

Aporetik, Analogie und Religion

Zur Grundlegung der Religionsphilosophie von Hans Wagner

Von Walter Brugger S. J.

Scharfes Fragen und unerbittliche Herausarbeitung der Aporien sind charakteristisch für das Werk, in dem Hans Wagner die Grundlagen der Religion untersucht¹. Der vorliegende Band ist nur das erste Stück einer auf mehrere Bände berechneten Religionsphilosophie. Daß es nur ein Stück ist und daß außerdem die dazugehörige Fundamentalphilosophie weder aus den wenigen Anmerkungen des Vorworts noch aus dem Buch selbst hinreichend ersichtlich wird, ist mißlich und macht eine gerechte Beurteilung des Werkes schwierig. Dennoch ist sowohl im Hinblick auf seinen Inhalt, insbesondere die Kritik der Analogielehre, wie auch wegen der starken Beachtung, die es gefunden hat², und der Tatsache, daß es bis heute noch nicht fortgesetzt wurde, eine Auseinandersetzung mit ihm notwendig.

Wagner beginnt seine Darlegungen mit den *Einleitungsfragen* der Religionsphilosophie. Sie soll nach ihm keine religiöse Philosophie sein. Die Gretchenfrage unterdrücke alle echten und wichtigen Fragen. Dazu gehört die Wahrheitsfrage, die Frage nach dem, was Religion eigentlich ist, die Frage nach Unterscheidung und Beziehung von Glaube und Wissen. Wagner fordert als Voraussetzung für eine Religionsphilosophie die absolute und praktische Toleranz gegenüber jeder Stellungnahme zur Religion. Er beklagt sich über den Kulturfaschismus, der den erforderlichen Raum für eine Theorie der Religion nicht freigebe. Eine merkwürdige Klage in einem Buch, das mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft gedruckt worden ist und das sich in seinen Formulierungen wahrhaftig keine ängstliche Zurückhaltung auferlegt.

Die *Aporien* der Religionsphilosophie betreffen diese selbst in ihrer Möglichkeit, die Beziehung von Glauben und Wissen, die Wahrheits- und die Wertfrage der Religion. Diese Aporien werden hier nur glaubhaft gemacht. Der Nachweis ist erst am Ende der Untersuchung erbringbar und dann auch schon erbracht, denn echte Aporien führen zwangsläufig nicht zur Auflösung der Antinomien; bestenfalls ist noch eine Sinndeutung in einem größeren Zusammenhang möglich. Das Ausweichen vor der Aporie der Wahrheitsfrage führt um so mehr in die Aporie der Wertfrage. Die Religion als solche verwirklicht nicht nur Werte, sondern vernichtet auch erwiesene Werte um eines fraglichen willen.

Als *Aufbauplan* der Religionsphilosophie bleibt nur eine hypothetische Problemordnung; denn Theologie und Metaphysik kann eine gegenwärtige Religionsphilosophie überhaupt nicht mehr sein. An ihrem Ende steht die vollkristallisierte Hypothese. Nicht als ob sie selbst nicht Wissen wäre; aber ihr Wissen ist Wissen um eine Hypothese, die in sich selbst Hypothese bleibt. Denn ihre Gegenstände sind vom Glauben gesetzte Gegenstände und bleiben dies auch. Sonst würden ihre Gegenstände andere, nämlich gewußte. Erst Glaube oder Unglaube machen aus der Hypothese eine

¹ Existenz, Analogie und Dialektik. Religio pura seu transcendentalis. 1. Halbband (Religionsphilosophie, Bd. 1). gr. 8° (227 S.) München und Basel 1953, Reinhardt. 14.— DM; geb. 16.50 DM.

² Vgl. die Besprechungen im Hochland 47 (1954) 88 f.: Religion und NaO, sowie in der Philosophischen Rundschau 2 (1954/55) 70—82 (R. Schäffler).

bejahte These oder deren Verwerfung. Die Religionsphilosophie aber bleibt jenseits von beiden. — Der *erste Teil* der Religionsphilosophie (von dem der vorliegende Halbband erst einen Teil darstellt) ist notwendig philosophisch-aporetisch; er stellt die transzendente Wahrheits- und Geltungsfrage, indem er nach der Möglichkeit und dem Recht der Religion fragt. Zugleich soll er dialektisch-hypothetisch die für die Wahrheitsfrage entscheidenden fundamentalen Kategorien der Religion erarbeiten. Der *zweite Teil* bringt den vollen Ausbau der Phänomenologie und Kategorienlehre der Religion; er beantwortet die Frage: Was ist Religion? Der *dritte Teil* soll eine Philosophie des Christentums sein. Sie ist nicht nur wegen der Auseinandersetzung mit der Geschichtstheologie, die der Religionsphilosophie jede Berechtigung abspricht, nötig, sondern vor allem wegen der Lücke zwischen der allgemeinen Religionsphilosophie und den konfessionellen Theologien des Christentums, die durch eine unabhängige Theorie des Christentums ausgefüllt werden muß. Ihre Themen sind die Offenbarung, Natur und Übernatur, Wesen und Sinn *einer* Kirche in mehreren Konfessionen u. a. Sie fragt transzendental-logisch, wie sind theologische Urteile möglich, und transzendental-ontologisch, wie sind Christus und der Christ möglich?

Obwohl die Kategorienlehre erst auf die Transzendentalproblematik der Religion folgen soll, sieht sich Wagner doch genötigt, schon zuvor die wichtigsten Ergebnisse der Kategorienlehre der Religion zu *antizipieren*. Die Transzendentalproblematik hängt ja von der kategorialen Struktur der Religion ab. Ohne einen gültigen Begriff der Religion kann die Wahrheitsfrage nicht gestellt werden.

Während die Ethik, Ästhetik und andere Disziplinen der Kulturphilosophie einer aus der Idee der Kultur abgeleiteten apriorischen Gesetzlichkeit unterliegen, trifft dies für die Religionsphilosophie nicht zu, da die Religion weder ontologisch noch axiologisch dem Begriff der Kultur subordiniert werden kann. Die Religion steht und fällt mit den von ihr behaupteten Setzungen eines Jenseitigen, dem sie ihr Entstehen verdankt. Es gibt also keinen reinen Religionsbegriff. Ebenso wenig gibt es den Begriff einer reinen Religion im Sinne der Aufklärung. Der bloß empirische Begriff aber bleibt hilflos. Es bleibt nur die Möglichkeit eines quasi-reinen Religionsbegriffs durch Erfahrung und kategoriale Methodik. Aus der kategorialen Verarbeitung der Erfahrung (die ja erst folgen soll) antizipiert Wagner *drei Grundsätze*, durch die Religion hinreichend und notwendig bedingt ist: 1. Es gibt ein *Jenseits*, das mindestens ebenso wichtig ist wie das *Diesseits*. 2. Es gibt ein *Transzendieren* ins Jenseits, das *Pflicht* ist. 3. Dieses *Transzendieren* ist nicht möglich ohne *Gnade*.

Aus den Grundsätzen und Grundbegriffen der Religion ergeben sich *Aporien* nach allen Seiten. Die Religion spaltet die Wirklichkeit radikal in ein *Diesseits* und *Jenseits*. Das *Diesseits* wird um des *Jenseits* willen in der Unabhängigkeit seiner Existenz und in seiner definitiven Sinnhaftigkeit problematisch. Der Sinn des Handelns muß verschwinden, sobald die natürlichen Kausalketten unberechenbar werden unter der dauernden Gefahr unvorhergesehener Eingriffe aus dem *Jenseits*. Es verbleibt der Fatalismus oder die gehetzte Angst. Aus dem zweiten Grundsatz ergibt sich das Streben der Religion nach universaler Herrschaft des *Transzendierens*, das sogar auf das theoretische Gebiet der Philosophie übergreift, von der Gottesbeweise verlangt werden. Dieses Machtstreben kann nur durch den Gegendruck der profanen Mächte in Schach gehalten werden. Nach dem dritten Grundsatz ist *Transzendieren* aus *Eigenem*, also etwa *Metaphysik* oder *Sittlichkeit*, nicht Religion. Alles theoretische *Transzendieren* kommt nur durch eine *Cis-szendenz* zustande, das ein ursprünglich religiöses *Transzendieren* voraussetzt. Die Ausrede, daß die Gottesbeweise zwar logisch stringent seien, aber psychologisch unwirksam, verfängt nicht, da die Gottesbeweise auch unvoreingenommene Denker nicht überzeugen. Die Gottesbeweise stehen unter dem Dilemma: wenn sie logisch stringent sind, dann ist der Atheismus keine Schuld, sondern nur ein Denkfehler, und die Gottesüberzeugung ist nicht Glaube noch Verdienst,

sondern eben nur Wissen; sind sie hingegen nicht logisch stringent, so sind sie keine Beweise. Wissen und Glauben schließen sich aus. Aus der Frage nach der ontologischen Möglichkeit der Gnade ergibt sich weiter ein ganzer Hexenkessel von Problemen: die Gnade (als *gratia efficiens* und *movens*) bedroht die Freiheit, die *gratia illuminans* beeinträchtigt die Vernunft.

Aus den drei Grundsätzen lassen sich die übrigen fundamentalen *Kategorien der Religion* ableiten bzw. schon hier glaubhaft machen. Der für die Religion wesentliche Gegensatz von Diesseits und Jenseits bezieht sich nicht auf die Erfahrung, sondern auf das Wissen. Diesseits ist alles für das Wissen Wirkliche (ob der realen oder idealen Sphäre angehörig), Jenseits ist das nach der Religion eigentlich Wirkliche, das Ziel und Ursprung des Diesseitigen ist, in der Tat aber das Jenseits alles Wissens. Für die philosophische Betrachtung bleibt der dem Jenseits zugeordnete Glaube unaufhebbar ein Für-wahr-Halten ohne sachlich streng zureichende Gründe. Er ist von der Philosophie nur als Bewußtseinshaltung ernst zu nehmen. Dementsprechend besteht auch zwischen Heiligkeit und Wert ein unaufhebbarer Gegensatz. Die von religiöser Seite versuchte Begründung der Werte in Gott beruht auf Ciszendenz. So ist z. B. die Schuld ethisch unaufhebbar, die Sünde jedoch religiös vergebbar. Die Antinomie zwischen Autonomie (Freiheit, Verantwortung) und Gnade ist auch in der katholischen Tradition nicht gelöst. Soweit etwas Geschenk ist, ist es nicht Verdienst, und soweit es frei und Verdienst ist, ist es nicht Gnade. Einzig Luther scheint hier konsequent zu sein.

Die religiösen Kategorien allein machen aber nicht das Reich der jenseitigen Gegenstände aus. In den Aufbau der jenseitigen Welt gehen auch die Kategorien des Diesseits ein, aber alle sind dort modifiziert durch die allein neue und ausschlaggebende Kategorie des Jenseits. Diese allein ist dort autochthon, während die Kategorien des Diesseits heterochthon bleiben. Man hat aus den heterochthonen Elementen, welche die Religion bis in ihre sublimsten Religionen durchsetzen, schon oft Argumente gegen oder für die Religion genommen, beides zu Unrecht. Denn entscheidend ist nur das autochthone Element.

Die Kategorie der *Gnade* enthält vier Stufen. Zuerst bedeutet sie die Liebe von oben, das Dasein als Gottesgeschenk. So ist sie der Prototyp aller Ciszendenz. Die Erfahrung des Übels führt zu einer Erweiterung des Gnadenbegriffs. Sie bedeutet jetzt Hilfe aus der Not der unfühlenden Natur durch Ausnahme oder gar durch Wunder. Ins Sittliche verlagert wird sie Hilfe zum Guten und Vergebung des Bösen, was eine Relativierung der Grundkategorien der sittlichen Person zur Folge hat. Im Christentum endlich vermittelt sie das übernatürliche Endziel des *consortium divinae naturae* in Christus.

Die bisher behandelten Kategorien der Religion wurden am Selbstverständnis der Religion abgelesen. Ihnen ist eine *zweite Kategorientafel* gegenüberzustellen, welche die Kategorien enthält, wie sie sich aus der Reflexion der Religionsphilosophie ergeben. Die drei Grundsätze, aus denen sie folgen, lauten: 1. Religion hängt an Divination und Transparenz; 2. Religion hat zum Inhalt den fundamentalen Gegensatz und Zusammenhang von Gott und Welt; 3. Divination und Transparenz sind erst durch den Menschen in der Welt. Divination ist das religiöse Grunderlebnis, in welchem eine hinter der unmittelbaren Realität verborgene Welt eines Gottes oder von göttlichen Wesen irgendwie erfahren, erlebt oder wenigstens geahnt wird. Der Divination entspricht auf der Gegenstandsseite die *Transparenz*. Das Verhältnis der fundamentalen *Opposition* und *Kohärenz* ist dialektisch: Entgegengesetztheit von Zusammenhängendem und Zusammenhängen von Entgegengesetztem. Die Fundamentalopposition ist der Index der Autochthonie aller autochthonen Kategorien. Da diese außer der Religion völlig fehlen, ja undenkbar, in der Religion aber beherrschend sind, stehen Religion und nichtreligiöse Bezirke im Verhältnis der fundamen-

talen Opposition. Die Fundamentalkohärenz hingegen ist Index für das Durchhalten der heterochthonen Kategorien im Bereich der Religion. Dieser ist daher in sich selbst dialektisch, und die Methode der Religionsphilosophie kann demnach auch nur dialektisch sein. Da die Kategorien des Diesseits in das Jenseits hineinragen, muß das Jenseitige eine mit der Seinsweise des Diesseitigen verwandte, aber ihr überlegene Seinsmodalität haben. Da aber andererseits die Kategorien des Diesseits im Bereiche der Religion immer von der leitenden Kategorie des Jenseits modifiziert werden, so zeigt sich, daß die Glaubens-„Wahrheiten“ nicht einfach Wahrheiten, d. h. im eindeutig definierten Sinn theoretische wahre Urteile sind. Entsprechendes gilt für die Werte. Beide verlieren im Zeichen der Überweise jene Ausweisung und Legitimierung, die den Wahrheiten und Werten eignet, bedürfen also einer ganz anderen.

Die phänomenologische und architektonische Methode zusammen führen zu einer prinzipiellen *Lösung der Möglichkeitsaporie der Religionsphilosophie*. Diese ist möglich, sofern sie in der Religion das Phänomen als solches betrachtet. Die Wahrheitsfrage ist damit allerdings weder gelöst noch zu umgehen. Vornehmste Aufgabe der Religionsphilosophie ist es, die Realität Gottes aufzuweisen. Aber selbst die Methode dazu bleibt vorläufig völlig im Dunkel.

Die zweite Abteilung *Die Analogieproblematik in der Religion* (Der Transzendentalproblematik erster Hauptteil) greift nun die Wahrheitsfrage auf. Die mittelalterliche und offiziell-katholische Lehre von der Analogie des Seins stellt nach deren Auffassung eine, ja sogar *die* Lösung dieser Problematik dar. Sie wird nun einer *Kritik* unterzogen. Auf eine kurze Formel gebracht, ist dieses Kernstück der katholischen Philosophie (mitsamt den Gottesbeweisen) auf ihrem Boden unanfechtbar, ohne diesen Boden aber untragbar, da sie das Sein Gottes voraussetzt. Die Spekulation der analogia entis ist nie widerlegt, aber auch nie kritisch bewiesen worden. Um so dringlicher ist die Beschäftigung mit ihr für den Religionsphilosophen.

Wagners Darstellung der formalontologischen Problematik der *Analogia entis* ist zwar nicht in allem unanfechtbar, doch kann ihre Erörterung hier unterbleiben, soweit sie nicht von Einfluß ist auf die Analogie zwischen Gott und Welt. In dieser Hinsicht aber ist wichtig, daß Wagner die analogia attributionis von vorneherein ablehnt. Die Berufung auf Thomas von Aquin ist fehl am Platze, da sie nicht beachtet, daß dieser Terminus damals nur die sogenannte attributio externa zum Ausdruck brachte. Was sachlich mit der analogia attributionis interna gemeint ist, steht deutlich genug z. B. in S. Th. 1 q. 13 a. 2c: Cum igitur dicitur, Deus est bonus, ... est sensus, id quod bonitatem dicimus in creaturis, praeexistit in Deo; et hoc quidem secundum modum altiore. Es ist nicht richtig, daß die analogia attributionis begriffsgleich ist mit der analogia plurium ad unum. Es ist auch nicht richtig, daß die Unmöglichkeit eines tertium commune über Gott und Kreatur die Unmöglichkeit der analogia attributionis zur Folge hat. Alle kreatürlichen Seinsweisen haben vielmehr ihren gemeinsamen Zielpunkt in Gott selbst. Die analogia attributionis internae und die analogia proportionalitatis propriae schließen sich keineswegs aus, sondern sind die logischen Teilaspekte ein und desselben Sachverhalts.

Doch folgen wir weiter der Darstellung Wagners. Nicht im Sein kommen Gott und Welt nach der analogia proportionalitatis überein, sondern in dem Verhältnis, das sie zu dem jeweils eigenen Sein, das unendlich und radikal voneinander verschieden ist, haben. Dieses Verhältnis muß in beiden sowohl gleich wie auch verschieden gedacht werden. Als Ausdruck der Ähnlichkeit ist es positiver Grund der Analogie, als Ausdruck der Unähnlichkeit ist es negativer Grund der Analogie, d. h., es liegt darin ein unaufhebbar dialektisches Moment: Übereinstimmung und Entgegensetzung, Identität und Widerspruch. Die Beziehung ist schlechterdings *eine*, aber gleichzeitig Beziehung der Identität und des Widerspruchs, ohne daß die Möglichkeit besteht, zwischen der Identität in der einen und dem Widerspruch in der anderen Hin-

sicht zu unterscheiden. Entweder nämlich kommen Gott und Welt in dieser Beziehung (zum je eigenen Sein) nicht überein; dann ist Gott vollkommen undenkbar. Also muß die Gleichheit des Verhältnisses gesetzt werden. Oder sie kommen (aus dem genannten Grunde) darin überein. Dann herrscht Univokation, und es muß ein tertium über Gott und Welt angenommen werden, was unmöglich ist. Also muß die Gleichheit des Verhältnisses verneint werden. Da ein Übergang in eine höhere Ebene, in der die Antinomie zur Auflösung gebracht werden könnte, unmöglich ist, ist der Widerspruch der Analogie zwischen Gott und der Welt unauflösbar — und doch notwendig, wenn sowohl Gott wie die Welt *ist*. Wie dieses Verhältnis sich im Geiste Gottes darstellt, wissen wir nicht, da es im Begriff des Dialektischen liegt, daß es nur dort aufzutreten vermag, wo das endliche Denken mit den Kategorien, die ihm allein gegeben sind, das Unendliche denken muß, weil das Problem selbst in das Unendliche einmündet.

Die Analogia entis läßt sich zwar formalontologisch im Bereich des Endlichen nachweisen (z. B. bzgl. Substanz und Akzidens). Um sie jedoch auf Gott und Welt anzuwenden, ist der Nachweis nötig, daß Gott, und zwar als Schöpfer, *ist*. Die Garantie für das Analogieverhältnis ist das Schöpfungsverhältnis. Man hat versucht, dieses aus dem Axiom der Kausalitätskategorie zu gewinnen (omne agens in quantum huiusmodi agit sibi simile). Dieses Axiom ist jedoch nicht evident. Denn es setzt das Geschehen zwischen Substanzen voraus, statt dieses Geschehen als einen Gesamtprozeß der Welt aufzufassen. Der Horizont möglicher Ursachen für das Gesamtgeflecht der realen Welt enthält einen Bereich von Faktoren, die sich dem Wissen nicht erschließen, die jenseitig sind. Ist in diesen Faktoren auch eine unendliche Ursache enthalten? Eine solche zu setzen, um das Dasein endlicher Wirkungen zu erklären, ist durchaus nicht nötig. Es ist vielmehr äußerst problematisch, ein unendlich gültiges Wesen als einzige Ursache für eine so fragwürdige Wirkung, wie sie die Welt mit ihren Übeln ist, anzunehmen.

Ebensowenig leistet aber das Selbstmitteilungsaxiom: bonum est diffusivum sui. Es setzt die Auffassung des malum als privatio boni voraus. Diese Erklärung ist jedoch für den christlichen Schöpfergedanken prinzipiell unannehmbar. Denn was ist, ist notwendig gut, weil es Gottes Werk ist. Die Analogiekonzeption gewinnt die Überzeugung der absoluten Güte Gottes nicht aus der Betrachtung der Welt, sondern aus dem christlichen Offenbarungsglauben.

Die Gott-Welt-Analogie ist demnach mittels dieser Axiome nicht erweisbar. Beide setzen den Schöpfergedanken voraus, können ihn also nicht begründen. Ohne Schöpfung aber ist die Gott-Welt-Analogie grundlos. Die Analogie-Metaphysik begründet Religion durch Religion. Ein unendliches Sein setzen, heißt nicht, es zu wissen. Daß der Überschwang im Denken möglich ist, beweist nicht das Dasein des Unendlichen. Es kann auch ein gläubiges, aber grundloses Setzen geben.

Die Analogiekonzeption schließt das Prinzip eines Idealismus ein, der für Gott ein absoluter, für den endlichen Geist ein analoger Idealismus ist. Für die Religionskategorologie aber liefert sie, allerdings mit einer nicht unwesentlichen Abänderung, die erste Formulierung für das Interkategorialgesetz aller Religion: gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam. Dabei stehen gratia für das Autochthone, natura für das Heterochthone; das perficere ist jedoch nur als ein modificare zu interpretieren ohne jede Bewertung.

Die *Kritik der Gottesbeweise* verschiebt Wagner auf die Dialektik der Religion. Nur eines steht ihm fest: Wer das Dasein eines Weltgrundes erwiesen hat, hat noch nicht die Existenz dessen erwiesen, was für die Religion Gott ist. Er gibt Scheler recht, nach dem der Gott der Religion und der Weltgrund der Metaphysik zwar realidentisch sein mögen; als intentionale Gegenstände aber sind sie wesensverschieden. Da die Analogie selbst in die Gottesbeweise eingeht, ist es äußerst problematisch,

ob diese stringent sein können. Das Gesamturteil ist unabänderlich: die Analogiekonzeption kommt aus einem sublimeren Zirkel nicht heraus. Mit einem einzigen Sprung ist der Regreß, sobald er die Welt verläßt, gleich bei Gott (*hoc omnes dicunt esse Deum*). Was als Grund und Ursache gesetzt wird, wird im bloßen Überflug, also nicht kritisch gültig gesetzt. Dieser Überflug ist das Gegenteil von Wissenschaft und Philosophie. Zu wünschen wäre, daß die ciszensive Metaphysik sich in eine transzensive verwandle.

Der Nachweis jedoch, daß eine religiöse Idee nicht aus dem Gewußten notwendig folgt, ist noch kein Nachweis ihrer Ungültigkeit überhaupt. In einem weiteren Schritt muß der Nachweis versucht werden, daß eine Idee auf dem Felde der Religion selbst legitimiert, d. h. nach den Strukturgesetzen der Religion notwendig ist. Die Kritik der religiösen Ideen in diesem Sinne ist Sache der Religionskategorikologie. Über Recht oder Unrecht der religiösen Ideen entscheidet jedoch in letzter Instanz erst die Untersuchung über Recht oder Unrecht der Religion als Ganzes. In dieser Absicht hat die Religionsphilosophie folgende Sätze zu prüfen: 1. Die religiöse Setzung hat notwendig die Struktur einer überfliegenden Setzung. 2. Was im Glauben gesetzt wird, ist notwendig ein dem Wissen Jenseitiges. 3. Eine Metaphysik, die in ciszensiver Weise Glaubensgegenstände zum Ansatz bringt, ist Glaubensmetaphysik, d. h. Glaube, der sich lediglich mit den formalen Mitteln der Wissenschaft auslegt. Mit dem ersten Satz ist identisch: Glauben (*fides qua creditur*) besagt eine Setzung, in welcher die Bindung an die Prinzipien theoretischer Gültigkeit (d. h. der Wahrheit) zum mindesten eingeschränkt ist, indem die heterochthonen Prinzipien in ihrer Verbindung mit den autochthonen partiell aufgehoben sind. Glaube ist dann weniger als Vernunft; denn diese ist der Inbegriff aller Prinzipien theoretischer Wahrheit. Trotzdem ist dann Religion nicht unmöglich. Nur ist dann die Geltungsuntersuchung der Religion in der Weise zu führen, daß man die Religion fragt, was sie als Ersatz für die fehlende theoretische (oder axiologische) Gültigkeit zu bieten habe, und auch dieses wieder der Gültigkeitsprüfung unterzieht. — Damit schließt der erste Halbband.

Religiöse Gegenstände als solche können ihrem Wesen nach nicht gewußt werden; die religiöse und die wissende Einstellung sind voneinander fundamental verschieden und schließen sich aus. Diese These Wagners beherrscht das ganze Buch. Sie ist nicht nur Ergebnis, sondern auch Voraussetzung. Darauf ist die ganze Methode ausgerichtet. Sie bestimmt den Geist des Werkes.

Daß die Grundlegung einer Wissenschaft durch die in der Sache selbst liegenden oder aus den bisherigen Stellungnahmen sich ergebenden Aporien eingeleitet werde, ist eine jahrtausendealte und erprobte Methode; sie dient dem Wissen um die Sache, gegebenenfalls auch dem Wissen um die Grenzen unserer Erkenntnis. Wagner formuliert die Einwände gegen die Religion mit äußerster Schärfe. Eine Lösung dieser Einwände erfolgt nirgends, denn es handelt sich nach ihm um echte Aporien, die keiner Lösung fähig sind. Er hat es sich daher selbst zuzuschreiben, wenn man diese Einwände für seine eigene Meinung über die Religion hielt. Denn obwohl er ihnen ebenso viele Gründe, die für die Religion sprechen, gegenüberstellt, so bringt er doch beide Seiten nicht zum Ausgleich. Die Religionsphilosophie bleibt jenseits des Ja und Nein zur Religion; sie läßt die Religion als etwas stehen, das durch keinen Verstand und kein Wissen gerechtfertigt werden kann. Wagner deutet zwar eine andere Legitimation der Religion an, gibt aber keinen Hinweis, wie sie wohl beschaffen sein wird. Wenn ein Autor ein Buch so veröffentlicht, muß er es sich gefallen lassen, daß man seinen Vermögenszustand nach dem beurteilt, was er bis zur Stunde davon aufgewiesen hat.

Was die Methode Wagners angeht, so stellt er zwar die Transzendentalproblematik an die Spitze, antizipiert aber dann doch die wichtigsten Ergebnisse der Kategorikologie. Er meint allerdings, er könne sie in dieser verkürzten Form glaubhaft

machen. Aber abgesehen davon, daß es merkwürdig ist, das Wissen auf das Glaubhafte gründen zu wollen — und in der Religionsphilosophie soll es sich doch im Gegensatz zur Religion um Wissen handeln —, so ist ihm auch der Nachweis der Glaubhaftigkeit nicht gelungen. Denn die hauptsächlichsten Kategorien der Religion werden aus den drei fundamentalen Grundsätzen abgeleitet (66), diese aber auf einen quasi-reinen Begriff der Religion gegründet, für den Erfahrung das Material, kategoriale Methodik aber die Gültigkeitsform geliefert haben (59).

Von den drei Grundsätzen nun (siehe oben S. 555), die hinreichend und notwendig für Religion überhaupt sein sollen, ist zu sagen, daß der erste Grundsatz nicht hinreichend und der dritte nicht nötig ist. Selbst einmal davon abgesehen, daß der Ausdruck „Jenseits“, für den später „Jenseits des Gewußten“, also das Nicht-Wißbare eingesetzt wird (211), in dieser Bedeutung hier in keiner Weise kritisch gerechtfertigt ist, ist der erste Grundsatz nicht hinreichend. Denn Religion ist nicht in erster Linie durch die Beziehung zu einem wie immer beschaffenen Jenseits, sondern durch die Beziehung zum Absoluten charakterisiert. Das Jenseits, wie man es auch fassen mag, ist immer seinem Begriff nach relativ und als bloßes Relativum gerade nicht geeignet, das Wesen der Religion zum Ausdruck zu bringen. Der Ausdruck „das Absolute“ ist zunächst gewiß noch mehrdeutig. In dieser Unbestimmtheit und Undifferenziertheit aber ist er gerade geeignet, sehr verschiedene Arten der Religion, nicht nur den Monotheismus, unter sich zu fassen. Andererseits hat er den Vorteil, in logisch folgerichtiger Weise nur in der Richtung auf den Monotheismus ausdenkbar zu sein³. Das Absolute ist zwar ein Jenseits (der Erfahrung); aber daß es dieses ist, ist keineswegs konstitutiv für es. Auf der anderen Seite ist das Diesseits zwar als verschieden vom Absoluten erweisbar — darin besteht das Transzendieren —, aber es ist keineswegs in sich selbst möglich ohne das Absolute, weshalb die Setzung des Diesseits immer schon und zugleich eine Setzung des Absoluten ist, wenngleich als solche noch nicht erkannt. Auf diese Weise aber wird die Wirklichkeit keineswegs so heillos und radikal in zwei verschiedene Bereiche gespalten, wie Wagner das in seinen Aporien glaubhaft machen will.

Wenn so der erste Grundsatz auf das Absolute bezogen wird, ergibt sich aus ihm sofort der zweite, ebenfalls geänderte Grundsatz: daß das Transzendieren ins Jenseits als das wahrhaft Absolute Pflicht für den Menschen ist, der ja in sich selbst nur ist, sofern er vom Absoluten ist, und der sein Sein nur dann wahrhaft versteht, wenn er es hin zum Absoluten und Jenseitigen versteht.

Der dritte Grundsatz aber ist in der Form, wie er von Wagner interpretiert wird, nicht notwendig für Religion überhaupt. Denn Gnade schließt nach Wagner auch das *consortium divinae naturae*, also Gnade im streng übernatürlichen Sinne, ein. Diese aber ist für die Konstitution von Religion überhaupt nicht notwendig. Wenn man jedoch unter Gnade nur das versteht, was Wagner ihr in einer ersten Stufe zuordnet: die Abkunft des Diesseitigen vom Jenseitigen bzw. Absoluten, so ist gegen ihn nichts einzuwenden.

Die Mehrdeutigkeit des Ausdrucks „Gnade“ bei Wagner ist bezeichnend für sein Bestreben, auch das Christentum, nicht nur als Religion, sondern auch in seiner besondern Einmaligkeit, in seine Religionsphilosophie einzubeziehen. Das verleiht seinen Ausführungen eine Konkretheit und eine Tiefe, die weit über die blassen und ab-

³ Dies übersehen alle jene Kritiker, die mit Wagner Anstoß daran nehmen, daß Thomas von Aquin seine Gottesbeweise in der *Summa theologica* (1 q. 2 a. 3) mit den Worten *et hoc omnes intelligunt Deum* oder ähnlichen Wendungen schließt. Thomas antizipiert damit nur das Ergebnis der unmittelbar folgenden *Quaestiones*, in denen dieser begriffliche Übergang ausführlich und ohne jeden Zirkelschluß begründet wird. Wie dies von einem Leser, der die Texte im Zusammenhang gelesen hat, übersehen oder vergessen werden kann, ist unbegreiflich.

strakten Theorien der Aufklärung hinausreichen. Religion in der Fülle des Lebens, nicht zurechtgeschnitten nach den Schablonen einer reinen Vernunftreligion, will er untersuchen. Andererseits aber verleitet ihn dieses Bestreben dazu, Formulierungen und Lösungen, die nur für den Bereich des streng Übernatürlichen und Übervernünftigen möglich sind, auf Religion überhaupt anzuwenden und so Natur und Gnade, Wißbares und Mysterium gleichzusetzen mit Diesseits und Jenseits, mit Wissen und Religion.

Was das Verhältnis der heterochthonen und autochthonen Kategorien angeht, so ragen nach Wagner jene zwar in den Bereich der Religion hinein, diese aber, die eigentlich entscheidend für die Religion sind, sind vollkommen „jenseits“ in dem doppelten Sinn des Jenseits aller Erfahrung und des Wißbaren. Kategorien sind nach Wagner nicht die nicht mehr weiter zurückführbaren Grundweisen endlichen Seins — als solche wären sie nicht auf den Gegenstand der Religion anwendbar —, auch nicht bloß jene Stammbegriffe des menschlichen Verstandes, die nach Kant Bedingungen der Möglichkeit diskursiven Denkens sind, sondern in der Erweiterung, die Nicolai Hartmann dem Kategorienbegriff gibt, Grundbegriffe und Grundurteile, die als Leitfäden der sachgebundenen Wissenschaft dienen. Sie sind, mit Ausnahme vielleicht der „Stammbegriffe“, sogar abwandbar. Die autochthonen Kategorien der Religion sind nicht nur allein für die Religion entscheidend, sie finden sich auch nur dort. Damit ist gesagt, daß der Gegenstand der Religion dieser ausschließlich zugehört.

Es ist nun allerdings richtig, daß der Gegenstand der Religion im religiösen Akt auf eine Weise gemeint und intendiert wird, die für keinen anderen Lebensbereich in derselben Weise konstitutiv ist. M. a. W. es gibt einen spezifisch religiösen Akt. Keineswegs aber ist damit ausgeschlossen, daß der Gegenstand der Religion, obgleich auf andere Weise, auch anderen Lebensbereichen, z. B. der Sittlichkeit, dem intellektuellen Leben oder was immer für einem Bereich, zugehört. Im Gegenteil, es läßt sich nachweisen, daß das Absolute — und zwar in seiner logisch konsequenten Auslegung bis zum personalen Gott — auch oberste Bedingung der Möglichkeit jedes anderen Bereiches, insbesondere der Erkenntnis und der Sittlichkeit, ist⁴. Dies aber nicht auf Grund einer kritisch anfechtbaren Ciszendenz, sondern in strengem und echtem Transzendieren. Ciszendenz herrscht allerdings in ontologischem Sinn: das erkennende Subjekt und sein Transzendieren wäre nicht, wenn es nicht von Gott geschaffen und als erkennendes Subjekt konstituiert wäre. Dies aber ist keineswegs eine Glaubensvoraussetzung, so daß Religion durch Religion begründet würde, sondern eine in kritischer Analyse erarbeitete und gewisse These.

Nun soll aber nach Wagner das Gewußte kein Glaubtes sein können und Wissen und Religion sich ausschließen. Es handelt sich hier nicht um die Frage, inwieweit etwas Gewußtes auch Gegenstand des Glaubens an eine Wortoffenbarung sein könne, eine Frage, die bekanntlich auch in der Scholastik viel erörtert und eine verschiedene Beantwortung gefunden hat. Hier handelt es sich um den „Glauben“ im weiteren Sinn, als intellektuellen, aber unter dem Einfluß des Willens stehenden Grundakt der Anerkennung der Existenz Gottes. Gemeint ist das, was Newman als real assent im Gegensatz zum notional assent bezeichnet hat. Es ist gar nicht einzusehen, warum ein real assent nicht auch einen notional assent oder dessen Erkenntnisgrundlage seinem positiven Gehalt nach einschließen und gegebenenfalls voraussetzen soll. Wissen allein ist allerdings noch nicht Glauben und Religion, aber beide können aus dem Wissen um Gott erwachsen. Daß die gewisse Erkenntnis Gottes, auch wenn sie in reflektierter, wissenschaftlicher Form auftritt, nicht von derselben Art und demselben Charakter wie das „diesseitige“ Wissen sein kann, ist für

⁴ Für die Erkenntnis sei z. B. auf das eben erscheinende Buch von J. B. Lotz, *Kant und die Scholastik heute*, Püllach 1955, und darin vor allem auf die Beiträge von Lotz und Brugger verwiesen.

Philosophen wohl eine Binsenwahrheit. Daraus folgt aber nicht, daß es kein Wissen ist. Wissen ist nicht einmal im „Diesseitigen“ nur einerlei Art.

Reale und intentionale Identität sind allerdings nicht dasselbe. Aus der Tatsache, daß es ein und derselbe Gott ist, der gewußt und geglaubt wird, folgt nicht, daß Wissen und Glauben dasselbe sind. Aus der intentionalen Verschiedenheit folgt aber ebensowenig, daß die den verschiedenen Intentionen (z. B. Glaube und Wissen) entsprechenden Gegenstände nicht miteinander in logische Beziehungen gesetzt werden dürfen. Dies ist sogar bei festgestellter realer Identität unbedingt notwendig.

Da alles Wissen im Absoluten den letzten Grund seiner Möglichkeit hat, ist eine radikale Entgegensetzung von Glauben und Wissen unmöglich. Die radix, der Grund und die Wurzel, ist ja ein und dieselbe. Im Glauben, auch im Offenbarungsglauben, ist demnach die Bindung an die Prinzipien theoretischer Gültigkeit in keiner Weise eingeschränkt. Nur reichen diese Prinzipien allein nicht hin, um das auf Grund von Offenbarung Geglaubte auch zu einem Gewußten zu machen.

Wagners Auffassung von der dialektischen und aporetischen Natur der Religion stützt sich hauptsächlich auf seine Kritik der *Analogiekonzeption*. Soweit die analogia attributionis dabei ins Spiel kommt, sei auf das oben (S. 557) Gesagte verwiesen. In der analogia proportionalitatis sieht Wagner einen unaufhebbaren Widerspruch. Dieser folgt schon daraus, daß das Sein Gottes und der Welt nicht nur unendlich, sondern auch radikal verschieden voneinander sein sollen. Radikal verschieden heißt *im Grund* verschieden. Gott und Welt haben allerdings keinen gemeinsamen, aber auch keinen je verschiedenen Grund, sondern Gott ist der ontische Grund der Welt, nicht durch seine Wesenheit, sondern durch seine freie Entscheidung. Man kann also nicht sagen, daß das Sein Gottes und der Welt „radikal“ verschieden seien. Daß sie es *nicht* sind, eben das bringt die analogia attributionis, die eine wesentliche Ergänzung der analogia proportionalitatis ist, zum Ausdruck.

Das Verhältnis der Welt zu *ihrem* Sein und Gottes zu *seinem* Sein muß in beiden, meint Wagner, sowohl als gleich wie als verschieden gedacht werden. Es besage sowohl Ähnlichkeit und damit Analogie als auch Unähnlichkeit und damit Aufhebung der Analogie. — Darauf ist zunächst zu sagen, daß Analogie nicht nur Ähnlichkeit, sondern zugleich und in einem auch Unähnlichkeit ist. Was aber die Setzung und Aufhebung der Ähnlichkeit betrifft, so bezieht sie sich nicht auf dasselbe unter derselben Rücksicht. Die Ähnlichkeit bezieht sich auf das Sein, das beiden zukommt; die Unähnlichkeit auf die Weise, in der das Sein beiden zukommt. Nun ist es allerdings richtig, daß dieses Sein kein tertium ist, das sozusagen über Gott und der Welt schwebte. Das Sein, das uns zunächst allein bekannt ist, ist nur das Sein der Welt, nicht das Sein Gottes. Aber das Sein der Welt ist uns eben nicht nur als *Weltsein*, sondern darüber hinaus immer auch schon mit dem Verweis auf *Sein überhaupt*, auf Sein im absoluten Sinn bekannt, obgleich noch mit der offenen Alternativfrage, ob Weltsein mit Sein im absoluten Sinne adäquat identisch ist oder nicht. Wenn diese Frage im verneinenden Sinn beantwortet wird, was Sache der Gottesweise, nicht der Analogiekonzeption, ist, so besteht die Möglichkeit, vom Sein Gottes als einem Sein, worauf von der Welt her verwiesen wird, und seiner Weise zu sprechen und diese negativ als eine von der Weise des Weltseins verschiedene zu bestimmen. Da diese Unterscheidung zwischen Sein und Seinsweise aber notwendig zu einem unmöglichen tertium oder einem regressus in infinitum führen würde, wollte man sie als in Gott selbst begründet annehmen, so bleibt nur die *eine* Möglichkeit, die Weise des göttlichen Seins in der adäquaten Identität mit seinem Sein zu sehen. Da uns dieses Sein aber nur im Verweis von der Welt her zugänglich ist, in dem aber, was es positiv an sich selbst ist, verborgen bleibt, so bleibt uns auch die Weise Gottes in dem, was sie positiv und an sich selbst ist, verborgen und nur negativ durch den Gegen-

satz zur Weise des Weltseins bestimmbar. Gott ist uns nur so weit bekannt, als er sich in der Welt bekannt gegeben hat. Das hat weiter zur Folge, daß uns der Gesichtspunkt, unter dem Ähnlichkeit und Unähnlichkeit zwischen Gott und der Welt zu unterscheiden sind, rational nur vom unteren Ende der Analogie her faßbar ist: sofern der Seinsakt keines uns gegebenen Seienden als Seinsakt durch sein Sosein, das allein in den Begriff eingeht, erschöpfbar ist, sofern also das Sein überhaupt immer das Weltsein transzendiert.

Die *analogia entis* behält, auf das *ens a se* bezogen, in der Tat etwas Dialektisches an sich, weil und insofern sie in einem endlichen Verstand gedacht wird. Zugleich kann aber der endliche Verstand, der intentional immer unendlich, d. h. wesentlich auf das Unendliche bezogen ist, auch wissen, daß das Dialektische im Unendlichen selbst (im *analogatum principis*) auf eine überrationale, d. i. überbegriffliche Weise aufgehoben ist.

Die Erkenntnis der Analogiekonzeption hat demnach *drei Stufen*. Auf der *ersten* wird innerweltlich erfaßt, daß Seiendes als solches, d. h. aber in der Weise des Seins selbst, grundsätzlich auf verschiedene Weisen möglich ist (z. B. als Substanz und Akzidens). Eine *zweite* Stufe, die Wagner ausläßt, stellt in der Reflexion auf die Natur unseres Verstandes und die Bedingungen seiner Möglichkeit die absolute, aber noch unbestimmte Transzendenz des Seinsbegriffes fest. Was immer und auf welche Weise immer Gegenstand irgendeines Verstandes oder einer Beurteilung wird, sei es in einer Erfahrung gegeben oder nicht, sei es gewußt, geglaubt oder gemeint, bezweifelt oder erfragt, kann dies nur sein, sofern es auf Seiendes überhaupt und damit letzten Endes auf Sein in einem absoluten Sinn bezogen oder doch beziehbar ist. Erst in einer *dritten* Stufe, die mit den Gottesbeweisen gewonnen wird, wird dann erkannt, daß jenes absolute Sein nicht mit dem Sein der erfahrbaren Welt, ja überhaupt mit keiner Welt identisch sein kann und transzendent zu allen besonderen und in sich selbst rational erfassbaren Weisen des Seins ist. Hier wird die *analogia entis* zwischen *ens ab alio* und *ens a se* thematisch. Damit ist auch klargestellt, inwieweit die *analogia entis* dem Gottesbeweis vorausgeht und inwieweit sie ihm folgt.

Das von Wagner sogenannte Axiom der Kausalitätskategorie (*omne agens in quantum huiusmodi agit sibi simile*) begründet demnach die *analogia entis* nicht schlechthin, sondern folgt aus ihr, so wie sie sich auf der *zweiten* Stufe darstellt. Dasselbe gilt für das Selbstmitteilungsaxiom, wie Wagner es versteht⁵. Ontologisch gesehen, hat die Unendlichkeit des absoluten Seins (in Gott) dessen ideale Auslegung im göttlichen Verstand zur Folge. In dieser idealen Abkunft gründet die Ähnlichkeit alles Seienden mit dem absoluten Sein zuerst. Daraus ergibt sich dann notwendig auch die Ähnlichkeit alles in der Tat Gewirkten mit dem absoluten Sein Gottes. Erkenntniskritisch hingegen ist das erste die Erkenntnis des Endlichen, wirklich Bestehenden, das als Seiendes nur erkennbar ist im Vorgriff auf das Sein überhaupt, und zwar sofern es in leerer, noch unbestimmter Weise alles besondere Seiende umgreift und übersteigt (vgl. oben die zweite Stufe). In der Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit dieses Tatbestandes wird dann das absolute Sein Gottes erkennbar und von dorthier die ideale Vermittlung zum endlich Seienden.

Abschließend kann gesagt werden, daß Wagners Kritik die Analogiekonzeption der Scholastik und damit deren Religionsbegründung keineswegs aus den Angeln gehoben hat. Was er sich selbst unter einer Legitimation der Religion vorstellt, hat er uns noch nicht gesagt, wenn es nicht in der Art und Weise angedeutet ist, wie er die Position Kants darstellt.

⁵ Angemerkt sei jedoch, daß der Ausdruck *bonum est diffusivum sui* bei Thomas von Aquin nicht die Wirkkausalität, sondern die Finalität betrifft: Alles Gute ist wert, daß es nicht nur an sich selbst sei, sondern auch vervielfältigt in anderen.