

## Zur Frage nach der Grundlegung der Gottesbeweise.

Von August Brunner S. J.

In der nichtkatholischen Philosophie ist die Frage nach dem philosophischen Werte der metaphysischen Gottesbeweise vor allem durch Schelers Arbeiten, insbesondere sein Werk „Vom Ewigen im Menschen“, wieder mehr als früher zur Diskussion gestellt worden. Vor der neuen Wendung zur Objektivität, allerdings oft zu einer sehr subjektiv gefaßten Objektivität, galt die Frage als durch Kant für immer im negativen Sinne erledigt. Insofern bedeutete Scheler in seiner mittleren Periode einen Schritt vorwärts; aber er ging den Weg nicht zu Ende, weil er mit kantianischen Gedankengängen noch zu sehr belastet war. In einer ausgezeichneten Arbeit hat H. Hafkesbrink<sup>1</sup> diese Mittelstellung Schelers klargestellt. Neuestens versucht J. Heber<sup>2</sup> Schelers Philosophie nicht nur zu klären, sondern auch in einer einheitlicheren Richtung weiterzuführen. Allerdings verfolgt er dabei gerade die Ansätze, die von der scholastischen Lehre wieder wegführen. In Frankreich kommt F. Ménégoz<sup>3</sup> bei einer Besprechung von Le Roy, „Le Problème de Dieu“, auf Gedanken und Lösungen, die sich mit denen Hebers vielfach berühren. Die Abhängigkeit der ganzen protestantischen Theologie der letzten Jahrzehnte wie auch der Philosophie Bergsons vom Kantianismus sowie die Vertrautheit Ménégoz' mit der deutschen Phänomenologie erklären genügend eine Ähnlichkeit, die sonst überraschend wäre.

---

<sup>1</sup> Das Problem des religiösen Gegenstandes bei Max Scheler: ZSystTh 8 (1930) 145—180 251—292.

<sup>2</sup> Das Problem der Gotteserkenntnis in der Religionsphilosophie Max Schelers. gr. 8<sup>o</sup> (IV u. 107 S.) Leipzig 1931, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung. M 5.—. Teile davon erschienen bereits in NKirchZ 42 (1931) 73—103 201—227.

<sup>3</sup> Ménégoz, Fernand, Réflexions sur le problème de Dieu à propos d'un livre de M. Édouard Le Roy: RevHistPhRel 11 (1931) 20—114. — Vgl. auch: Maréchal, J., S. J., „Le Problème de Dieu“ d'après M. Édouard Le Roy: NouvRevTh 58 (1931) 193—216 289—316. — Jolivet, R., A la Recherche de Dieu. Notes critiques sur la Théodicée de M. Édouard Le Roy: ArchPh 8 (1931) 133—219.

Der Ausgangspunkt Schelers für seine Stellung zu den scholastischen Gottesbeweisen ist seine Lehre vom Verhältnis von Wert und Sein, vielleicht könnte man mit ebenso viel Recht sagen: der Mangel einer letzten Auseinandersetzung über diesen Punkt. Sein und Wert sind nach ihm zwei völlig getrennte Regionen mit eigenen Aktarten für die erkenntnismäßige Aneignung. Einen direkten Übergang von der einen Region in die andere gibt es nicht. Sie gehen vielmehr einander parallel, sind *k o n f o r m*. Seinserkenntnis und Wertfühlen haben nur einen tatsächlichen Zusammenhang in ihrem Ausgang vom nämlichen Aktzentrum, der Person.

Die Anwendung auf die metaphysischen Gottesbeweise ist leicht. Religion und damit die Erkenntnis Gottes als Gott, d. h. als Gegenstand religiösen Verhaltens, ist begründet und beschlossen im Wertgebiete des Heiligen, des höchsten Wertes in der Rangstufe der Werte. Eine metaphysische Erkenntnis ist somit für das religiöse Gebiet völlig belanglos. Ja, da für unsere Erkenntnis der Wert gegenüber dem Sein die Priorität hat, ist die metaphysische Erkenntnis auf der religiösen fundiert. Wo diese fehlt, oder wo sie das *summum bonum* im praktischen Verhalten falsch lokalisiert hat, ist zwar die evidente Erkenntnis möglich, daß es ein absolutes Sein gibt. Aber dieses Sein wird nicht mit dem *summum bonum* in eins gesetzt, mit anderen Worten Gott als Objekt der Religion ist nicht nachgewiesen, was dasselbe ist als: der metaphysische Gottesbeweis leuchtet nicht ein als *G o t t e s* beweis, sondern nur als Aufweis eines wertfreien *ens a se*.

Ein richtiger Gottesbeweis kann also nur auf dem Wertgebiete geführt werden. Richtiger jedoch ist es, von einem *A u f w e i s*, nicht einem *B e w e i s* zu sprechen. Das Kausalprinzip ist ein metaphysisches Prinzip und somit hier nicht zuständig. Vielmehr ergibt sich aus dem Dasein religiöser Akte ohne weiteres das Dasein Gottes, da sie nur in diesem Dasein ihre sinngemäße Erfüllung haben. Aus den wesentlichen Eigenschaften der religiösen Akte sucht Scheler noch weitere Aussagen über Gott zu begründen. Die Realität Gottes meint er aus dem nicht-spontanen, empfangenden Charakter aller religiösen Akte aufweisen zu können. Doch

scheint er selbst gefühlt zu haben, daß er diese Realität nur in dem Sinne einer phänomenologischen Gegebenheit aufgewiesen hatte. Er ging darum in dem Bemühen, das objektive Dasein Gottes klar aufzuweisen, tatsächlich über sein eigenes System hinaus, indem er aus dem Dasein der Akte das Dasein Gottes in einer Art begründen wollte, die einem Kausalschluß sehr nahekommt, jedenfalls nur Sinn hat, wenn ein solcher stillschweigend zugelassen wird. Doch ist nicht zu vergessen, daß Scheler schon vor diesem Punkte allzu weite Folgerungen aus dem Wesen religiöser Akte gezogen hatte. Tatsächlich läßt sich daraus phänomenologisch nichts ableiten als die Gegebenheit des Wertes des Heiligen. Damit wäre aber auch Polytheismus vereinbar. Auch läßt sich durch bloße Phänomenologie gar nichts über die Existenzart dieses Wertes ausmachen, ob nur bewußtseinsimmanent oder bewußtseinstranszendent. Heber beanstandet mit Recht, was auch die katholische Kritik gleich von Anfang an hervorgehoben hat<sup>4</sup>, daß Scheler oft da einen einfachen und unmittelbaren phänomenologischen Befund annahm, wo die Erkenntnis unter Mitwirkung verschiedenartiger, unter sich wesentlich nicht zusammenhängender Faktoren zustande kam.

Scheler hat nun allerdings eingesehen, daß gerade die Existenzfrage sofort auf das Gebiet des Seins, der Metaphysik, hinüberführt, daß also religiöse und metaphysische Erkenntnis sich nicht trennen lassen, soll die religiöse Erkenntnis ihren Wert und die Erkenntnis überhaupt ihre Einheit behalten. Nur von einem wirklich existierenden Heiligen kann Heil oder Unheil absolut abhängig sein; also kann nur das absolut Seiende das *summum bonum* sein. Doch läßt sich damit nicht die Existenz des *summum bonum* auf dem Schelerschen Wege aufweisen, es sei denn, das absolut Heilige sei schon vorher als wirklich nachgewiesen; sonst hätten wir ja, worauf auch Heber aufmerksam macht, einen ontologischen Beweis. Mit anderen Worten, daß zur Idee des *summum bonum* seine absolute Wirklichkeit gehört, zeigt nicht, daß diese Idee auch Wirklichkeit hat. Wir

---

<sup>4</sup> Vgl. J. Geysers, Max Schelers Phänomenologie der Religion (1924); E. Przywara S. J., Religionsbegründung (1923).

kommen nur zu einem Bedingungssatz, nicht zu einer unbedingten Behauptung. Hiermit wäre aber Scheler vor die Frage nach dem Verhältnis von Wert und Sein gestellt gewesen. Er ist nie ausführlicher darauf eingegangen. Nur aus kurzen Bemerkungen ergibt sich, daß er beiden als ihre letzte Einheit ein rein formales *ens a se* überordnen wollte. Der Versuch muß als mißlungen angesehen werden; dieses *ens a se* dürfte weder Sein noch Wert sein. Was bliebe ihm aber dann noch? Und durch welche Aktart käme es zur Gegebenheit?

Heber nimmt nun die Schelersche Trennung von Wert und Sein, von Religion und Metaphysik, von religiöser und rational-metaphysischer Erkenntnis völlig an. Doch sieht er auf der anderen Seite, daß sich Schelers Stellung nicht halten läßt. Er gibt darum dessen Konformitätssystem auf, und zwar indem er jede Möglichkeit der rationalen Erkenntnis des Absoluten leugnet. Er begründet dies damit, „daß wir auch in sorgfältiger phänomenologischer Besinnung auf den Gehalt des Urerlebnisses von einem *ens a se* nichts entdecken können. . . . Ein *ens a se*, das dazu noch aus seinem Wesen heraus Existenz haben soll, das noch hinter der real daseienden Welt mit ihren mannigfachen gegenseitigen Abhängigkeitsbeziehungen steht, können wir in dem phänomenologischen Befund des Urerlebnisses metaphysisch nicht finden“ (44)<sup>5</sup>. Hier fragt es sich doch wohl zunächst, was als „Gehalt“ und „Befund“ anzusprechen ist. Gehört dazu nur das Selbstgegebene oder auch all das, was durch einen das Selbstgegebene wesentlich begleitenden Hinweis mit gegeben ist? Das erste wäre doch wohl eine willkürliche Einengung, die sich durch nichts rechtfertigen ließe. Damit hängt zusammen, daß es nicht angeht, alles durch reine phänomenologische Schau feststellen zu wollen. Menschliche Erkenntnis vollzieht sich nun einmal nicht in bloßer Schau, obschon sie von ihr

---

<sup>5</sup> Noch unhaltbarer und jeder Erfahrung widersprechend ist das Grundprinzip Le Roys, daß eine konkrete Realität nicht bewiesen, sondern wahrgenommen wird (Le Problème 81). Richtig ist bloß, daß nur von einem Existierenden aus die Existenz eines anderen Wesens nachgewiesen werden kann, nicht aus einer bloßen abstrakten Idee wie im ontologischen Gottesbeweise.

ausgeht, sondern ebenso gut durch Denken. Gerade Mitgegebenheit ist ein phänomenologischer Hinweis auf die Notwendigkeit der Klärung durch verbindendes und folgerndes Denken.

In der Tat geht Heber auch sofort dazu über, seine Behauptung durch solche Überlegungen zu rechtfertigen. „Die Ansetzung eines *ens a se* würde . . . immer wieder nur ‚Welt‘ und nicht Gott betreffen“ (44). Dies trifft aber nur zu, wenn man unter Grund der Welt etwas ihr Immanentes im pantheistischen Sinne versteht, nicht aber, wenn Grund mit Daseinsursache für das relative, abhängige Sein gleichgesetzt wird. Daß die Welt Dinge relativ, abhängig sind, bemerkt Heber selbst. Er glaubt aber, daraus folge nicht, daß die Welt als Gesamtheit des relativ Seienden einen ihr transzendenten Weltgrund erfordere. Die Folgerung ergibt sich aber nur dadurch, daß stillschweigend „das Seiende als Ganzes“ der Welt im obigen Sinne gleichgesetzt wird (44). Doch steht ja gerade in Frage, ob die Gesamtheit des relativ Seienden als das Ganze des Seienden überhaupt angesprochen werden darf. Heber wiederholt hier im Grunde den so oft behandelten Trugschluß von der unendlichen Reihe, deren einzelne Glieder zwar alle relativ, die als Ganzes aber absolut sein soll. Dieser Fall wäre vielleicht denkbar, wo die Relativität der einzelnen Glieder etwas Akzidentelles ist. Da aber bei den innerweltlich Seienden die gegenseitigen Abhängigkeitsbeziehungen aus ihrem Sein wesentlich hervorgehen, dieses Sein somit als kontingent und bedingt charakterisieren, so kann alle Organisation und Artikulierung der Summe solcher Seienden ihr Sein nicht antasten und dessen Wesensrelativität nicht aufheben; somit ist auch die Summe kontingent, also auf ein anderes als seinen Daseinsgrund verweisend. Von einer „überflüssigen Verdoppelung der Welt“ kann mithin hier keine Rede sein. Zudem widerspricht das Ergebnis, zu dem Heber durch seine metaphysischen Überlegungen kommt, „daß das Sein der Welt als ganzer mit dieser Leugnung des *ens a se* einen ‚absoluten‘ Charakter bekommt“ (44), seinen späteren Folgerungen aus dem Sein religiöser Akte. Wenn Gott existiert, kann die Welt nicht

absolut sein. Dieser Widerspruch zwischen metaphysischer und religiöser Erkenntnis weist uns aber auch auf die tieferen Gründe der Stellungnahme Hebers hin.

Dieselbe Art der Argumentation findet sich auch bei Le Roy. Er sucht das Argument aus der Kontingenz durch den Hinweis zu entkräften, daß das Nichts undenkbar sei, daß somit die Frage, auf der das Argument beruhe, warum denn eher etwas sei als nichts, im Grunde ein Pseudoproblem sei; man stelle sich das Sein vor wie einen Sieg über das Nichts. Auch Le Roy setzt hier das Sein der Welt stillschweigend dem Sein überhaupt, dem Ganzen des Seins, gleich. Aber das steht im Argument gerade in Frage und wird da verneint auf Grund der Kontingenz des unmittelbar erfahrenen Seins. Mithin bedeutet das Nichts der Welt noch nicht das absolute Nichts (vgl. Jolivet 36 ff.; Maréchal 209 f.).

Somit weist Heber alle Möglichkeit eines Aufweises des Daseins Gottes der religiösen Werterkenntnis zu. Prinzipiell geht er darin ganz einig mit Scheler, wenn er auch in der Auswertung phänomenologischer Befunde vorsichtiger ist. Doch stellt sich auch für ihn sofort die Frage: Wie verhalten sich religiöse und metaphysische Erkenntnis zueinander? Schon das bloße Urteil: Gott existiert, dessen Wahrheit für die Religion grundlegend ist, zeigt, daß sie sich nicht trennen lassen. Wie zu erwarten, steht Heber ziemlich ratlos vor der Frage; er hat sich ja jeden Ausweg abgeschnitten. Er sagt selbst, „daß religiöse Existenzsätze und damit alle positiven Aussagen religiöser Art über Dasein und Wesen Gottes der Form nach metaphysisch sind“ (53). Mit dieser Unterscheidung von religiösem Inhalt und metaphysischer Formulierung glaubt Heber die Trennung zwischen beiden Gebieten aufrechterhalten zu können. Aber er sieht doch sofort ein, daß Form und Inhalt sich hier gar nicht trennen lassen. Wie sollte man sich übrigens eine Formulierung des religiösen Inhalts in metaphysischen Begriffen denken ohne die Voraussetzung, daß gerade sie den Inhalt ausdrücken? Und ist nicht ferner gerade in einem solchen Satze wie „Gott existiert“ der Inhalt sowohl religiös wie metaphysisch?

Einen anderen Lösungsversuch enthält der folgende Satz: „Die Theologie ist dann [d. h. bei dieser Trennung von Inhalt und Form] nicht mehr und nicht weniger metaphysisch als etwa die Naturwissenschaft, die ebenso nach ihrer formalen Seite insofern Metaphysik ist, als ihre

Aussagen an sich bestehende Wirklichkeit betreffen sollen und nur so sinnvoll sind“ (53). Doch läßt sich zunächst religiöse Erkenntnis nicht einfachhin mit Theologie gleichsetzen. Ferner verhält sich religiöse Erkenntnis anders zur Metaphysik als naturwissenschaftliche, wie weiter unten ausgeführt wird. Schließlich, und das ist hier entscheidend, ist Naturwissenschaft gar nicht unabhängig von Metaphysik. Denn von ihr läßt sie sich ihre ersten Deduktionsprinzipien geben, die sie selber nicht beweisen kann. Ferner haben, und dies ist hier besonders wichtig, ihre Existenzurteile den — realistischen oder idealistischen — Realitätssinn, den ihnen die Metaphysik gibt; die Naturwissenschaft als solche ist in dieser Frage nicht mehr zuständig. Somit führt uns auch diese Überlegung wiederum die Unzertrennlichkeit von religiöser und metaphysischer Erkenntnis nur noch klarer vor Augen. Ein philosophisches System muß somit in der Lage sein, diese Unzertrennlichkeit aus dem Wesen beider aufzuzeigen.

Der Grund, warum sowohl Schelers wie Hebers System hier versagen, ist ihre Auffassung vom Verhältnis von Wert und Sein, letzten Endes eine Nachwirkung der kantianischen Scheidung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Anders faßt die Scholastik dieses Verhältnis auf. Das Grundlegende in dieser Frage findet sich bei Thomas, S. th. 1, q. 5. Gleich der erste Artikel stellt die entscheidende Frage: „Utrum bonum differat secundum rem ab ente.“ Die Antwort lautet: „Bonum et ens sunt idem secundum rem, sed differunt secundum rationem tantum.“ Diese *ratio* aber ist die *appetibilitas* des Seins. Insoweit also Sein, so weit auch *bonum*, Wert; wirklicher Wert verlangt Aktualität des Seins. Die Grade des Seins und des Wertes gehen somit parallel. Wo eine wesentlich neue Seinsstufe, da ist auch ein neuer Wert. Je höher die Seinsstufe, um so höher steht ihre wesentliche Werthaftigkeit in der Stufe der Werte. Als Seinsstufen sind natürlich hier nicht die auf jeder Seinsstufe wiederkehrenden, formalen Arten des Existierens zu verstehen, wie z. B. Substanz und Akzidens, vielmehr ist gemeint d a s, w a s inhaltlich als Substanz oder Akzidens existiert, wie materielles, vegetatives, animalisches, geistiges Sein. Die fundamentale *appetibilitas*, die jedem Sein, und zwar entsprechend der Höhe der Seinsstufe, zukommt, äußert sich in der jedem Seienden eigenen Tendenz, in seinem Sein zu beharren und sich zu behaupten. Diese Wesenstendenz alles Seienden, der

*appetitus naturalis*, ist aber, als Äußerung der Werthhaftigkeit seines Seins, selbst wieder je nach der Seins- und damit Wertstufe wesentlich verschieden. In den höheren Seinsarten äußert sie sich auch in bewußten Akten, deren Setzung von ihr veranlaßt wird, während die Spezifikation durch das Objekt erfolgt; und zwar geht diese Bewußtheit genau parallel zur Bewußtheit des eigenen Seins<sup>6</sup>. Sie erreicht ihren Höhepunkt im *ens a se*, dessen Aseitität zugleich seine höchste Werthhaftigkeit ausdrückt: die Heiligkeit als völlig bewußte, absolut gesicherte, weil völlig unbedingte Unversehrbarkeit des eigenen, nur in sich gründenden, unendlichen Seins, das absolute, ewige Heil, das *summum bonum*.

Da nun alles endliche Seiende in Seinszusammenhängen mit anderem Seienden steht, so kann die eigene Werthhaftigkeit eines Wesens für ein anderes Bereicherung bedeuten und dadurch auch für ein anderes erstrebenswert werden. Die *ratio appetibilitatis* wird hier zu einer *relatio perfectionis*, die aber auf den Seinszusammenhängen begründet ist. Da diese Werthhaftigkeit auf dem Verhältnisse zweier Seiender zueinander beruht, so braucht ein Wesen, das für ein gewisses anderes gut ist, deswegen nicht auch für ein drittes gut und erstrebenswert zu sein. Eine Wertlehre wird als eine ihrer Hauptaufgaben gerade die Herausarbeitung dieser Wesensbeziehungen ansehen müssen.

Wie verhalten sich nun Wert- und Seinserkenntnis? In der bereits zitierten q. 5 weist Thomas nach, daß das *bonum* die

---

<sup>6</sup> Der *appetitus naturalis*, diese Wesenstendenz, darf aber nicht mit dem Willen gleichgesetzt werden; dieser ist vielmehr in den höheren Seinsstufen nur ein Teilausdruck von jenem. Das scheint Maréchal zu übersehen, wenn er der „Korrelation des Wahren und Guten“ auf der Seite des Subjekts eine solche zwischen „Intellekt und Wille“ entsprechen läßt (Maréchal 302). Ein gewisser Voluntarismus liegt dann nahe. Aus eben dieser Ansicht geht wohl bei Maréchal die weitere hervor, der wir auch nicht beipflichten können, daß wir in jedem unserer Konzepte „une exigence de vérité qui dépasse infiniment toute expression conceptuelle possible“ haben (ebd. 297) und daß dies für den Nachweis des transzendenten, absoluten Charakters unserer Erkenntnis ein genügender Grund sei. Richtig ist wohl: In jeder Erkenntnis eines konkreten Gegenstandes ist mitgegeben, daß unsere Erkenntnis ihn nicht erschöpft. Aber ist damit schon ausgeschlossen, daß es eben immer nur vorläufige, geschichtlich bedingte Erkenntnis gibt, daß die Erkenntnis an sich ein unendlicher Prozeß ist?



*ratio causae finalis* habe. Wir können dies leicht verstehen, wenn wir beachten, daß für alles menschliche Tun der *appetitus naturalis*, von dem oben die Rede war, die treibende Grundkraft ist. Da dieser aber auf Behauptung, Bewahrung und wesensgemäße Vervollkommnung des eigenen Seins ausgeht, so werden alle Dinge, die in den Gesichtskreis kommen, naturgemäß auf ihr Geeignet- oder Ungeeignetsein für das Subjekt angesehen. Das bedeutet aber dasselbe, als daß die *ratio boni* führend ist oder daß alles zuerst nach der Werthhaftigkeit, als Gut, angesehen wird. Nach den vorausgehenden Ausführungen ist es wohl klar, daß die hier gemeinte „Eignung“ nichts Subjektivistisches bedeutet, sondern ein objektiver Sachverhalt ist, der auch objektiv festgestellt werden kann. Auch darf diese Eignung nicht willkürlich eingeengt werden, wie Heidegger<sup>6a</sup> es tut. Er geht von der Tatsache aus, daß Dasein (= Mensch) immer darauf aus ist, etwas für etwas zu finden. So bekommt alles außer dem eigenen Sein und dem Mitdasein den Charakter der Zeughaftigkeit. Daß diese Haltung weithin konstruierend, entwerfend ist, kann ruhig zugegeben werden. Nimmt man sie aber als die wesentliche Erkenntnishaltung des Menschen, so ist nicht überraschend, wenn alle menschliche Erkenntnis den Charakter eines „Entwurfes“ erhält. Aber der Ansatz ist eben nicht vollständig, das Wertgebiet eingeengt. Es will uns fast scheinen, als ob Heideggers Analyse für den geschäftigen, entwurzelten Menschen moderner Industrialisierung typisch wäre. Daß auf der Grundlage einer solchen Philosophie eine Metaphysik im Sinne der Scholastik und damit Gottesbeweise unmöglich werden, ist ohne weiteres klar.

Mit dem Gesagten ist aber noch keine Priorität der Wertkenntnis im Sinne Schelers behauptet. Denn jedes Gut wird im nämlichen Akte zugleich als ein Etwas, ein Ding, ein Seiendes erfaßt. Auch ist sofort mitgegeben, daß seine wirkliche Gutheit völlig auf seiner Wirklichkeit beruht, seine mögliche Gutheit auf seiner Seinsmöglichkeit. Dieser Zusammenhang, der sich Scheler entgegen seinem System wenigstens

---

<sup>6a</sup> Sein und Zeit (Halle 1927).

für das Verhältnis von *ens a se* und *summum bonum* aufdränge, ist also durchgehend und wird durchgehend erkannt. Seins- und Werterkenntnis sind in dem gewöhnlichen Verhalten des Menschen der Welt gegenüber nicht geschieden. Hier liegt auf der Objektseite der Einheitspunkt von Metaphysik und Wertlehre, hier auch die Rechtfertigung der scholastischen Seins- und Wertlehre.

Auch auf der Seite des Subjekts beruht das Auf-etwas-aussein auf dem Sein des Subjekts, die bewußten Akte und Strebungen sind deutlich gegeben als vom Ich als ihrem dauernden Zentrum ausgehend. Alles Bewußte ist ja durchdrungen vom Ichcharakter. Als Schüler Bergsons hat Le Roy dies völlig übersehen. Einzig von der Aktivität des biologischen und geistigen Lebens ausgehend, sieht er das Absolute in einer reinen Bewegung ohne ein Bewegtes, in einer ständigen Schöpfung, in der Denktat (*pensée-action*), in einem Sichselbstsetzen des Wollens.

Diese „moralische Realität“ ist das letzte, auf nichts anderes zurückführbar (Le Problème 115 f.). So kommt er schließlich dazu, Gott als dieses Werden anzusehen. „Gott ist nicht, sondern wird. Sein Werden ist gerade unser Fortschritt“ (ebd. 135). Das Sein ist nur eine abgeleitete Kategorie des Intellektes, der durch Zerlegung der absoluten Bewegung in feste Dinge und Werkzeuge die Wirklichkeit zu bewältigen sucht. Natürlich sind auf dieser Grundlage Gottesbeweise undenkbar. Statt dessen glaubt Le Roy einen anderen Weg zeigen zu können: In der unmittelbaren Erfahrung des Lebens stehen wir in Berührung mit dem Absoluten; ja, manche Ausdrücke klingen, als seien wir die endliche Teilnahme am Absoluten. In der Tat schwankt Le Roys System zwischen dem Pantheismus eines schöpferischen Tatdenkens und dem eines vitalistisch verstandenen Lebensstromes, wenn auch der Verfasser selbst jeden Pantheismus verwirft<sup>7</sup>. Zwar nimmt er auch eine Transzendenz des Absoluten dem Menschen gegenüber an; aber es ist nur die Transzendenz, welche das ewig unfertige, sich selbst schaffende Ganze seinen endlichen Teilen gegenüber hat. Bei einer wirklichen Transzendenz des Absoluten kämen ja alle Erkenntnisschwierigkeiten, die Le Roy mit so vielen Modernen, auch Ménégoz, für unüberwindlich hält. Man müßte z. B. von einer Wirkung Gottes in unserem Bewußt-

<sup>7</sup> Maréchal gibt dem System eine theistische Erklärung, die sicher den Absichten Le Roys entspricht. Aber für diese Erklärung muß man, wie auch Maréchal sagt (310 315), voraussetzen, daß Le Roy stillschweigend Prinzipien anwendet, deren Gültigkeit er vorher ausdrücklich bestritten hat.

sein auf sein Dasein schließen. Nur wenn Gott dem Bewußtsein als dessen Lebenskraft und tiefster Grund immanent ist, wie Le Roy es so oft ausspricht, hört diese Schwierigkeit auf, aber bloß, um dann den unlösbaren Widersprüchen des Pantheismus Platz zu machen. Denn zu Pantheismus muß folgerichtig jede Theorie führen, die nur immanente Erfahrung Gottes zuläßt. Da Le Roy, wie Scheler, vieles, sogar die Persönlichkeit Gottes in der unmittelbaren Bewußtseinstatsache zu finden glaubt, was er tatsächlich von anderswoher hineinträgt, kann er glauben, dieser Folgerung zu entgehen. Aus demselben Grunde übersieht er wohl, wie vieldeutig das „Leben“ ist, wie seine Philosophie statt zum Optimismus ebensogut zum Pessimismus eines Schopenhauer oder E. von Hartmann führen könnte. Nur so ist die Zuversicht verständlich, mit der er sagt: „Leben heißt an Gott glauben; und Gott kennen heißt bewußt werden, was der Akt des Lebens alles einschließt“ (Le Problème 122).

Die Verschiedenheit von religiöser, philosophischer (Metaphysik und Wertlehre) und wissenschaftlicher (im engern Sinne: Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft) Erkenntnis läßt sich nunmehr herausstellen. Sie gehen hervor aus verschiedenen Erkenntnishaltungen des Menschen. Darunter verstehen wir eine habituelle, darum oft gar nicht bewußte und auch der Reflexion nur schwer erkennbare, Einengung des Blickes auf ein bestimmtes Formalobjekt, also eine habituelle methodische Abstraktion. Diese Einengung bewirkt eine reale Veränderung weder an der Art des Aktes noch am Objekte. Somit läßt sie die Objektivität der Erkenntnis unberührt. Vielmehr hat sie zur Folge, daß das Objekt in einer mehr oder weniger eingeschränkten Hinsicht in Sicht kommt. Diese Hinsicht ergibt sich aus der objektiven Intention der jeweiligen Wissenschaft, nicht des zufälligen Forschers; sie wirkt sich bereits im methodischen Zugang zum Objekte aus.

Religiöses Verhalten gehört zu den primären Totaleinstellungen des Menschen. Darum ist auch die religiöse Erkenntnishaltung eine primäre, natürliche und totale. Auf Grund seines *appetitus naturalis*, und zwar in seiner tiefsten, umfassendsten Form, sucht der Mensch Sicherheit und Heil nicht für dieses oder jenes Seiende, nicht für diesen oder jenen Zeitpunkt oder unter einer Teilrücksicht, sondern für das eigene Sein, die eigene Person schlechthin. Auf Grund der erfah-

renen Relativität und Kontingenz des eigenen Seins, die sich gerade in diesem Suchen, in dieser Sicherungsbedürftigkeit offenbart, wendet sich der Mensch über alles relative Sein hinaus zum absolut Seienden und absolut Werthafte. Hier liegen die objektiven Grundlagen aller Religion. Religiöse Erkenntnis ist somit Wert-Seins-Erkentnis, hat also keine Erkenntnishaltung im Sinne methodischer Einschränkung der Hin-sicht zur Voraussetzung. Damit fehlt ihr der Charakter der Spontaneität, der dem Einnehmen einer Haltung im engern Sinne eignet.

Alle methodische Erkenntnis im obigen Sinne ist nun dadurch bezeichnet, daß sie in ihrer objektiven Intention absieht von der an sich natürlichen und einwandfreien Hinsicht des erkennenden Einzelsubjekts auf die für sie gerade bestehende, objektive Werthhaftigkeit des Gegenstandes; im Absehen von dieser objektiven Bezogenheit auf gerade dieses zufällige Subjekt arbeitet sie die für erkennende Subjekte überhaupt bestehende Bezogenheit heraus. Somit erfolgt dadurch auch keine positive Veränderung des Wesens des Aktes, keine neue Aktart.

Innerhalb dieser Intention hat philosophische Erkenntnis auch der Ausdehnung nach dasselbe Materialobjekt wie die religiöse, nämlich die Gesamtheit des Seins und der Werte. Will man zwischen Metaphysik des Seins und der Werte unterscheiden, so kann man sagen: Seinslehre hat die wertfreie Seinsbetrachtung zum Formalobjekt. Ebenso beschränkt sich philosophische Wertlehre auf seinsfreie Wertbetrachtung. Die eingenommene Erkenntnishaltung ist in beiden Fällen keine totale und primäre, da von der doch realen und objektiven Bezogenheit auf dieses Subjekt abgesehen wird. Wegen der engen Verknüpfung der beiden Formalobjekte läßt sich zwischen beiden auch philosophisch eine absolute Trennung nicht durchführen. Jede Wertlehre wird letzten Endes in der Seinslehre zu verankern sein.

Wissenschaft im engern Sinne hält durch ihre methodische Haltung ein noch engeres Formalobjekt in Sicht; das hat hier auch eine Begrenzung des Materialobjektes zur Folge. Nicht mehr Sein oder Wert als solche, in ihrer Allgemeinheit,

sind Gegenstand, sondern bestimmte Arten von Seiendem und Werthafem, die allein noch Träger des in Frage kommenden Formalobjekts sein können. Den letzten metaphysischen Sinn ihrer Existenzialurteile kann darum die Wissenschaft nicht selbst bestimmen, sondern sie läßt sich ihn von der Philosophie geben. Doch ist eine genauere Ausführung für unseren Gegenstand nicht von Bedeutung und würde zu weit führen.

Religiöse Erkenntnis steht somit zu Metaphysik und Wertlehre in gleichem Verhältnis. Eine Bevorzugung der Wertkenntnis auf religiösem Gebiete, wie Scheler mit vielen modernen Philosophen sie lehrt, ist also nicht gerechtfertigt. Die Aufgabe der Metaphysik, im besondern der natürlichen Theologie und der Gottesbeweise, ist es, die in der vorwissenschaftlichen religiösen Erkenntnis gegebene Sicherheit vom Dasein Gottes reflex zum Bewußtsein zu bringen und als über alle Zufälligkeiten der Person, der Umstände und des Erlebens hinaus auf letzten und allgemeinen Seinsverhältnissen gründend zu erweisen. Besonders bei philosophisch Gebildeten ist solch eine metaphysische Rechenschaft durch die Natur der Sache unbedingt erfordert. Was von der Metaphysik hier gesagt wurde, läßt sich sinngemäß auch auf eine religiöse Wertlehre anwenden.

Eigentümlich erscheint die Art, wie Ménégoz den Unterschied und den Zusammenhang zwischen religiöser und wissenschaftlicher Erkenntnis darstellt; einen Unterschied zwischen Philosophie und Wissenschaft im engeren Sinne macht er ebensowenig wie Bergson und Le Roy. Diese beiden sprechen dem Intellekt als solchem jede Fähigkeit zu metaphysischer, absoluter Erkenntnis ab, um diese einer überintellektuellen Fähigkeit, der reinen Intuition, der unmittelbaren Berührung mit dem Lebensstrom, zuzuweisen. Ménégoz lehnt es ab, so weit zu gehen. Doch sieht auch er in der Wissenschaft — was bei ihm wohl Metaphysik miteinbegreift — ein „rein schematisches Verfahren“, unfähig die Realität selbst zu erfassen, wobei man nur nicht weiß, ob sie die Wirklichkeit bloß verbirgt oder auch entstellt (Ménégoz 69). Andererseits beschränkt er alle religiöse Erkenntnis auf immanente Erfahrung, beginnend in einem dunkeln „mouvement vital“ (83), die von den kosmischen und sozialen Kräften prinzipiell unabhängig ist (108). Damit ist offenbar jeder Zusammenhang zwischen Religion und Wissenschaft genau wie bei Heber zerrissen. Daß dies den Tatsachen widerspricht, fühlt Ménégoz deutlich. Durch folgende Spekulationen, die er

selbst als gewagt empfindet (99), und die den Zusammenhang im Menschen gar nicht erklären, sucht er die Verbindung wieder herzustellen. Er denkt sich den Unterschied begründet in einer doppelten Art, wie Gott die Welt denkt, nämlich zugleich als von sich abhängig und unabhängig. „Die göttlichen Begriffe ‚Unabhängigkeit‘ und ‚Abhängigkeit‘ entsprechen den menschlichen Begriffen ‚wissenschaftliche Erkenntnis‘ und ‚religiöse Erkenntnis‘; diese beiden Begriffe stellen sich somit letztlich als ein doppelter Widerschein des inneren Lebens des ewigen Logos selbst im menschlichen Bewußtsein dar“ (99).

Man erhebt gegen die Gottesbeweise von vielen Seiten den Vorwurf der Lebensferne und Kälte und glaubt daraus schließen zu müssen, daß sie nicht der richtige Weg zur religiösen, lebendigen Erkenntnis Gottes sein können. Die Metaphysik könne wohl, so sagt man, ein gegen die Deisten gerichtetes Wort Pascals variierend, zum Gott der Philosophen führen, aber nicht zum Gotte Abrahams, Isaaks und Jakobs. Noch radikaler ist die Ansicht, die heute in Theorie und Praxis eine große Rolle spielt, daß Religion überhaupt nichts mit Erkenntnis zu tun habe, sondern eine Sache des Gefühls sei. Besonders werden Furcht und Angst als die Quelle aller Religion angesehen. Der rationalen Erkenntnis komme höchstens die Aufgabe zu, dieses im Gefühl gegebene Irrationale zu verobjektivieren und zu rationalisieren, was jedem Existenzurteile über religiöse Gegenstände seinen Wert nehmen würde.

Es ist nun zunächst klar, daß Erkenntnis allein noch nicht Religion ist; denn diese umfaßt den ganzen Menschen, auch die Tat. Jedoch gehört Erkenntnis wesentlich zur Religion. Noch weniger ist Metaphysik des absoluten Seins Religion, sondern theoretische Religionsbegründung. Immerhin liegt in der Betonung des Gefühls im Religiösen etwas Richtiges, wie es sich uns auf Grund der voraufgehenden Überlegungen leicht ergibt. Religiöses Verhalten ist eine Totalitätseinstellung des Menschen, letztlich getragen vom *appetitus naturalis*. Damit ist von selbst gegeben, daß im religiösen Akt Strebungen und Gefühle mitschwingen; ja diese können sich so über das Bewußtsein ausbreiten, daß das Erkenntnismoment für eine oberflächliche Beobachtung zurücktritt. Dieses Moment fehlt aber nicht. Daß Furcht, oder besser Angst, eine große

Rolle zu spielen scheint, ist auch gut begründet. Die Erkenntnis des Absoluten geht ja von der Erfahrung der Kontingenz, des durch sich selbst nicht Gesichertseins des eigenen Seins wie aller endlichen Seienden, aus. Doch ist dies nur die eine Seite. Religiös ist der Akt nur, wenn fortschreitend die Sicherheit, das Heil, als im Absoluten begründet erkannt wird, was dann Zuversicht und Vertrauen bedingt. Oberflächlich wäre es, diese Furcht nur durch vorläufige Unkenntnis der Umwelt veranlaßt zu sehen, so daß sie durch Erfahrung, besonders Naturwissenschaft und Technik, behoben werden könnte. Angst, das hat Heidegger gut herausgearbeitet, ist etwas ganz anderes. Aber es ist nicht richtig, daß sie das Primäre sei und Erkenntnis aus sich hervortreibe; es ist umgekehrt: Die erfahrene Kontingenz hat Gefühl im Gefolge.

Im religiösen Verhalten schwingt also immer irgendwie die objektive Bezogenheit zur eigenen Kontingenz und zum eigenen Heil mit. Diese Kontingenz des persönlichen Schicksals wie auch der ganzen Welt der Erfahrung geht dem einzelnen Menschen gewöhnlich in ganz konkreten Ereignissen und Lebenserfahrungen lebendig, d. h. gefühlsbetont, auf. Die Gottesbeweise machen diese Kontingenz zum Thema, indem sie die Merkmale, an denen sie sich zeigt, in verschiedene Hauptgruppen ordnen (die einzelnen Gottesbeweise) und sie auf die Kontingenz des innerweltlichen Seins überhaupt, nicht nur dieser oder jener zufälligen Situation zurückführen. Somit arbeiten sie das heraus, was diesen objektiven Einzelerfahrungen zugrunde liegt und sie ermöglicht, ohne in seiner Allgemeinheit reflex ins Bewußtsein kommen zu müssen. Das bedeutet aber ein methodisches Absehen von der konkreten Situation und dem einzelnen Subjekt. Es hat zur Folge, daß diese Erkenntnis an sich nicht gefühlsbetont ist. Bei dem innern Verhältnis von religiöser und philosophischer Erkenntnis kann aber letztere immer leicht jene anregen, in sie zurückgehen. Ja, bei philosophischen Temperamenten wie Augustinus und Bonaventura ist dies ständig der Fall. Die Gefühlsbetontheit gibt einem Akte den Charakter des „Erlebnisses“, ist aber gar kein Zeichen größerer Ob-

jektivität und Zuverlässigkeit. Dieses Gefühl kann fehlen, ohne dem Erkenntniswert Eintrag zu tun. Es ist daher unverständlich, wie Heber sagen kann: „Rationale Gotteserkenntnis wäre dann“ — nämlich bei Ausschaltung der religiösen Haltung, die er aber anders versteht als wir — „eine Gotteserkenntnis ohne Gotteserlebnis, ein logischer und sachlicher Widersinn“ (51). Dies ließe sich nur dann halten, wenn man Erlebnis alles das nennt, was bewußt wird; doch das ist offenbar nicht der Sinn des Wortes<sup>8</sup>.

Es bleibt ein anderer Einwand gegen die scholastischen Gottesbeweise, den Scheler und Heber ausdrücklich erheben, der aber in vielen anderen Systemen stillschweigend vorausgesetzt wird. Heber zitiert zustimmend Scheler, „Vom Ewigen im Menschen“: „Es ist evident sinnlos, durch logische Prozesse von einer anderen nichtreligiösen Einstellungs- und Erfassungsart erst in die religiöse hinüberzugelangen zu wollen“ (83). Begründet wird dies folgendermaßen: „Es gibt von einer Sphäre von Wesensgegebenheiten bestimmter Art keinen Übergang zu einer Sphäre von Wesensgegebenheiten anderer Art durch irgendwelches Schließen oder Beweisen“ (82). Offenbar hängt diese Stellungnahme mit der oben behandelten radikalen Trennung von Sein und Wert zusammen. Doch ist hier noch ein Doppeltes hinzuzufügen: einmal ist das Prinzip in der Ausdehnung, wie es hier aufgestellt wird, nicht haltbar. Dann ist auch seine Anwendbarkeit in diesem Falle durch die Besonderheit des Gegenstandes sehr fraglich.

Zunächst ist es nicht allgemein richtig, daß man von einer Sphäre von Wesensgegebenheiten durch Schließen nicht zu einer anderen übergehen kann, sondern es gilt nur, daß dadurch die zweite Sphäre nicht zur Selbstgegebenheit kommt, darum die Erkenntnis nur eine analoge bleibt. Wer nie Farben gesehen, weiß allerdings nicht, was im eigentlichen Sinne Farben sind. Daß es darum unmöglich sei, etwas von Farben zu erfahren und um sie zu wissen, ist aber nicht zutreffend. Man erinnere sich nur an den Fall der blind und

---

<sup>8</sup> Vgl. ebenso Ménégoz 87 f.



taubstumm geborenen Helen Keller, die trotzdem zu umfassenden Kenntnissen auf verschiedenen Gebieten menschlichen Wissens gelangte, auch von Farben und Tönen etwas wußte, obschon ihr die Kenntnis der eigentlichen Qualität dieser Sphären abging, was wir gerne zugeben.

Aber wichtiger ist, daß im Falle des *ens a se* und *bonum summum* ein solcher Übergang durch die Gottesbeweise gar nicht stattfindet. Die Sphäre des Absoluten steht zu den einzelnen endlichen Sphären nicht in dem Verhältnis, das diese unter sich haben, ist keine Sphäre n e b e n ihnen, oder, wie die Scholastik es ausdrückt: Gott fällt nicht unter irgendein *genus* oder eine *species*. Das *ens a se* steht zu jeder endlichen Seinssphäre, das *summum bonum* zu jeder Wertstufe in einem eigenartigen Verhältnis, da es als ihr Seinsgrund sie auf höhere Weise in sich enthält. Von der Erkenntnisseite her entspricht diesem Sachverhalte, daß die Gottesbeweise nicht von dem spezifischen Sosein, der wesenseigenen Qualität einer Sphäre ausgehen, sondern von der kontingenten Wirklichkeit, Aktualität alles innerweltlichen Soseins. Ein Übergang wie z. B. von Tönen zu Farben findet nicht statt. Trotzdem ist das göttliche Sein in keinem Endlichen selbstgegeben. Da auch der religiöse Akt endlich ist, so könnte sein wesentlicher Gegenstand auch wieder nur eine endliche Qualität sein, von der man nur durch eine Schlußfolgerung zu einem von uns daseinsunabhängigen Absoluten, Unendlichen gelangen könnte. Damit stände man aber völlig auf dem Boden der scholastischen Gottesbeweise; auch hier bliebe die Erkenntnis des Absoluten immer nur analog. Aber wegen des besonderen Verhältnisses zwischen absoluter Übersphäre und endlicher Sphäre ist diese Analogie selbst von besonderer, einmaliger Art. Für die Scholastik bedeutet es also keine neue Entdeckung, wenn Heber schreibt: „Nicht bloß die Welt als ganze, sondern jeder beliebige Punkt, jeder beliebige Wesenszug der Welt (im weitesten Umfange) kann dann zu einem Hinweis auf Gott werden“ (102). Dies ist aber nur der Fall, wenn obige Ausführungen richtig sind, womit aber die These Hebers unvereinbar ist.

Auch Ménégoz sieht im religiösen Akt eine eigene Aktart

und sucht sie durch ein eigenes religiöses Apriori zu erklären. Doch entgeht ihm die Gefahr nicht, daß damit die Transzendenz und das wirkliche Dasein Gottes gefährdet sind. Darum gibt er dem religiösen Apriori im Unterschiede zum wissenschaftlichen eine eigene, schwer verständliche Deutung. Denn dieses Apriori ist nicht schöpferisch, sondern nur ein „pouvoir de réception et d'enregistrement“, so daß das „reine Subjekt“ nur Zeuge ist (Ménégoz 74 f.). Auch fällt diese apriorische Form mit ihrer Materie zusammen. Es ist schwer einzusehen, was das heißen soll, wenn man zu gleicher Zeit sowohl den Pantheismus wie auch die scholastische Auffassung von der Erkenntnis ablehnt. Zudem glaubt Ménégoz, mit einer rein phänomenologischen Transzendenz, die jedem Objekt, auch dem bloß gedachten, gegenüber dem Subjekte zukommt, schon die eigentliche Transzendenz des Daseins bewiesen zu haben: Im religiösen Akte ist wie im wissenschaftlichen „Wahrnehmung eines Objektes“ (Ménégoz 89). Hier scheint Ménégoz seine Ausführungen über den objektiven Wert der wissenschaftlichen Erkenntnis (69) zu vergessen. Ferner bleibt auch hier unklar, was dieses Objekt ist, Gott selber oder etwas Endliches. Le Roys Ausführungen legen an manchen Stellen die erste Annahme nahe. Ménégoz wird hier wohl kaum mitgehen. Aber nach Ablehnung der philosophischen Gotteserkenntnis bleibt ihm kein Weg von diesem Endlichen zum realen Gotte. Daß bloß phänomenologische Transzendenz noch gar nicht die Transzendenz des Daseins, dessen Seinsunabhängigkeit von der Intention, dem Bewußtsein bedeutet, darauf hätte ihn schon der Idealismus einer ganzen Reihe von Vertretern der Phänomenologie aufmerksam machen können. Nur die scholastischen Gottesbeweise führen zu einer sicheren Erkenntnis des Daseins eines die Welt transzendierenden Gottes. Es ist darum nicht zu verwundern, daß Ménégoz den Ausführungen Le Roys oft auch da zustimmt, wo sie recht pantheistisch klingen und Mensch und Gott im Lebensstrom sich berühren und ineinander übergehen (z. B. Ménégoz 81 96). Jedes ungebührliche und unrichtige Betonen der Immanenz führt eben dazu, in den Tiefen des Lebens die schöpferische Kraft zu sehen

und die Berührung zu einer Verschmelzung werden zu lassen, weil man anders ja über sich selber nicht hinaus- und an die Wirklichkeit Gottes nicht herankommt. Dieses Abgleiten des Gottesbegriffes ins Vitalistische und Pantheistische ist darum auch bei Verfassern zu beobachten, die solchen Anschauungen sonst fern stehen, die aber die Immanenz der religiösen Erfahrung überbetonen (vgl. z. B. Evelyn Underhill, *Mystik. Deutsche Übertragung* [München 1928] oder J. W. Hauer, *Die Religionen* [Berlin 1923]).

Hier erhebt sich aber eine weitere Frage. Es ist gar kein Zweifel, daß göttliches Sein und göttlicher Wert in sich etwas ganz Eigenes sind, wenn auch nicht im Sinne einer endlichen Sphäre, sondern als alles begründende, allem verwandte und doch von allem verschiedene Übersphäre. Aber wir haben ja vom Göttlichen nur analoge Erkenntnis, durch Sein und Wert der Kreatur hindurch, wäre dies auch im religiösen Akte. Daraus folgt, daß die Sphäre des „Heiligen“, „Göttlichen“ für uns nicht eine einfache Wert- oder Seinskategorie ist, sondern daß ihre Eigenart in der Eigenart der Kombination aller Seins- und Wertarten besteht. Ebenso ist auf der Aktseite der religiöse Akt eine Angelegenheit des ganzen Menschen, nicht eingeschränkt durch eine besondere Haltung. Was bisher an psychologischer Beschreibung des religiösen Aktes und Gegenstandes vorgelegt wurde, läßt sich ohne weiteres mit dieser Annahme vereinigen. Auch läßt sie allein Raum für die Affinität, die das Religiöse mit allen Seins- und Wertgebieten hat und die gerade für das Religiöse bezeichnend ist. Im Religiösen schwingt alles immer schon mit; anderseits kann jede Aktart, sobald sie die nötige Tiefe erreicht, das Religiöse anregen. In diesem Sinne gibt es also wohl einen Übergang vom Nichtreligiösen zum Religiösen. Für die Religionsgeschichte ist diese Feststellung auch von großer Bedeutung; erklärt sie doch allein die Tatsache, daß zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern das Religiöse mit verschiedenen Wertklassen eine engere Verbindung einging. Heber selbst muß feststellen: „Religiöse Erkenntnis ist . . . etwas Ganzheitliches, eine Synthese aus mannigfachen Faktoren. Sie umfaßt in sich in organischer Ein-

heit ebenso wie psychologische, historische, intuitive Erkenntnis auch metaphysische Erkenntnis“ (54). Wie läßt sich dies aber vereinigen mit seiner Kritik an der rationalen Gotteserkenntnis? Oder mit der Einordnung der religiösen Akte neben anderen Akten, wie er es tatsächlich im zweiten Artikel tut? Daß von den übrigen Aktarten aus nur ein leerer Platz für das Absolute frei bleibe, den der religiöse Akt ausfüllen müsse, ist durch die früheren Überlegungen als unzutreffend nachgewiesen; das Religiöse ist von allem anderen deutlich unterschieden durch die Eigenart der Kombination der Momente, die alles umfaßt.

Nachdem sich Heber ziemlich alle Wege natürlicher Gotteserkenntnis verschlossen, sucht er Schellers Lehre von der Gegebenheit der Realität im Erlebnisse des Widerstandes für die religiöse Erkenntnis auszubauen (104 ff.). Die Widerstände, die dem Menschen auf dem Lebenswege entgegen treten und seine Pläne vernichten, sollen Gott als eine Wirklichkeit offenbaren, die in allen diesen Widerständen entgegentritt. Es bleibe nun dahingestellt, ob die fragliche Theorie, die sich bereits bei Dilthey findet, in der Fassung selbst für endliche Seiende sich halten läßt. Auf religiösem Gebiete setzt sie jedenfalls schon die Überzeugung vom reellen Dasein Gottes voraus. Diese Widerstände stammen ja direkt immer von einzelnen Seienden in der Welt der Erfahrung und sind dadurch erklärt. Nur wenn ich bereits weiß, daß Gott der Schöpfer und Herr aller Dinge ist — was das Alte Testament, auf das sich Heber hier beruft, immer voraussetzt —, erst dann bin ich berechtigt, diesen Widerstand so aufzufassen. Sonst könnte diese Auffassung doch eine bloße Verobjektivierung ohne bewußtseinstranszendente Bedeutung sein. Doch soll damit nicht gesagt sein, daß dieser Widerstand, das Scheitern von Plänen und Täuschen von Hoffnungen, für die Gotteserkenntnis ohne Wert sei. Hier erfährt nämlich der Mensch an sich selber seine Bedingtheit, seine Kontingenz; damit ist aber von selbst der Ausgangspunkt zur Gotteserkenntnis gegeben, es sei denn, der Mensch habe bereits irgend etwas ungerechtfertigterweise, aus Leidenschaft, verabsolutiert.

Heber ist hier, wie an anderen Stellen, weitgehend in seiner philosophischen Haltung durch die protestantische Theologie beeinflusst<sup>9</sup>. Der protestantische Erbsünden- und Rechtfertigungsbegriff macht das Natürliche, Endliche nicht nur verschieden von Gott, sondern bringt es in Gegensatz und in Widerspruch zu ihm. Deswegen kann die Welt nicht mehr Ausgangspunkt für die Gotteserkenntnis sein; darum kann die natürliche Gotteserkenntnis der geoffenbarten widersprechen. Darum muß sich Gott von sich aus offenbaren, den Menschen, dem alle Kraft religiöser Erkenntnis abgeht, erfassen. Daß aber die Schöpfung nichts anderes ist als ein erstes Hervortreten, eine erste Offenbarung Gottes, wird übersehen. Unter dem Einflusse der theologischen Begriffe werden dann religiöse Erkenntnisse, die durch innerweltliche Ursachen, durch Erziehung, Unterricht, Lebenserfahrung, vermittelt sind, voreilig als unmittelbare Offenbarungen Gottes aufgefaßt. Wollte man die zugrunde liegende Auffassung zu Ende führen, so käme man zur Theologie der Barth-Schule, die sich aber selber aufhebt, da eine punktförmige Berührung mit Gott eben keine ist. Folgerichtig bliebe nur noch eine gott-lose Philosophie der Endlichkeit übrig. Daß Extreme sehr leicht einander hervorrufen, zeigt sich auch hier.

Nach katholischer Auffassung ist zwar auch zwischen Natur und Übernatur kein stetiger Übergang, wie Heber anzunehmen scheint, da zwischen beiden größte Wesensverschiedenheit besteht. Aber Verschiedenheit ist nicht Gegensatz und Widerspruch. Auch zwischen Endlich und Unendlich besteht kein solcher. Gott ist nicht nur der ganz Andere, wie oft einseitig hervorgehoben wird, sondern wegen seiner Unendlichkeit zugleich der ganz Andere und der ganz Ähnliche, der ganz Ferne und ganz Nahe. Nur die Sünde, das Böse, steht zu ihm in Gegensatz. Darum können alle Dinge, die er geschaffen, uns zu ihm führen.

---

<sup>9</sup> Dasselbe läßt sich in noch höherem Grade bei Ménégos (z. B. 87 108) feststellen.