausgesprochen: Das Endliche in jeder reinen Vollkommenheit ist als solches notwendig „durch Teilnahme seiend“ (*ens per participationem*), wie umgekehrt die subsistierende Vollkommenheit selbst notwendig unendlich ist<sup>42</sup>; was aber durch Teilnahme ist, das ist verursacht<sup>43</sup>. Mit diesen Kerngedanken der thomistischen Metaphysik hängt auch der Nachweis der Einzigkeit der subsistierenden reinen Vollkommenheit eng zusammen. Die volle Entfaltung des 4. Weges wird mit der Unendlichkeit zugleich auch die Einzigkeit Gottes beweisen, da jedes Seiende, das artlich oder gattungsmäßig vervielfältigt werden kann, sich dadurch als kontingent erweist<sup>44</sup>.

Zum 5. Beweis des hl. Thomas sei nur bemerkt, daß auch er „kausaler“ Natur ist. Er beweist nicht das Dasein Gottes eigentlich „aus“ der Finalität der Natur, als ob diese eine rein empirisch feststellbare Tatsache wäre, sondern er beweist aus gewissen erfahrungsmäßig erkennbaren Anzeichen, daß die gegebenen Ordnungen nur durch eine geistige, zielsetzende Ursache erklärbar sind, und beweist eben dadurch erstlich, daß diese Ordnungen wirklich

<sup>41</sup> Vgl. z. B. S. th. 1 q. 4 a. 1; q. 44 a. 1.

<sup>42</sup> Vgl. S. th. 1 q. 4 a. 2; q. 7 a. 1.

<sup>43</sup> S. th. q. 3 a. 4; q. 44 a. 1. Es ist dies die bei Thomas bevorzugte Form des Kausalitätsprinzips. Der Begriff „durch Teilnahme seiend“ (*ens per participationem*) entspricht dabei dem modernen Begriff des metaphysisch Kontingenten.

<sup>44</sup> Vgl. S. th. 1 q. 7 a. 2; q. 11 a. 3; q. 44 a. 1.

zielgerichtet (final) sind. Der das Getriebe der Welt zielgerecht ordnende Geist muß dann weiter als überweltlich erwiesen werden<sup>45</sup>.

In dem Rundschreiben Pius' XI. zum Thomasjubiläum 1923 („*Studiorum ducem*“) heißt es von den thomistischen Gottesbeweisen im allgemeinen, sie hätten auch heute noch, genau so wie im Mittelalter, ihre volle Gültigkeit. Wie wahr dieses Urteil auch ist, es bedeutet doch selbstverständlich keine dogmatische Lehrentscheidung und keine Verpflichtung auf jeden einzelnen der thomistischen Beweise; erst recht will es nicht jede Erörterung dieser Beweise abschneiden oder jede Bemühung, sie mehr und mehr zu klären und zu vervollkommen, verwehren. Was überhaupt die *Frage der dogmatischen Verpflichtung* angeht, so ist zunächst klar, daß eine eigentliche *Glaubensentscheidung* endgültiger Art nur in der Lehre des Vatikanums über die natürliche *Erkennbarkeit* Gottes, nicht aber über die wissenschaftliche *Beweisbarkeit* Gottes vorliegt. Um die Glaubenslehre von der Erkennbarkeit Gottes vor der Gefahr zu bewahren, ausgehöhlt zu werden, wird sie im Eid gegen den Modernismus genauer als Beweisbarkeit bestimmt; diese folgt ja auch logisch aus der Erkennbarkeit; wenn das Dasein Gottes mit Gewißheit erkennbar ist, eine unmittelbare Gotteserkenntnis aber nicht in Frage kommt, dann muß grundsätzlich die Möglichkeit bestehen, die Gotteserkenntnis in wissenschaftlicher Form als Gottesbeweis vorzulegen. Des näheren bestimmt der Modernisteneid die Erkennbarkeit und Beweisbarkeit Gottes durch die Worte, Gott könne aus der sichtbaren Welt wie die Ursache aus ihren Wirkungen erkannt werden. So wird im besondern der „kausale“ Gottesbeweis als grundsätzlich möglich bezeichnet, wie es ja auch der Lehre der Schrift (Weish 13, Röm 1) entsprechend ist. Diese Lehre wird man wohl als „*theologisch sicher*“ anerkennen müssen.

Wenn Chr. Pesch über die *grundsätzliche Möglichkeit des Gottesbeweises* hinaus eine gewisse *Anerkennung der tatsächlich* durch die christliche Philosophie *erarbeiteten Gottesbeweise* zu fordern scheint<sup>46</sup>, so geht aus seinen eigenen Worten klar hervor, wie er das verstanden wissen will: Wenn jemand nicht diese oder jene

<sup>45</sup> Bei diesem Gottesbeweis zeigt sich auch am ehesten, wie rein physische Gesetze zum Gottesbeweis etwas beitragen können und wie daher ein Gottesbeweis, wenn er sich auf zeitbedingte Auffassungen solcher Gesetzmäßigkeiten stützt, durch den Fortschritt der Naturwissenschaft als ungültig erwiesen werden kann. Physische Gesetze können die *Tatsachengrundlage* des Beweises abgeben, niemals aber das tragende Prinzip für den Überstieg über den ganzen Bereich des Erfahrbaren hinaus und daher auch nicht für den Beweis der metaphysischen Kontingenz des Gegebenen.

<sup>46</sup> Praelectiones dogmaticae II, 4. Aufl., n. 31.

Sonderform, diese oder jene Einzelheit der herkömmlichen Gottesbeweise, sondern deren allgemein anerkannte Grundgedanken ohne wirklich schwerwiegende Gründe ablehnen wollte, würde das bedeuten, daß er seine eigene Meinung der allgemeinen, von so vielen großen Denkern erarbeiteten und von der Kirche gebilligten Lehre in einer Weise vorziehen würde, die man als unbesonnen und überheblich („temeraria“) bezeichnen müßte. Wer die bei der theologischen Beurteilung von Lehrsätzen üblichen Fachausdrücke auch nur oberflächlich kennt, weiß, daß „temerarium“ diesen, von „häretisch“ ganz wesentlich verschiedenen Sinn hat<sup>47</sup>. Darum besteht kein Gegensatz zwischen diesem Urteil Peschs und dem Bartmanns<sup>48</sup>, der mit vollem Recht betont, die dogmatische Lehrentscheidung des Vatikanischen Konzils bedeute nicht unmittelbar die Verpflichtung, eine bestimmte Art des Gottesbeweises anzuerkennen; wäre es anders, dann wäre die Leugnung dieser Gottesbeweise nicht bloß unbesonnen („temeraria“), sondern geradezu glaubenswidrig („haeretica“).

So bleibt nur noch die Frage, ob die vorwiegend *kosmologische Färbung*, wie sie den thomistischen Gottesbeweisen eigen zu sein scheint, heute noch *zeitgemäß* ist. Hier handelt es sich mehr um die Frage der Darbietungsweise als der logischen Struktur. Man wird zugeben müssen, daß es einem Zeitbedürfnis entspricht, in den Gottesbeweisen, ja in der gesamten Philosophie gegenüber dem Ausgang von den kosmischen Gegebenheiten mehr den Ausgang vom Menschen zur Geltung zu bringen<sup>49</sup>. Im übrigen sagten wir schon, daß auch vom Standpunkt des logischen Aufbaues jeder Gottesbeweis irgendwie die Kontingenz des Menschen mitberücksichtigen muß, wie denn die thomistischen Gottesbeweise sie auch tatsächlich mitberücksichtigen. Andererseits ist aber auch die Einbeziehung des Kosmos unerläßlich, da auch heute noch bei vielen die Neigung besteht, das höhere, geistige Leben des Menschen letztlich aus dem Niederen, Kosmischen abzuleiten, also das Absolute in den geheimnisvollen Kräften des Kosmos zu suchen. Demgegenüber muß immer wieder auf die Überweltlichkeit Gottes nachdrücklich hingewiesen werden.

<sup>47</sup> Über die Fachausdrücke in der Bewertung theologischer Sätze vgl. die klaren Ausführungen von H. Dieckmann S. J. in: *De Ecclesia* II, Freiburg 1925, 201—204.

<sup>48</sup> *ThGl* 30 (1938) 127.

<sup>49</sup> In einer demnächst unter dem Titel „Die Welt des Menschen“ erscheinenden, vom Verf. dieses Aufsatzes zusammen mit J. B. Lotz S. J. geschriebenen kurzen Gesamtdarstellung der christlichen Philosophie wird ein neuer Versuch in dieser Richtung unternommen.