

# THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

108. JAHRGANG

1960

2. HEFT

## Wege der natürlichen Gotteserkenntnis

Von P. Dr. Leopold Liebhart, Mautern (Steiermark)

### I. Das Thema und seine Aktualität

Der Oberbürgermeister von Ostberlin, Friedrich Ebert, proklamierte am Beginn des Schuljahres 1958/59 vor Lehrern und Erziehern eine atheistische Erziehung der Jugend. Er sagte das erschütternde Wort: „Wir erziehen unsere Kinder zum Unglauben an eine vermeintliche Macht und das Walten eines überirdischen Geistes. Denn die durch die unwissenschaftlichen Dogmen der Kirche zum Mystizismus und zum Aberglauben erzogenen Menschen sind in einer Zeit, da die sowjetischen Sputniks der Menschheit den Weg in den innerplanetarischen Raum eröffnet haben, den Anforderungen nicht gewachsen, die das Leben und der Fortschritt, der Kampf um die höhere Gesellschaftsordnung des Sozialismus an alle stellen<sup>1</sup>).“ Dementsprechend sind die ersten vier Themen der Vorbereitung auf die Jugendweihe in der DDR naturwissenschaftlichen Fragen gewidmet, und ihre Aufgabe ist es, den Kindern nachzuweisen, daß es keine göttliche Schöpfung gibt<sup>2</sup>). Immer wieder versuchen atheistische Geister, der Welt die Überzeugung einzupfen, daß der Mensch des Erfolges, der die Weltgesetze wirklich durchschaut, keinen Gott entdeckt und an keinen Gott glaubt. Und diese Bestrebungen tragen ihre Frucht. Auf der Wiener Messe im Herbst 1958 war im Gästebuch des russischen Pavillons die bezeichnende Eintragung zu lesen: „Ein Glückwunsch dem russischen Volk, das seine Erfolge errungen hat, nachdem es Schluß gemacht hatte mit dem Unsinn der Religion<sup>3</sup>).“

Der Kampf der Geister bewegt sich, im tiefsten Grunde gesehen, nicht nur praktisch, sondern bewußt und theoretisch auf das Thema zu: Gibt es einen Gott (der Herr, Gesetzgeber und Richter ist über diese Welt) oder nicht? Ich halte es deshalb für sehr aktuell, das Thema der natürlichen Gotteserkenntnis aufzugreifen und die Begründung unserer natürlichen Überzeugung von der Existenz Gottes zu erneuern. Die Menschen müssen für die Auseinandersetzung, die der Atheismus offensichtlich provoziert, auch verstandesmäßig gerüstet sein. Nicht umsonst hat Johannes XXIII. die Unkenntnis der Wahrheit als die Wurzel aller Übel bezeichnet und die Menschen getadelt, die ihr gegenüber sorglos sind, „als ob uns Gott nicht die Vernunft gegeben hätte, um die Wahrheit zu suchen und zu finden“<sup>4</sup>).

<sup>1)</sup> Orbis Cath. (Herder-Korrespondenz) 1959 H. 8 S. 549 u. „Volksbote“ Innsbruck, 13. 9. 1958 S. 4.

<sup>2)</sup> „Volksbote“ Innsbruck, 13. 9. 1958 S. 4.

<sup>3)</sup> Von mir selbst im Original gelesen.

<sup>4)</sup> Orbis Cath. 1959 H. 8 S. 538 ff.

Und sein Vorgänger, der geistesgewaltige Pius XII., hat selbst eingegriffen und gerade auch die Fundamente der natürlichen Gotteserkenntnis zu erneuern gesucht<sup>5)</sup>.

Im Dienste der wichtigen Sorge um die Fundamente unseres christlichen Seins möchte auch ich einige Gedanken aussprechen zu dem Thema „Wege der natürlichen Gotteserkenntnis“, das ich seit vierzig Jahren in mir trage und bedenke. Ich weiß, daß Skeptiker in allen Lagern die natürliche Erkenntnis Gottes für unerreichbar halten<sup>6)</sup>. Ebenso ist mir bekannt, daß manchen Optimisten eine Bemühung um diese Erkenntnis überflüssig erscheint. Ich weiß, daß beide unrecht haben. Ich weiß auch, daß viele Denker die Erringung der begründeten natürlichen Gotteserkenntnis für schwieriger halten, als es die Schule manchmal darstellt. Ich teile am ehesten ihren Standpunkt. Ja, ich bekenne, daß ich kritischer bin als Bavink oder Riedmann und sogar als A. Romaña in dem Werk „Gott, Mensch, Universum“ von Jacques de Bivort de la Saudée und als viele philosophische Autoren. Ich möchte hier sozusagen das fast gänzlich Unbestreitbare festlegen und den gefährlichen Eindruck beseitigen, als ob sich unser Bekenntnis zu Gott zwar auf viele, aber lauter auch von unvoreingenommenen Autoren als unsicher bezeichnete Beweisführungen stützte. Jedenfalls halte ich es für gut, verbunden mit einer besonnenen Kritik an schwachen Positionen im eigenen Lager, die Gedanken zu unserem großen Thema auszutauschen und jede Erstarrung (nach dem Vorbild des großen Pius XII.) zu überwinden.

## II. Erkenntnistheoretische und ontologische Voraussetzungen

So wichtig der Ausbau der Wege der natürlichen Gotteserkenntnis ist (das heißt jener Erkenntnis, die durch die Kraft der natürlichen Vernunft und mit ihren Mitteln errungen werden kann<sup>7)</sup>), so wichtig ist die Sicherstellung der erkenntnistheoretischen und ontologischen Voraussetzungen dieser Erkenntnis. Noch erinnere ich mich an jenen Oberfeldwebel meiner Einheit im letzten Krieg, der — tiefste Probleme seiner Seele anmeldend — einmal zu mir sagte: „Ihr könnt nicht beweisen, was ihr sagt.“ Folglich, meinte er, ist euer ganzes Reden wertlos und uninteressant. Ihr könnt nicht beweisen, was ihr sagt, nicht einmal, wenn ihr die Voraussetzung aller anderen, die Existenz Gottes, verkündet. Hatte er recht?

Wir müssen, um zu einer befriedigenden Antwort zu kommen, beachten, was Beweis sein soll. Es ist oft genug gesagt worden: Für die Welt von heute ist die naturwissenschaftliche Erkenntnis das Ideal einer sicheren und wertvollen Wissenschaft. In der Naturwissenschaft aber gilt nur das als bewiesen, was vom Experiment bestätigt ist. Diesem Beweis geht auch in der Naturwissenschaft reine Verstandestätigkeit voraus, die Aufstellung einer Theorie, die ihre Gründe hat. Ihre Sachgerechtigkeit (Richtigkeit) aber bleibt ungewiß, bis sie das Experiment bestätigt. Aus diesem geläufigen Ideal einer sicheren Erkenntnis ergeben sich natürlich für den

<sup>5)</sup> Besonders vor der Akademie der Päpstl. Wissenschaften, 23. 9. 1951 (Orb. Cath. 5 [1951/52] S. 165 ff.)

<sup>6)</sup> Siehe „Humani generis“ 25 (Orb. Cath. 5 (1951/52) S. 218.)

<sup>7)</sup> „Humani generis“ 29.

Laien Schwierigkeiten bei der Annahme einer sicheren natürlichen Gotteserkenntnis. Die Existenz Gottes kann nicht experimentell bewiesen werden, solange wir auf dieser Erde sind<sup>7a)</sup>. Die natürliche Gotteserkenntnis gewinnt ihre Überzeugung aus Einsichten des urteilenden Verstandes, die über die experimentell beweisbaren Grundlagen hinausgehen. Aber man könnte einen Menschen, der einer solchen Erkenntnis prinzipiell die Sicherheit abspricht, zur Revision seiner Haltung veranlassen durch den Hinweis darauf, daß die stolzeste der exakten Wissenschaften ihre Thesen ebenfalls nicht durch das Experiment beweist: die Mathematik. Es gibt andere Wege zu sicherer Erkenntnis als das Experiment der sinnlichen Erfahrung und Anschauung: die geistige (= im Inneren bewußte) Anschauung der zu beurteilenden Gegenstände, die „objektive Evidenz“, die Einsicht in das Objekt, wie die Philosophie sie sucht<sup>8</sup>). Freilich besteht die Forderung zurecht, daß der, der seine kühnen Konstruktionen hinausbaut vom Boden der Erfahrungswelt aus zum Gipfel metaphysischer Erkenntnis, seine Denkfähigkeit zuerst in kontrollierbaren Gebieten beweisen möge. Es ist vielsagend, wenn ein Mathematiker über einen Theologen einmal sagte: „Er darf philosophieren, denn er versteht auch etwas von Mathematik und Physik.“

Durch geistige Einsicht also und innere Anschauung der in Frage stehenden Sachgebiete und Sachverhalte strebt jede über die Erfahrungswelt hinausgehende Wissenschaft, auch die natürliche Gotteserkenntnis, vorwärts. Ausgangspunkt dieser und jeder Erkenntnis muß dabei die Analyse des Bewußtseins sein, jenes Lichtkreises in uns, in dem allein wir schauen und wissen und erkennen, zumal die Analyse der intellektuellen Tätigkeit. „Zu sich selbst zurückkehrend<sup>9)</sup>“, wie er sagt (also in der strengen Analyse des eigenen Bewußtseins), begann Augustinus, die skeptische Periode seiner geistigen Entwicklung zu überwinden und emporzusteigen zu jener Gotteserkenntnis, die er ausspricht in dem Satz: „Und ich kehrte meinen Blick zurück auf die Dinge dieser Welt und sah, daß alles sein Sein Dir (o Gott) verdankt, weil Du alles in Deiner Hand, in der Wahrheit hältst<sup>10)</sup>.“

Im eigenen Bewußtsein muß der Mensch festlegen, was er Wahrheit und was er sichere Wahrheit nennen wird. Er wird als sichere Wahrheit die im Lichte des Bewußtseins sich erweisende Übereinstimmung der zu erkennenden Sache mit der Erkenntnis über sie bezeichnen. Und er wird feststellen, daß uns sichere Erkenntnis dieser Art vor allem gegeben ist, wenn die förmliche Einheit vorliegt zwischen dem zu erkennenden Gegenstand und dem Inhalt der Erkenntnis über ihn, wie es in jenen evidenten (aus der Durchleuchtung der Begriffe sich ergebenden) Sätzen zutrifft, die wir aussprechen in der Form: „S ist P, das ist klar<sup>11)</sup>.“

<sup>7a)</sup> Diese Tatsache ausdrückend, gesteht Schrödinger einen gewissen Atheismus der Naturwissenschaft ein: „Ich finde Gott nicht in Raum und Zeit.“ (Erwin Schrödinger, Die Besonderheit des Weltbildes der Naturwissenschaft, in: *Acta physica Austriaca* (Springer, Wien 1948) S. 245. Ebenso in „Geist und Materie“ (Braunschweig 1959, Vieweg) S. 51.

<sup>8)</sup> Geyser, Erkenntnistheorie (Münster 1922) S. 221; Gredt, *Elem. philosophiae II*<sup>10</sup> (Freiburg i. Br. 1953) S. 97, These XIV, IV.

<sup>9)</sup> Conf. VII 10.

<sup>10)</sup> Conf. VII 15: „Et respexi alias et vidi, tibi debere quia sunt, et in te cuncta finita . . . quia Tu es omnitenens manu veritate.“ (Migne, Paris 1845, 32 p. 744.)

<sup>11)</sup> Geyser beschreibt den evidenten Akt: „Die Evidenz ist wesenhaft Wissen, unmittelbares schauendes Wissen von einem bestimmten Sachverhalt, verbunden mit unmittelbarem Wissen um diese Unmittelbarkeit jenes Sachverhaltswissens.“ (Erkenntnistheorie S. 221.)

Konkret gesprochen, weisen solche Evidenz die allgemeinen Seinsgesetze auf<sup>12</sup>), wie das Identitäts- und Widerspruchsgesetz und auch jener Satz, den ich das „metaphysische Trägheitsgesetz“ nennen möchte, weil er mir eine Parallelie zum Trägheitsgesetz der Physik zu sein scheint, und zwar eine, die in allen Seinsbereichen zutrifft. Dieses Gesetz trägt in der Philosophie anscheinend bisher keinen Namen, weil es nicht genügend herausgearbeitet wurde, scheint mir aber in Wahrheit die Grundlage wichtiger anderer Seinsgesetze zu sein. Es besagt: Jedes Sein (jeder Seinszustand: Dasein, Sosein oder Nichtsein) bleibt, sich selbst überlassen, was es ist, und ist ein positiv wirksamer Grund für dieses Bleiben<sup>13</sup>). Dieses besagte Gesetz ist, so scheint mir, gleich dem Identitätsgesetz ein grundlegendes und unmittelbar evidentes Seinsgesetz. Aber während das Identitätsgesetz statische Aspekte am Sein ins Auge faßt (das Sein in einem einzigen Moment), bespricht das Trägheitsgesetz dynamische Probleme: Bleiben, Werden und Vergehen. Aus ihm leitet sich in Wahrheit das Kausalgesetz als ein weiterer Schritt der Erkenntnis ab, während es mir ein ewig vergebliches Bemühen erscheint, das Kausalgesetz oder das Grundgesetz einfach aus der Evidenz des Identitätsgesetzes ableiten zu wollen. Selbstverständlich muß man bei jeder Erkenntnis und Aussage an den ins Auge gefaßten Begriffen festhalten (das ist eine methodische Forderung unseres Denkens), und selbstverständlich gilt das Identitätsgesetz von den ins Auge gefaßten Gegenständen. Aber in der Erkenntnis des Kausalgesetzes (es gibt kein Werden ohne Ursache) und des Grundgesetzes (es gibt kein Dasein ohne Daseinsgrund) schreiten wir über die Erkenntnis des Identitätsgesetzes hinaus. Es handelt sich in diesen Gesetzen um Betrachtung eines Gegenstandes in verschiedenen Momenten (Moment des Nichtseins, Moment des Daseins, verbunden durch einen Übergang), die nicht dem Identitätsgesetz zusteht, sondern dem metaphysischen Trägheitsgesetz.

Einige Philosophen haben freilich die Frage gestellt, ob das metaphysische Trägheitsgesetz unbedingt auch vom geschaffenen Sein gelte<sup>14</sup>). Nun ist unsere Fähigkeit, zu entscheiden, was im Bereich des geschaffenen Seins möglich ist und was nicht, sehr gering. Aber ich glaube, daß bis heute keine Ergebnisse unserer Erfahrung uns zwingen zur Aufstellung, daß das metaphysische Trägheitsgesetz beim geschaffenen Sein nicht gelte, so daß geschaffenes Sein, sich selbst überlassen, bestrebt wäre oder wenigstens bestrebt sein könnte, anders zu werden, als es ist. Auch die Vorgänge des radioaktiven Zerfalles, die herangezogen wurden<sup>15</sup>), zwingen uns, wie mir scheint, nicht, eine Ausnahme vom genannten Gesetz anzunehmen<sup>15a</sup>).

<sup>12)</sup> Thomas, Summa theol. 2<sup>a</sup> 2<sup>ac</sup> 180, 6 zu 2: „patet, quod circa intellectum primorum principiorum non erratur, quae simplici intuitu cognoscimus.“

<sup>13)</sup> Liebhart, Naturwissenschaftl. Weltbild, in: „Paulus“ (Kemper, Heidelberg 1950) S. 44 f.

<sup>14)</sup> Prof. Alois Guggenberger, Gars a. I., Bayern, in einem persönlichen Gespräch.

<sup>15)</sup> Prof. Mitterer, Wien, in einem persönlichen Gespräch.

<sup>15a)</sup> Ich würde lieber annehmen, was heute viele tun, daß die Vorgänge im Mikrokosmos ständig durch eine außerweltliche Ursache (gemäß unserer Wahrscheinlichkeit) determiniert werden, als daß ein geschaffenes Wesen, sich selbst überlassen, sich selber ändern könne. Über d. Mikrokosmos im genannten Sinn: B. Bavink, Ergebnisse und Probleme der Naturwissenschaften (Hirzel, Leipzig 1944 S. 246, 247); Riedmann, Die Wahrheit d. Christentums I (Herder 1952) S. 137 nach Becker.

Auf jeden Fall kann das Trägheitsgesetz geltend gemacht werden in allen Bereichen außerhalb (oder vor) einer Schöpfung, also gerade für die Grundfragen der Ontologie und natürlichen Theologie.

Aus der Evidenz des metaphysischen Trägheitsgesetzes folgere ich das Kausalgesetz. Denn wenn es irgendwo Werden (den Übergang von einem Seinszustand in einen anderen) gibt, so kann das nur (weil eben jeder Seinszustand, sich selbst überlassen, bleibt, was er ist) durch den Einfluß eines Äußeren, entsprechend Mächtigen (einer Ursache) geschehen<sup>16)</sup>.

In ähnlicher Weise kann der Verstand das Grundgesetz (das Gesetz von dem für jedes Dasein erforderlichen Daseinsgrund) aus dem metaphysischen Trägheitsgesetz begründen. Das Grundgesetz (gewöhnlich Gesetz vom zureichenden Grund genannt, aber von mir in seinem aktuellsten Sinn als Seinsgesetz gefaßt) ist nicht dem Kausalgesetz vorgeordnet beim Zustandekommen der Erkenntnis, wie es oft dargestellt wird. Es wird in gleicher Weise wie dieses aus dem Trägheitsgesetz abgeleitet, weist aber geringere Evidenz auf als das Kausalgesetz. Es bezieht sich nicht nur wie dieses auf das Werden in der Zeit (auf ein tempore prius gegebenes Nichtsein), sondern auf jedes (auch ein anfangloses, alle Zeitdimension erfüllendes) Dasein und besagt, daß jedes Daseiende etwas haben muß, wodurch es für das Reich der Wirklichkeit zum Dasein gefordert wird, sei dieses Fordernde (der Grund) nun seine Wesenheit, sei es der schöpferische Wille einer entsprechend mächtigen anderen Wirklichkeit. Daß dieses Gesetz vom erforderlichen Daseinsgrund gilt, kann in folgender Überlegung klar werden: Ein Daseiendes, das durch nichts ins Dasein gefordert würde, würde zwar nicht tempore (wenn es ewig wäre, alle Zeitdimension erfüllend), aber ratione prius ein Nichts als Vorgänger aufweisen, wie Gredt zutreffend sagt<sup>17)</sup>. Es bestünde der Fall, daß ein Seinszustand, sich selbst überlassen, in einen anderen übergegangen wäre (der Sache, nicht der Zeit nach). Auch dieser Übergang scheint durch das metaphysische Trägheitsgesetz ausgeschlossen, und so führt sich die Gültigkeit sowohl des Kausalgesetzes wie die des Grundgesetzes auf das metaphysische Trägheitsgesetz zurück. Genug von diesen schwierigen Vorüberlegungen, die freilich für mich die tragfähige Grundlage der Gotteserkenntnis wurden!

Die Sachgerechtigkeit (Gültigkeit) der genannten wichtigen, aus Begriffen ersehenen Gesetze für die objektive Welt ist deshalb gesichert, weil in der objektiven Welt für uns immer nur das — zum Beispiel! — „Dasein“ ist, was wir im Begriff als solches fassen. Dieses Erfaßte aber ist evident durchschaut, und was wir an ihm sehen, muß auch vom bewußtseinsjenseitigen Dasein gelten. Der Wert unserer Außenerfahrung jedoch wird (nach der Sicherstellung des objektiven Wertes der apriorischen Erkenntnisse) mit Hilfe des a priori erkannten Kausalgesetzes sichergestellt. Wir wissen dem Kausalgesetz zufolge, daß jene Elemente der „Außenerfahrung“

<sup>16)</sup> Auch der alte Satz: „Quidquid movetur ab alio movetur“ (Thomas I<sup>a</sup> 2, 3c) — ich möchte interpretierend übersetzen: Ein Ganzes, das in seiner Gänze Änderung aufweist, erfährt die Änderung durch ein anderes — ist Ausfolgerung aus dem metaphysischen Trägheitsgesetz! Er ist offenbar eins mit unserem Kausalgesetz.

<sup>17)</sup> Elem. phil. I<sup>10</sup> S. 288 Nr. 372.

in unserem Inneren tatsächlich aus der Außenwelt stammen, die nicht durch unser Bewußtsein verursacht sind<sup>18)</sup>.

Das Eingehen auf diese Fragen der Erkenntnistheorie und Ontologie mag dem, der sich unter Gotteserkenntnis ein mühloses Aufwärtsschweben vorstellt, unangenehm sein. Für eine gewissenhafte Wegbereitung der Gotteserkenntnis bleiben sie unentbehrlich. Selbstverständlich sind eine gesunde Erkenntnistheorie und Ontologie Voraussetzung der augustinischen Gotteserkenntnis aus den notwendigen Gesetzen. Aber sie sind auch Voraussetzung jeder anderen Gotteserkenntnis. Würde das Kausalgesetz oder das Grundgesetz nicht gelten, so könnten jederzeit verschiedene mögliche Individuen ins Dasein springen. Nie könnte aus der Existenz einer unmittelbaren Erfahrungswelt auf die Existenz eines Seinsnotwendigen geschlossen werden, das sich dann vielleicht erst in einem Wesen außerhalb der Erfahrungswelt verwirklicht findet und die Gotteserkenntnis ergibt. Der Ursprung der Welt wäre, wenn das Grundgesetz nicht gelten würde, vielleicht mit Schopenhauer so zu denken, daß die Hälfte der möglichen Dinge sich planlos (höchstens einem Wahrscheinlichkeitsgesetz folgend) im Dasein finden würde. Die von uns begründete Erkenntnistheorie und Ontologie aber ergibt einen kritischen Realismus als wertvolle Basis jeder physischen und metaphysischen Erkenntnis. Darauf gestützt, kann man den Aufstieg zur natürlichen Gotteserkenntnis beginnen.

### III. Die möglichen und historisch gegebenen Wege der natürlichen Gotteserkenntnis

Maßgebend bleiben uns in den folgenden Ausführungen die Entscheidungen des kirchlichen Lehramtes. Aber ich glaube, daß meine Aufstellungen keiner von ihnen widersprechen werden.

Zwei Wege der natürlichen Gotteserkenntnis schienen mir allezeit gangbar zu sein, der eine davon absolut und ewig gültig: der Weg der augustinischen Gotteserkenntnis, gewonnen aus der Erkenntnis der notwendig gültigen Gesetze. Er scheint freilich manchen (nach meinem Urteil dafür mit zu geringer Sehkraft ausgestatteten) Geistern nicht gangbar. Der andere Weg ist sehr interessant und wertvoll, aber vielfach abhängig von gewissen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen: die Gotteserkenntnis aus der Planung (gewollten Zielstrebigkeit) in der Natur. Die thomistische Gotteserkenntnis der ersten drei Wege schien mir bis vor kurzem kaum evident gemacht werden zu können, weil sie in den wichtigsten Partien auf einer Naturphilosophie aufbaut, deren Annahmen allzu zweifelhaft geworden waren. Vielleicht aber werden ihre naturwissenschaftlichen Voraussetzungen von der neuesten Naturwissenschaft endlich — und hoffentlich endgültig! — richtig begründet, und dann ist auch dieser Weg thomistischer Gotteserkenntnis wieder gangbar.

1. Unterziehen wir zunächst die „*quinque viae*“ des hl. Thomas einer näheren Untersuchung! (Den 5. Weg [aus der Zweckhaftigkeit in der Natur]

<sup>18)</sup> Auch Gredt, *Elem. phil.* II<sup>10</sup> S. 73 Nr. 687c nennt die Bewußtseinsjenseitigkeit des Objekts der äußeren Sinne „*conscientia teste*“ sicher. Wir glauben, daß bei dieser Sicherstellung auch das Kausalgesetz (mehr oder minder reflex) eine Rolle spielt.

besprechen wir in Punkt III, 2. Der vierte Weg wird, wenn er so zu verstehen ist, wie Gredt ihn versteht<sup>19)</sup>, in III, 1c besprochen. Wir haben also zunächst die Wege 1 bis 3 ins Auge zu fassen.)

Die ersten drei Wege in der Summe des hl. Thomas<sup>20)</sup> dienen nach meiner Auffassung vor allem der Erkenntnis, daß es Daseinsnotwendiges, das kraft seines Wesens ist und zu wirken vermag (wir sagen gewöhnlich einfach „Seinsnotwendiges“), geben müsse, wenn es irgendwo Dasein, Bewegen und Wirken gibt. Beweis dafür ist das Grundgesetz, das wir bereits begründet haben. Die ersten drei Wege machen aber speziell geltend, daß man der Annahme dieses Seinsnotwendigen auch nicht entgeht, wenn man eine unendliche Reihe von hintereinander im Dasein und Wirken abhängigen, seinszufälligen (kontingenten) Wesen annähme. Auch diese Aufstellung des hl. Thomas ist vollständig gerechtfertigt. Das Gesamt einer unendlichen Reihe von kontingenten Wesen hat — begriffsgemäß! — nicht das, wovon dieses Gesamt ins Dasein und Wirken gefordert wäre, in sich selbst<sup>20a)</sup>. Dieses Fordernde (den Daseinsgrund) aber muß jedes Dasein und Wirken aufweisen. Es müßte im Fall einer unendlichen Reihe kontingenter Wesen außerhalb dieser Reihe liegen. Man kann auch sagen: „oberhalb“. Das sind lauter tadellose Thesen. (Siehe dazu Anmerkung 24!)

Die ersten beiden Wege aber geben nicht Aufschluß darüber, was das seinsnotwendige Wesen ist und wie es beschaffen sein muß. Ich halte es nicht für richtig, daß die ersten beiden Wege schon zur Erkenntnis eines actus purus oder eines Wesens, das reine Existenz wäre, im Sinn eines Unendlichen, das natürlich außerhalb der Erfahrungswelt stehen müßte, führen. Sie führen nur zur Erkenntnis, daß es ein Wesen geben müsse, das besteht, ohne daß ihm das Dasein von einem anderen gegeben wurde (also ein ens a se), und das wirken kann, ohne von einem anderen dieses Wirken empfangen zu müssen. Ein solches Wesen aber können auch der Stoff und seine einzelnen Atome sein, so wie sich die heutige Naturwissenschaft diese vorstellt, mit ihren Kräften (der Gravitation usw.) begabt. Wir haben zunächst auf Grund der ersten beiden Wege keine Erkenntnis, die diese Annahme verbietet. Ob man den Stoff, wenn er in dem von uns gekennzeichneten Sinn „primus movens<sup>21)</sup>“ wäre, schon Gott heißen würde, falls sich Übergeordnetes nicht erweisen ließe, bleibe dem Geschmack überlassen.

Wie aber soll dann erfolgreich von der Erkenntnis, daß es ein seinsnotwendiges Wesen geben müsse, fortgeschritten werden zur Erkenntnis Gottes, das heißt zur Erkenntnis, daß nicht der Stoff und seine Atome dieses Seinsnotwendige sein kann, sondern nur ein Wesen, das außerhalb des Stoffes liegt?

a) Es gibt eine Reihe unzulänglicher Versuche, diese Erkenntnis zu erringen.

aa) Aristoteles sagt in seiner Physik etwa so: Die Bewegung des stofflichen Alls ist ewig. Zu einer ewigen Bewegung aber braucht es eine un-

<sup>19)</sup> Elem. phil. II<sup>10</sup> S. 198. Arg. IV: „actus ex se non limitatur.“

<sup>20)</sup> Ia 2, 3c.

<sup>20a)</sup> Die Unmöglichkeit des progressus in infinitum geradezu so gedeutet von Gredt, Elem. phil. II<sup>10</sup> S. 195. Arg. I.

<sup>21)</sup> Wie 20.

endliche Kraft. (Den Griechen, jedenfalls Aristoteles, fehlte die Erkenntnis des physikalischen Trägheitsgesetzes.) Der Stoff jedoch, sagt Aristoteles, ist unfähig, Träger einer unendlichen Kraft zu sein. Also müsse die Ursache der Weltbewegung ein außerhalb der Stoffwelt existierendes unendliches Wesen sein<sup>22)</sup>). So suchte Aristoteles einen Weg zur Erkenntnis Gottes zu bahnen. Sein Versuch, Wege dieser Art zu finden, ist sicher wertvoll. Aber der Beweisgang ist für uns heute unevident, angefangen von der Behauptung, eine ewig dauernde Bewegung fordere eine unendliche Kraft. Wir denken, daß ein System von Kern und Elektron alle mögliche Zeitdimension hindurch rotieren könne, trotz seiner sehr beschränkten Kraft<sup>23)</sup>).

bb) Andere haben versucht, aus der Behauptung der Unmöglichkeit einer unendlich lang fortschreitenden Entwicklung einen Anfang der stofflichen Welt, einen Übergang vom Nichtsein zum Dasein und damit (gemäß dem Kausalgesetz) eine außerhalb der Stoffwelt liegende Ursache zu erkennen. Manche unter diesen wieder haben die Unmöglichkeit einer unendlich langen Entwicklung begründen wollen in der Unmöglichkeit einer unendlichen Größe und Zahl. Aber die Unmöglichkeit einer solchen Größe und Zahl macht weder Aristoteles noch Thomas betreffs einer unendlich langen (ich sage dafür: einer alle Möglichkeit der Zeitdimension erfüllenden) Entwicklung geltend. Ja, Aristoteles baut sogar, wie auch Thomas ihn versteht<sup>24)</sup>, seinen Gottesbeweis auf der Annahme einer unendlich langen

<sup>22)</sup> „Manifestum est, motum esse aeternum.“ Aristotelestext bei Thomas, *Opera omnia* Bd. 22 (Paris 1875), *Commentaria physicorum* p. 623, 1. VIII. lect. II; Aristoteles Graece (Preußische Akademie) I S. 252 a, 3); „omnino autem non posse in magnitudine finita esse vim infinitam“ (Aristotelestext bei Thomas, *Comm. phys.* Bd. 22, p. 696; Aristot. (Preuß. Akad.) I S. 266 a, 24): „Perspicuum igitur id (das Principium movens, das eine ewige Bewegung verursacht) esse individuum et vacare partibus et nullam habere magnitudinem“ (Aristot.-Text, bei Thomas, *Comm. phys.* Bd. 22 p. 706, 1. 8, lect. 23; Aristoteles (Preuß. Akad.) I, S. 267 b, 25.

<sup>23)</sup> Siehe C. F. v. Weizsäcker, *Die Geschichte d. Natur* (Hirzel, Zürich 1948) S. 50: Möglich, daß die Energien von Atomkernen nie in Wärme verwandelt werden. Ähnlich Schönenfelder Ulrich, *Philosophie d. Materie* (Styria, Graz 1954) S. 180.

<sup>24)</sup> Thomas sagt von Aristoteles: „perpetuitate temporis et motus“ (nicht in Gott, sondern eines motus proprius, wie Thomas ausdrücklich bemerkt) „quasi principio utitur ad probandum primum principium ... unde manifestum est, quod supponit hoc tamquam probatum.“ Und Thomas erklärt, die Annahme der Ewigkeit der Weltbewegung sei nur insofern gegen den Glauben, als dieser den Anfang der Welt erkennt (*Comm. phys.* p. 629, 1. VIII, lect. II). Bezuglich der sonstigen Stellung des hl. Thomas zum Unendlichen:

1. In den ersten drei Wegen (S. theol. I<sup>a</sup> 2, 3) und in der S. contra gent. wird vor allem die Notwendigkeit eines ersten Bewegers, einer ersten Wirkursache und eines notwendigen Seins festgestellt. Die Möglichkeit einer unendlichen Reihe von Bewegern, Wirkursachen usw. wird geleugnet. Eine solche wäre nach Thomas anscheinend etwas Unvollendetes. Sie wiese keinen ersten Bewegern usw. auf und folglich überhaupt keine Verursachung von Bewegung. Hätte Thomas die Bewegerreihe, Wirkursachenreihe, Seinsübertragungsreihe identifiziert mit den Vorgängen der Weltentwicklung, wie es andere getan haben (Mitterer, *Die Zeugung der Organismen* [Herder, Wien 1947] S. 39), so wäre damit von ihm die innere Möglichkeit des ewigen motus der Welt geleugnet gewesen. Diese anerkennt er aber in I<sup>a</sup> 7, 3 zu 4. Und die Meinung des Aristoteles im 8. Buch der Physik ist sicher für den ewigen motus. Offenbar hat Prof. Mitterer recht, wenn er (*Die Zeugung d. Organismen* ... S. 36 f.) sagt, nach Thomas liege die (endliche) Beweger- (u. Übertrager-) reihe in einer anderen Dimension als die Reihe des motus. In diesem Fall ist in I<sup>a</sup> 2, 3 nicht die Rede von einem Anfang der Weltentwicklung, und es liegt kein Widerspruch in den Äußerungen des hl. Thomas über die innere Möglichkeit einer ewigen Bewegung vor. — Ob der nach moderner Auffassung gedachte, weitgehend — wenn auch nicht ausschließlich — innerweltlich bedingte Entwicklungsgang der Welt nach Thomas endlich sein müßte wie die

Entwicklung auf. Und die genannte Unmöglichkeit besteht auch tatsächlich nicht. Alle Möglichkeit muß — wesensgemäß — zu verwirklichen sein, wenigstens von einem, der nicht an sukzessive Verwirklichung (von einem unserer „Hier“ und „Jetzt“ an) gebunden ist. Wenn aber eine in dieser Weise bestehende Möglichkeit von einem „Hier“ und „Jetzt“ aus sukzessiv nicht abgeschritten werden kann, oder wenn ihr (bei Möglichkeiten der Vergangenheit) eine solche Abschreitung nicht erschöpfend zugeteilt werden kann, ist unser bester Begriff vom Unendlichen (in einer Dimension) gegeben. Durch diese Überlegung ist die innere Möglichkeit der ewigen Entwicklung, ja auch der alle Möglichkeit erfüllenden Ausdehnung und der actu unendlichen Zahl geklärt und die Möglichkeit, sie zu verwirklichen, prinzipiell gegeben. Auch Thomas vertritt die Möglichkeit der unendlichen Zeit und des unendlichen motus, freilich im Gegensatz zu der von ihm vertretenen Unmöglichkeit der unendlichen Ausdehnung und Zahl<sup>25)</sup>.

Andere wollten die Unmöglichkeit einer unendlich langen Entwicklung darin begründen, daß im Fall einer solchen der Entwicklungsgang längst abgeschlossen sein müßte, so daß es heute keine Veränderung mehr geben könnte<sup>26)</sup>. Auch diese Begründung versagt, weil dabei von vornherein Vorstellungen über Entwicklungstempo, Entwicklungsmöglichkeiten oder eine Unabschreitbarkeit der Dimension in jeder Hinsicht gemacht werden, die zu Unmöglichkeiten führen, die aber nicht gemacht zu werden brauchen oder nicht gemacht werden dürfen.

cc) Dementsprechend scheinen mir auch die Versuche zu versagen, den Anfang der Welt in der Zeit nach einem vorausgehenden Nichtsein aus dem Entropiegesetz oder aus der Annahme einer Urexpllosion zu beweisen. Ich glaube, daß ein besonnener Mann wie C. F. v. Weizsäcker den Schluß auf Anfang oder Ende der Weltentwicklung aus dem Entropiegesetz (nach dem alle geordnete makrokosmische Bewegung in die ungeordnete Bewegung der Wärme übergeführt würde) auf Grund der Unmöglichkeit, über das

---

Bewegerreihe oder ob er ewig sein könnte wie der von Aristoteles gedachte motus, ist eine Frage. Wahrscheinlich würde Thomas erklären, daß er als motus in der Zeit ewig sein könnte. Wichtig ist: Die Unentbehrlichkeit des Seinsnotwendigen besteht auf jeden Fall auch heute. Die bleibende Erkenntnis des hl. Thomas, ja der aristotelischen Philosophie! (Wir haben — etwas anders als Thomas — gesagt, daß der erste Bewegter und das Seinsnotwendige vorhanden sein müsse, selbst wenn man eine unendliche Reihe von Bewegern und Übertragern [die wir nicht als etwas Unvollendetes denken] und außerdem eine in einer anderen Dimension liegende ewige Bewegung der Welt annehmen wollte.)

2. Wie die Möglichkeit einer unendlichen Beweger- und Ursachenreihe in I<sup>a</sup> 2, 3 u. I<sup>a</sup> II<sup>ac</sup> 1,4, wird die Möglichkeit einer unendlichen Ausdehnung im Raum und einer actu unendlichen Zahl (nicht die der ewigen Entwicklung) in I<sup>a</sup> 7, art. 3 und 4 bestritten. Es fehlt das bestimmte Wesen des Körpers und die bestimmte Art der Größe. Aber das ist, wie wir glauben, nicht der Fall, wenn man die räumliche Ausdehnung (und entsprechend die Zahl) als alle Möglichkeit einer bestimmten Dimension erfüllend denkt oder wenn man für sie eine bestimmte Größe annimmt, die aber von einem unserer Zeit- und Raumpunkte aus sukzessiv nicht erschöpfend abgeschritten werden kann. — Die Welt in Raum und Zahl (nicht in der zeitlichen Entwicklung!) endlich zu denken, war, wie v. Weizsäcker bemerkt, eine aristotelische, vielleicht sogar typisch griechische Eigentümlichkeit. (Geschichte der Natur S. 62.)

<sup>25)</sup> S. theol. I<sup>a</sup> 7, 3 zu 4.

<sup>26)</sup> Vertreten von Gredt, Elem. phil. I<sup>10</sup> S. 288: „secus jam dudum finitus esset.“ Ebenso Antonio Romaña in: Gott, Mensch, Universum von Jacques de Bivort de la Saudée (Styria, Graz 1956) S. 118.

Entwicklungstempo zu entscheiden, für undurchführbar hält<sup>27)</sup>). Man kann diese Dinge (Entropie, Urexlosion, Altersberechnungen von Mineralien usw.) bei Erörterungen über Weltanfang und -ende anführen, wie auch Pius XII. es tut, muß sich aber der nur bedingten und unsicheren Beweiskraft, auf die auch Pius XII. hinweist, bewußt bleiben<sup>28)</sup>). Daß sich Urexlosionen periodisch wiederholen könnten, wurde bereits vorgetragen<sup>29)</sup>), und ich konnte mich von der Unmöglichkeit nicht überzeugen — zumal, wenn der physikalische Raum gekrümmmt wäre (das heißt: wenn die stoffliche Welt in ihrer Ausdehnung anderen Gesetzen als denen der euklidischen Geometrie unterworfen wäre<sup>30)</sup>). Die Übereinstimmung der Altersbestimmungen von Mineralien und Sternsystemen usw. aber ließe sich in diesem Fall aus der letzten Urexlosion erklären und könnte nichts über vorausgehende Urexlosionen sagen. Und so scheint es, daß sowohl der Beweis für den zeitlichen Anfang der Welt ihrer Substanz nach wie auch ihrer Entwicklung nach philosophisch und naturwissenschaftlich undurchführbar ist, und daß wir bei einer wirklich ernsten Fragestellung über das Dasein Gottes auf eine Beweisführung verzichten müssen, welche die Unmöglichkeit einer unendlich langen Entwicklung als gesichert voraussetzen würde. Das ist offenbar auch die Ansicht Pius' XII., der die sichere Erkenntnis des Anfangs der Schöpfung in der Zeit „der Offenbarung allein“ zuspricht<sup>28)</sup>).

b) Bessere Aussicht, den Beweis für die Kontingenz des Stoffes durchzuführen und damit die natürliche Gotteserkenntnis zu erringen, hat der Gedankengang des hl. Thomas selbst. Thomas sucht offenbar in seinem dritten Weg zu einer Entscheidung über die Beschaffenheit des Seinsnotwendigen, das es nach dem 1. und 2. Weg geben muß, zu kommen<sup>30a)</sup>). Er argumentiert: Die Dinge der Erfahrungswelt sind veränderlich. Das Seinsnotwendige aber kann nicht veränderlich sein. Also sind die Dinge der Erfahrungswelt nicht das Seinsnotwendige<sup>31)</sup>). Dabei setzt Thomas allerdings — gemäß der damaligen Naturphilosophie — voraus, daß wenigstens manche Veränderungen in der Erfahrungswelt Wesensänderungen sind, die von ihm nach den Vorstellungen des Hylomorphismus gedacht werden. Und es ist richtig: wenn es sich in einem Ding um Wesensänderungen handelt, kann es tatsächlich nicht ein Seinsnotwendiges sein. Denn bei diesem muß das Wesen sein Dasein verlangen, und es kann deshalb nicht der Vergänglichkeit unterliegen.

Freilich, bis vor kurzem war keine Aussicht, diesen Gedankengang des hl. Thomas unter Voraussetzung der Lehren der modernen Naturwissen-

<sup>27)</sup> Gesch. d. Natur S. 57: „Denkbar, daß die Ereignisse langsam herausgewachsen sind und daß der Wärmetod assymptotisch erreicht wird.“

<sup>28)</sup> Orb. Cath. 5 (1951/52) S. 167—169.

<sup>29)</sup> Bellac in: Universum (Wien 1952) S. 190 f.

<sup>30)</sup> A. Romaña in: Gott, Mensch, Universum, S. 102, spricht in unserem Sinn über Raumkrümmung. — Über Periodizität der Urexlosionen: v. Weizsäcker, G. d. Natur S. 47: Wir können nicht bündig entscheiden. Eddington nennt den Gedanken mehr „einen Alpdruck“; bei Antonio Romaña, Gott, Mensch, Universum S. 121. Romaña selbst verwirft ihn.

<sup>30a)</sup> Auch Albert Mitterer, Der Gottesbeweis aus der Bewegung nach Thomas v. A. und nach Pius XII. (Theol. Fragen der Gegenwart [Festgabe f. Kardinal Innitzer] Kath. Fak. d. Univ. Wien) S. 56 erklärt, daß Thomas im 3. Weg die Kontingenz der Welt aus ihrer Bewegtheit erschließt.

<sup>31)</sup> I<sup>a</sup> 2, 3 c.

schaft zu rechtfertigen. Die siegreiche Lehre von den Atomen sah die Veränderungen in der Natur sämtlich als mechanische Umgruppierungen unwandelbarer Elemente an bis hinauf zu den Vorgängen in der organischen Welt<sup>32)</sup>. Es handelte sich demnach in allen Naturvorgängen nur um akzidentelle Veränderungen. Und daß ein Seinsnotwendiges auch keine solchen erleiden könne, war kaum evident zu machen. Der Versuch führt über unzugängliche Umwege. Und damit schien der Weg der natürlichen Gotteserkenntnis, wie ihn Thomas aus der Veränderung und Kontingenz der Erfahrungswelt zu bahnen suchte, verrammelt. Erst die neueste Zeit brachte einen Umschwung. Denn in der neuesten Zeit setzt sich in manchen Gelehrten die Erkenntnis durch, daß die Atome offenbar von realen Leitungs- oder Ordnungsprinzipien informiert seien, die von den Bausteinen der Atome verschieden sind, aber ihnen zutiefst innewohnen. An den Atomen werden doch Erscheinungen festgestellt (wie der automatische Rücksprung im angeregten Atom<sup>33)</sup>, das Pauliverbot<sup>34)</sup> usw.), die aus den Kräften der Bausteine und ihrem mechanischen Zusammenwirken nicht erklärbar erscheinen. Diese Erscheinungen erfordern deshalb ein reales Leitprinzip, das über und in den Bausteinen wirksam ist<sup>35)</sup>. Und damit erscheinen heute auch die Veränderungen im Atom — etwa gelegentlich einer Atomumwandlung — als Wesensverwandlung, nicht nur als Umgruppierung der Bausteine. Ja, die Vorgänge beim Zusammenbau der Atome und ihrer Spaltung, bei denen Massendefekte auftreten — nachweisbar gemäß der Gleichung  $E = mc^2$  —, zeigen, daß gelegentlich von Wesensänderungen im Formelement (im Ordnungsprinzip) auch Veränderungen im Masseteil (Schwund) vorkommen<sup>36)</sup>, der vielleicht der *materia prima* der Alten entspricht.

Mit Recht hat deshalb Pius XII. in seiner Rede über die moderne Naturwissenschaft und die Gottesbeweise darauf hingewiesen, daß die Naturwissenschaft begonnen hat, Veränderungen bis in die letzten Tiefen des Stoffes zu erkennen, und daß daraus die Kontingenz der Erfahrungswelt wieder deutlicher ersichtlich wird. Freilich gesteht Pius XII., der die verschiedenen Argumente für den Anfang der Welt und ihre Kontingenz aus der heutigen Naturwissenschaft anführt (Entropie, Urexpllosion, Altersbestimmungen usw.), daß diese naturwissenschaftlichen Grundlagen

<sup>32)</sup> Zeno Bucher, Innenwelt der Atome (Luzern, Stocker, 1956) S. 195, 224, 248; Schön-dorfer, Phil. der Materie (Styria, Graz 1954) S. 174 ff.

<sup>33)</sup> Nach dem Bohr-Modell: Grimsehl-Tomaschek, Lehrb. d. Physik (Teubner 1943) III 169; Zimmer E., Umsturz im Weltbild der Physik (Knorr, München 1944) S. 111; nach dem wellenmechanischen Modell: Grimsehl-Tomaschek III S. 239; Zimmer S. 186. Dazu Gernot Eder in: Wissensch. u. Weltbild (Wien 1958) S. 16 ff. Dieser Aufsatz scheint eine mechanische Erklärung des Rücksprunges in den niedrigeren Quantenzustand anzunehmen. Man muß aber fragen, warum nicht auch Planetensysteme das niedrigere Energieniveau anstreben. S. Bucher S. 299!

<sup>34)</sup> Pauliverbot (Eindeutigkeitsprinzip): Grimsehl-Tomaschek III S. 294; Zimmer S. 142.

<sup>35)</sup> Darüber Pius XII. auf dem Thomistenkongreß 1955 (Orbis Cath. 9 [1955/56] S. 136 ff., bes. S. 137. Über die Unmöglichkeit der mechanischen Erklärung: Zeno Bucher, Die Innenwelt S. 218, 289 ff. Die Rückkehr zur Annahme eines Formprinzips in der organischen Welt ist vertreten durch Driesch, Schubert-Soldern u. a.

<sup>36)</sup> Masseschwund u. Berechnungen: Grimsehl-Tomaschek III S. 389 ff.; Thirring, Gesch. d. Atombombe (Wien, Neues Österreich, 1946) S. 78, 81, 133; Spülbeck, Christ u. nat. Weltbild (Herder 1957) S. 71; Pius XII. in Orb. Cath. 5 (1951/52) S. 167; 9 (1955/56) S. 139.

„keine zwingenden Schlüsse zulassen“ und daß sie „noch weiterer Forschungsarbeiten und Bestätigungen bedürfen“. Aber mit der sich vollziehenden Wendung der Wissenschaft zur Erkenntnis von Wesensformen ist prinzipiell, wie Pius XII. andeutet, wieder Aussicht auf die Durchführbarkeit des thomistischen Gedankenganges (speziell der via tertia) gegeben<sup>37)</sup>.

c) Eine besondere Rolle im Ringen um die natürliche Gotteserkenntnis spielt die Frage um die Erkennbarkeit der Unendlichkeit des Seinsnotwendigen. Und auch diese Frage soll hier (wegen ihres interessanten historischen Schicksals) gestreift werden. Man hat die These, der Stoff und seine Atome könnten nicht das Seinsnotwendige sein, auch zu beweisen versucht mit der Behauptung, das Seinsnotwendige müsse unendlich sein<sup>38)</sup>. Das wären die Atome nicht. Ein Versuch, der vielen Schwierigkeiten begegnet.

aa) Der Beweisversuch sagte zunächst, Endliches könne nicht seinsnotwendig und unabhängig sein im Dasein, weil Endliches nicht aus sich seine Grenzen bestimmen könne<sup>39)</sup>. Aber ist für dieses Argument wirklich Evidenz aufzubringen? Außer der augustinischen Erkenntnis, daß die allgemeinen Seinsgesetze notwendig im Dasein sind und daß alles andere Sein contingent ist, weil ihm (im Gegensatz zu den Seinsgesetzen) widerspruchlos die Existenz abgesprochen werden kann, gelingt es dem Menschen nicht, so will mir scheinen, über Seinsnotwendigkeit oder Kontingenz eines ins Auge gefaßten Dinges zu bestimmen. Es ist dem Verstande vielleicht sogar leichter, die Seinsnotwendigkeit eines beschränkten Dinges für möglich zu halten, als die eines grenzenlosen Wesens. Leichter scheint uns etwas aus sich Grenzen aufweisen, als aus sich unbegrenzt sein zu können. Aber unser Geist bleibt unsicher in solchen Entscheidungen.

bb) So wurde denn der Beweis, das Seinsnotwendige müsse unendlich sein, so versucht, daß man sagte, das Unendliche (und dieses allein) müsse seiend gedacht werden, weil man zur Unendlichkeit (und nur zu ihr) auch Dasein denken müsse. Das aber sei offenbar das Seinsnotwendige, was man seiend denken müsse. So glaubte man gefunden zu haben, was am ehesten seinsnotwendig genannt werden könnte. Aber man wird begreifen, daß man sich nicht in selbstgesponnenen Netzen fangen darf. Man kann doch ohne weiteres einem selbst konstruierten (wenn auch mit Dasein gedachten) Unendlichen das Dasein absprechen, ohne daß der Verstand protestierte. Man kann denken, es existiere nicht, ohne Widerspruch zu erfahren. Bei dem hier unter bb) genannten Versuch, die Unendlichkeit des Seinsnotwendigen zu erkennen, handelt es sich um einen Beweisversuch, der Elemente verwendet, die der ontologische Gottesbeweis in seiner unmöglichen Form zu verwenden pflegt, der aus einem künstlich konstruierten Begriff Existenz für die reale Wirklichkeit erkennen will. In Wirklichkeit kann die Existenz nur einem geistig ins Auge gefaßten Wesen nicht abge-

<sup>37)</sup> Orb. Cath. 5 (1951/52) S. 166 (Veränderlichkeit des Kosmos), S. 169 (Notwendigkeit weiterer Forschung).

<sup>38)</sup> S. theol. I<sup>a</sup> 4, 1 und 7, 1.

<sup>39)</sup> Zimmermann Otto, Ohne Grenzen und Enden (Herder 1908); Gredt, Elem. phil. II<sup>10</sup> S. 198 Arg. IV, s. Anm. 19.

sprochen werden: den allgemeinen Seinsgesetzen. Aber dieses Wesen ist wahrhaftig nicht konstruiert von unserem Verstand, sondern wird von unserem Geist als vorgefunden erlebt.

Interessant ist es, hier zu bemerken, daß Kant gerade bei dem Versuch, zu behaupten, am ehesten komme das Unendlich-Gedachte für das Seinsnotwendige in Betracht und somit müsse das Seinsnotwendige unendlich sein, mit seiner Kritik der Gottesbeweise eingesetzt hat. Der unter bb) genannte Beweisversuch geht, wie wir selbst gesehen haben, Wege des ontologischen Gottesbeweises in seiner unmöglichen Form. Und das veranlaßte Kant, zu sagen, daß jeder Gottesbeweis auf dem ontologischen fuße und wie dieser unmöglich sei<sup>40</sup>). Dabei setzt Kant voraus, daß ein befriedigender Gottesbegriff erst gegeben sei, wenn er die Unendlichkeit einschließe, was freilich doch nicht richtig ist. Der Gottesbegriff ist schon genügend gegeben, wenn er ein außer der Erfahrungswelt stehendes und über sie herrschendes Wesen besagt. Wir können die Forderungen der natürlichen Gotteserkenntnis nicht zu hoch spannen. Sonst mißlingt der Versuch, sie zu gewinnen, am ehesten. Kants Kritik an der genannten Art, aus der gedachten Unendlichkeit das Dasein und anderseits auf demselben Weg die Unendlichkeit des Seinsnotwendigen zu erkennen, ist berechtigt. Die damit verbundene Verwerfung aller Gottesbeweise vor allem deshalb nicht, weil es für die natürliche Gotteserkenntnis nicht nötig ist, die Unendlichkeit zu erkennen. Im übrigen hat Kant eine Art augustinischen Beweises selbst vertreten<sup>41</sup>), soweit er nicht später in seiner kritischen Periode jedem metaphysischen Gedankengang den objektiven Wert absprach. Immerhin glaube ich, wir dürften auf Grund all dieser Tatsachen zugeben, daß die Erkenntnis der Unendlichkeit des Seinsnotwendigen im Argen liegt, soweit sie nicht die augustinische Gotteserkenntnis aus dem Gesetz zu gewinnen vermag.

Der Versuch aber, aus dem Begriff des *actus purus* (oder des Wesens, das sein Dasein ist<sup>42</sup>), die Unendlichkeit des Daseinsnotwendigen zu beweisen<sup>43</sup>), scheint mir schon insoferne mißglückt, als die ersten beiden Wege des hl. Thomas nicht zur Erkenntnis eines *actus purus* führen, sondern nur zur Erkenntnis der Existenz eines Wesens, das sein und wirken kann, ohne durch ein anderes dazu befähigt werden zu müssen. Die Identifizierung dieses Wesens mit dem *actus purus* oder dem Wesen, das mit Dasein eins und dasselbe schon unendlich ist, entbehrt bis heute der Evidenz. Der Identitätsbeweis führt nämlich zunächst über das schwierige

<sup>40</sup>) Kant, Kritik der reinen Vernunft 1781 (Weiß, Heidelberg 1891) sagt S. 486: „Nun glaubt sie (die Vernunft) im Begriff eines allerrealsten Wesens einzig und allein die Requisite (zu einer absolut notwendigen Existenz) anzutreffen und schließt sodann: das ist das schlechthin notwendige Wesen. Sie setzt voraus, der Begriff eines Wesens von höchster Realität tue dem Begriff der absoluten Notwendigkeit im Dasein (einzig und allein, wie er vorher sagte) Genüge, das heißt, es lasse sich aus jener auf dieses schließen, ein Satz, den das ontologische Argument behauptet.“

<sup>41</sup>) So Deneffe, Kant u. die kathol. Wahrheit (1922) S. 20; ebenso Grabmann, Grundgedanken des hl. Augustinus (Bachem, Köln 1929) S. 87 mit Bezug auf Kants Werk: „Vom einzigen möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes“ (1763).

<sup>42</sup>) Gredt, Elem. phil. II<sup>10</sup> S. 206/207 Nr. 759: „esse subsistens“; II<sup>10</sup> S. 104 Nr. 704: „essentia eius est ipsa existentia.“

<sup>43</sup>) Thomas, S. theol I<sup>a</sup> 4, 1c.

Problem der Einheit von Wesenheit und Dasein. Die thomistischen und suarezianischen Philosophen sind uneins in der Frage, ob die reale Identifizierung von Wesenheit und Dasein, die von beiden Richtungen für das Seinsnotwendige gefordert wird, in allen Fällen Seinsnotwendigkeit ergäbe, ja als deren innerstes Wesen gelten könne<sup>44</sup>). Ein Zeichen, daß unsere Einsicht in die Beschaffenheit des Seinsnotwendigen dürftig ist. Und wenn trotz dieser Mangelhaftigkeit der Einsicht von allen angenommen wird, daß das Wesen des Seinsnotwendigen das Dasein sei<sup>44a</sup>), so bleibt es schwierig zu beweisen, daß dieses Dasein unendlich sein müsse (vgl. III. 1, c, aa). Eine Unfähigkeit, größer zu sein, scheint ja jederzeit die Beschränktheit des Daseins begründen zu können. Möglicherweise hat Thomas in Anbetracht ihrer Schwierigkeit diese Spekulationen nicht innerhalb der *quinque viae* untergebracht. Aber sein Beweis aus den Seinsstufen wird — z. B. von Gredt<sup>44b</sup>) — auf sie zurückgeführt.

Vielleicht sollten und könnten wir auch auf die unter 1c) dargestellten Versuche, die Gotteserkenntnis zu erreichen, verzichten. Dann aber kommen wir zu der einfachen Feststellung, daß der thomistische Weg der Gotteserkenntnis, wie ihn die ersten drei Wege zu bahnen suchen, am ehesten erfolgreich durchgeführt werden wird, wenn die Kontingenz unserer Erfahrungswelt aufgezeigt wird aus ihrer bis ins Innerste reichenden Veränderlichkeit. Pius XII. hat die Philosophen treffend gerade auf den Ausbau dieses Weges gewiesen, allerdings auch gesagt, daß ein strengerer Aufweis der Wesensveränderung in der Erfahrungswelt und die tiefere Erkenntnis ihrer metaphysischen Bedeutung noch eine Aufgabe der Zukunft sind<sup>37</sup>). (Schluß folgt.)

## Der Ordensstand im Lehr- und Aktionsprogramm des Papstes Pius XII.

Von P. Dr. Luchesius Späting, Rom

Als „Magister veritatis“ wird Papst Pius XII. der Nachwelt im Gedächtnis bleiben. In zwanzig Bänden — für jedes Pontifikatsjahr einer — ist seine Lehrverkündigung niedergelegt. Sinnreich sind an seinem Sarkophag neben dem Petrusgrab die Themen seiner 19 Weihnachtsbotschaften eingemeißelt. Im Tode spricht er noch. An alle erging sein Wort. Denen aber, die in den Ständen der christlichen Vollkommenheit als Heerbaum Christi kämpfen, galt seine besondere Sorge in Wort und Tat.

Kein Papst der letzten Jahrhunderte hat so oft, so lehrreich, so rüttungweisend über den Ordensstand gesprochen wie Pius XII. Seitdem er in seiner Ansprache an das Generalkapitel des Franziskanerordens zu Beginn seines Pontifikates vor aller Welt bekannt hatte, daß er „großes Vertrauen und große Hoffnungen auf den Orden des hl. Franziskus setze“, wurde er in den beinahe zwanzig Jahren seiner Regierung nicht müde, in

<sup>44</sup>) Gredt, *Elem. phil.* II<sup>10</sup> 707,5.

<sup>44a</sup>) S. theol. I<sup>4</sup> 3 art. 4 c; Gredt, *Elem. phil.* II<sup>10</sup> S. 206/207; Lehmen, *Lehrb. d. Philosophie* III<sup>3</sup> (Herder, Freiburg 1912) S. 124.

<sup>44b</sup>) *Elem. phil.* II<sup>10</sup> S. 128 Arg. IV.