

Zeitschrift: Divus Thomas

Band: 4 (1926)

Artikel: Alte und neue Wege zur Gotteserkenntnis

Autor: Kälin, Bernard

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762162>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Alte und neue Wege zur Gotteserkenntnis.

Von Dr. P. Bernard KÄLIN O. S. B., Sarnen.

Anima humana naturaliter christiana, der Mensch besitzt, wie schon Tertulian einst gelehrt, ein natürliches Bedürfnis, Gott, von dem er ausgegangen, dem er sein Dasein verdankt, zu erkennen und sich ihm in Liebe zuzuwenden. Diese Tatsache macht sich in den letzten Jahrzehnten wieder besonders dadurch bemerkbar, daß die Zahl der Schriften, die Weltanschauungs- oder religiöse Fragen zum Gegenstand haben, fast Legion ist. Aber die moderne, nicht katholische Philosophie, die auf der ganzen Linie mehr oder weniger an der Einseitigkeit des Empirismus oder Idealismus krankt, und jene Theologie, die auf diese beiden Systeme aufgebaut ist, haben den Weg zu Gott versperrt. Denn sie haben dem Kausalprinzip, das für den Intellekt das Mittel bildet, sich von den Geschöpfen zu einem persönlichen, realen Gott aufzuschwingen, die objektive und allgemeine Geltung und damit jeden wahren Wert abgesprochen. Da indes das Bedürfnis nach Religion doch gestillt sein will, hat man das Dasein Gottes, das man wissenschaftlich nicht mehr zu begründen vermochte, auf andere Weise zu retten versucht. Kant benützt die praktische Vernunft, um Gott, dem er mit der theoretischen gleichsam den Abschied gegeben, wieder zurückkommen zu lassen. Die Modernisten, für die der Denker von Königsberg auf philosophischem Gebiete der eigentliche Gewährsmann ist, lassen die Erkenntnis vom Dasein und der Natur Gottes, vom Unterbewußtsein, wo sie zunächst eine Zeitlang eingebettet liegt, ins Oberbewußtsein einbrechen. Damit steht für sie die Existenz Gottes fest, ohne daß sie jenen Weg gegangen sind, den der hl. Paulus im Römerbrief (1, 20) gezeichnet hat. In neuester Zeit wird wieder, wie schon früher, der Versuch gemacht, Gott unmittelbar durch Intuition zu erfassen, ja dies soll nach manchen der viel sicherere Weg sein, um zum Dasein Gottes zu gelangen als jener, auf den der Völker-

apostel hinweist und den der hl. Thomas von Aquin als den einzigen zuverlässigen bezeichnet. So schreibt Wittig: «Ich wäre elend daran, wenn ich Gott nur durch Schlußfolgerungen erkennen könnte. Schlußfolgerungen sind wie Eisschollen auf dem treibenden Strom. Man kann darauf treten, kann von einer auf die andere springen, kann vielleicht hinüber bis ans andere Ufer, aber sicher ist es nicht! Ich traue nur den allernächsten Schlußfolgerungen Ich war immer Gegner aller jener Lehren, welche die Gottesschau auf Erden gar zu sehr mittelbar machen» Es ist schön, daß jetzt wieder Philosophen aufstehen, die den Mut haben, zu sagen: «Es gibt ein Schauen Gottes und seiner ewigen Wahrheiten». ¹ Unter diesen Philosophen ist der Kölner Privatdozent *Dr. Johannes Hessen* zu nennen, der im letzten Dezennium eine sehr fruchtbare schriftstellerische Tätigkeit auf dem Gebiete der Augustinusforschung entfaltet hat. Im Jahre 1916 veröffentlichte er die in der Schule Mausbachs ausgearbeitete Dissertation «Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus». ² Sie blieb in Hauptpunkten (die Natur der intellektuellen Erkenntnis und die Erkenntnis der Existenz Gottes) nicht unangefochten. ³ Nachdem Hessen zugegeben, daß die aristotelische Abstraktionslehre bei Augustin sich nicht finde, beschäftigte er sich besonders mit dem Problem der augustinischen Gotteserkenntnis, dessen Lösung, wie er sie in seiner Dissertation geboten, auch nicht allgemeine Zustimmung gefunden hatte. Die Ergebnisse seiner Forschungen legt er zunächst in der Schrift dar: «Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus», sodann in: «Der augustinische Gottesbeweis», und gelegentlich auch in andern Veröffentlichungen. In einer seiner neuesten Schriften: «*Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart*» ⁴, macht Hessen den Versuch, den Bischof von Hippo, den neuere Kulturphilosophen und Historiker (Windelband, Harnack) den «ersten modernen» Menschen nennen, dem modernen Menschen als den sichersten Pfadfinder auf dem Wege zu Gott vor Augen zu stellen.

Wir greifen aus dieser Schrift *drei Hauptmomente* heraus: Hessens Angriff auf den kosmologischen Gottesbeweis, sodann seine Versuche,

¹ Leben Jesu, II. 83 f.

² Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XIX 2, Münster i.W.

³ Vgl. Philos. Jahrbuch 1917, 216 ff., und Kälin, Die Erkenntnislehre des hl. Augustin, Sarnen, Ehrli 1920.

⁴ Stuttgart, Verlag Strecker und Schröder, 1924.

dem modernen Menschen neue Wege zu bahnen, um zum Dasein Gottes zu gelangen, sei es durch die kultur- oder wertphilosophische Begründung der Religion, oder sei es durch die unmittelbare Gottesschau.

Der Wert der augustinischen Gottesbegründung liegt nach Hessen darin, daß wir in ihr nicht jenen Denkschwierigkeiten begegnen wie beim kausalen Gottesbeweis, den die neuscholastische Philosophie, dem hl. Thomas folgend, führe. Hessen bringt den sogenannten kosmologischen Gottesbeweis, wie er gewöhnlich von den Apologeten geführt wird, in die folgende Form :

Alles, was entsteht, hat eine Ursache.
Die Welt ist entstanden.
Folglich hat die Welt eine Ursache.

In allen diesen Sätzen findet nun « der erkenntnikritisch geschulte Blick », wie unser Augustinusforscher meint, « erhebliche Schwierigkeiten, Aporien ».

Die erste Denkschwierigkeit liegt nach seiner Anschauung im *Obersatz*, der das Kausalprinzip ausdrückt, und zwar besteht sie darin, daß der Begriff Ursache, wie Geyser lehrt, zu den umstrittensten Problemen der Philosophie gehöre. Das beweise übrigens auch die Geschichte des Kausalproblems ; denn hier ständen sich zwei Ansichten gegenüber, wovon die eine dem Kausalprinzip objektive Geltung zuerkenne, die andere sie ihm aber abspreche.

Aber müssen wir mit Hessen oder mit Isenkrahe, der mit seiner Schrift : « Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises »¹ offenbar einen nicht geringen Einfluß auf das Denken Hessens ausgeübt hat, schon deswegen an der sichern Erkenntnis eines Dinges verzweifeln oder darauf verzichten, es in seinem wahren Wesen zu erfassen, weil sich darüber widersprechende Ansichten gebildet haben ? Dann dürften wir es aber noch viel weniger wagen, über die Natur der augustinischen Gotteserkenntnis etwas Bestimmtes zu sagen, weil darüber auch schon die mannigfältigsten Ansichten geäußert worden sind und weil es unvergleichlich schwieriger ist, sie in ihrer wahren Natur zu erfassen als den Begriff Ursache oder das Kausalprinzip. Daß aber der Begriff Ursache in so verschiedener Weise definiert worden ist, wie Isenkrahe in seiner schon erwähnten Schrift darlegt, ist leicht zu begreifen, wenn man bedenkt, daß die

¹ Kösel'sche Buchhandlung, Kempten und München 1915.

Natur der Erkenntnislehre von ausschlaggebender Bedeutung für die Lösung eines solchen Problems ist. Wer mit Locke, Hume und den übrigen Empiristen nur die Sinneserfahrung als die einzige Quelle der Erkenntnis annimmt, kann den Begriff Ursache nicht bilden, kann auch das Verständnis, das zwischen Ursache und Wirkung besteht, nicht wahrnehmen, sondern er vermag nur eine Aufeinanderfolge von zwei Erscheinungen festzustellen. Für die Empiristen ist es daher auch nicht möglich, die Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit dieses Prinzips nachzuweisen, es kann für sie nur soweit Geltung haben als es beobachtet worden ist. Wer mit Kant und den übrigen Idealisten den Begriff der Kausalität als etwas rein Subjektives betrachtet, muß leugnen, daß zwischen Künstler und Kunstwerk an sich das Verhältnis der Ursächlichkeit bestehe, er gelangt also wieder zu einem andern Begriffe von der Ursache und der Kausalität als die Empiristen. Alle aber, die mit Thomas und Aristoteles dem Menschen neben dem niedern auch ein höheres Erkenntnisvermögen zuschreiben und annehmen, daß diese Erkenntnisvermögen von Natur aus auf die Wahrheit hingeordnet sind, werden die Begriffe Ursache und Wirkung und deren Verhältnis, die Kausalität, in wesentlich gleicher Weise bestimmen; bei allen jenen, die wirklich den beiden großen Denkern auf philosophischem Gebiete folgen, gehört darum das Kausalprinzip sicherlich nicht zu den umstrittensten Problemen.

Nach Hessen würden freilich auch die an der Scholastik orientierten Philosophen bei der Begründung des Kausalprinzips als eines analytischen Urteils weit auseinandergehen. Aber als einzigen Vertreter der Scholastik, und zwar der Neuscholastik in Deutschland, führt er nur Geyser an. Andere Anhänger der Neuscholastik, die sich auch oder vielleicht noch besser an Thomas von Aquin orientiert haben, würdigt Hessen in ihrer Begründung des Kausalprinzips nicht. Und doch hätte er bei vielen die Denknotwendigkeit und Allgemeingültigkeit dieses Prinzips in einer Art und Weise begründet finden können, daß auch der «erkenntnis-kritisch geschulte Blick» des «modernen Menschen» sich daran nicht zu stoßen vermöchte. Wir verweisen nur auf Gutberlet¹, Hugon², Pesch³, Franzelin⁴. Gewiß ist nicht zu leugnen,

¹ Metaphysik, 1906, 127 f.

² Metaphysica, III. 117 f.

³ Institutiones logicales, III. 373 ff.

⁴ Zeitschrift für katholische Theologie 1924. 196 ff.

daß manche Beweise, die für das Kausalprinzip gebracht werden, nicht stichhaltig sind; sie enthalten eine petitio principii, weil der Versuch unternommen wird, das Kausalprinzip direkt zu beweisen. Wer aber das Prinzip indirekt begründet, es auf das Kontradiktionsprinzip zurückführt, macht sich dieses Fehlers nicht schuldig.

Bringen wir das Kausalprinzip in folgende Form: *was zu existieren anfängt, hat eine Ursache*, so läßt sich ohne Zweifel dartun, daß dieses Prinzip als ein analytisches Urteil Allgemeingültigkeit und Denknotwendigkeit aufweist. Analytisch ist jenes Urteil, dessen Wahrheit sich aus der Vergleichung von Subjekt und Prädikat ergibt, oder dessen Prädikat im Subjekt enthalten ist. Nun trifft dies aber bei dem Satze zu: *was zu existieren anfängt, hat eine Ursache*. Denn wenn etwas notwendig zu existieren anfängt, muß ein hinreichender Grund für den Anfang der Existenz da sein. Dieser Grund liegt entweder im Dinge selbst oder in der reinen Möglichkeit oder im Nichts oder endlich in einem andern Wesen.

Das *Ding selbst* kann nicht der Grund sein, daß es zu existieren anfängt; denn dann müßte es sich selbst hervorbringen, müßte daher sein, daß es wirken oder sich selbst hervorbringen könnte, es dürfte noch nicht sein, weil es erst ins Dasein treten soll. Es liegt also ein Widerspruch darin, daß ein Ding in dem Sinn Grund seiner Existenz sein kann, daß es durch sich selbst zu existieren anfängt. Man kann jenen Satz: *was zu existieren anfängt, hat den Grund der Existenz in sich selbst, nicht in dem Sinne fassen, als ob damit gesagt sein sollte: es existiere dieses Ding kraft seiner Wesenheit oder als ob seine Wesenheit die Existenz verlange*; denn, was die Wesenheit fordert, *wird* nicht, fängt nicht zu existieren an, sondern es ist so ewig und unwandelbar wie die Wesenheit selbst.

Ebenso kann die reine *Möglichkeit* nicht Grund der anfangenden Existenz sein, da die Möglichkeit ewig ist, und also mit dem hinreichenden Grunde auch die Existenz ewig sein müßte, nicht anfangen könnte. Möglich sind ja auch zahlreiche andere Dinge, die nicht anfangen zu existieren. Also kann die Möglichkeit nicht hinreichender Grund sein, daß etwas wird. Man könnte allerdings einwenden, die Möglichkeit sei für das eine Ding, das zu existieren anfängt, der hinreichende Grund, für ein anderes nicht. Doch diese Annahme verstieße gegen das Kontradiktionsprinzip.

Das *Nichts* kann nicht hinreichender Grund eines Dinges sein, das zu existieren anfängt, weil der hinreichende Grund ein Etwas ist,

und zwar nicht eine bloße Negation oder Privation, sondern etwas Positives.

Es muß also ein Ding, das zu existieren anfängt, den Grund seiner Existenz *in einem andern Wesen* haben. Ein Wesen aber, das in positiver Weise der Grund ist, daß ein anderes Ding zu existieren anfängt, wird *Ursache* genannt. Also verlangt jedes Ding, das zu existieren anfängt, eine Ursache.

Hessen wird uns vielleicht erwidern, wie er es auch Geyser gegenüber getan hat: «Der Kern dieses Beweises ist der Gedanke, daß der logische Satz vom hinreichenden Grunde auch im realen Bereich gelten muß, weil Denken und Sein übereinstimmen.»¹ Daß dem aber so ist, ergibt sich daraus, daß die Erkenntnis nur dann wahr ist, wenn sie der Wirklichkeit entspricht, d. h. das Prinzip vom hinreichenden Grunde hat in der logischen oder Erkenntnisordnung nur seinen Wert, wenn es auch in der Seinsordnung gilt, die Dinge sind ja das Maß für den Intellekt, nicht dieser das Maß für die Dinge. Weil aber Hessen dieses Prinzip in der logischen Ordnung nicht leugnet, so muß er auch zugeben, daß es in erster Linie im realen Bereich seine Geltung besitzt und erst in zweiter Linie im logischen.

Der indirekte Beweis für das Kausalprinzip kann auch kürzer so geführt werden: was entsteht, muß eine Ursache haben. Diese ist entweder in ihm oder in einem andern Dinge gelegen. Im Dinge selbst kann die Ursache nicht gelegen sein, denn dann müßte es als Ursache schon existieren, als Wirkung dagegen, d. h. sofern es erst zu existieren anfängt, dürfte es noch nicht sein. Es verstößt also die Annahme, ein Ding sei Ursache seiner selbst, gegen das Kontradiktionsprinzip. Ein Ding, das zu existieren anfängt, kann also sein Dasein nur einem andern Dinge verdanken, dieses aber nennen wir Ursache. Also ergibt sich aus diesem Beweise, daß in dem Satze: was zu existieren anfängt, hat eine Ursache, das Prädikat im Subjekte enthalten ist. Da nun das Kausalprinzip als analytisches Urteil aus der Wesenheit des Prädikates sich ergibt, und dies mit Evidenz, so muß es denknotwendig und allgemeingültig sein, da ja die Wesenheit eines Dinges unveränderlich und notwendig ist. Somit ist es möglich, die Denknotwendigkeit und Allgemeingültigkeit des Kausalprinzips durch Begriffsanalyse und durch Zurückführung auf das Prinzip des Widerspruches zu beweisen, der Obersatz des kosmologischen Gottesbeweises enthält demnach keine unüberwindliche Aporie.

¹ Augustinus und seine Bedeutung für die Gegenwart, 56.

Daß es für die katholische Apologetik geradezu eine « kopernikanische Wendung »¹ bedeutete, wenn das Kausalprinzip preisgegeben würde, weil es nicht als absolut notwendig und allgemeingültig bewiesen werden könnte, geben wir gerne zu. Eine solche Kopernikustat — Kant rühmte sich einst einer ähnlichen — wäre für die Wissenschaft schlechthin furchtbar verhängnisvoll ; denn der Skeptizismus und Agnostizismus wären die notwendige Folge.

Auch im *Untersatz* des kosmologischen Gottesbeweises : Die Welt ist entstanden, erblickt Hessen eine unüberwindliche Schwierigkeit. Diese besteht darin, daß die Kontingenz der Welt sich nicht stringent nachweisen lasse. Wenn nämlich manche Apologeten die Kontingenz dadurch begründen, daß sie sagen, man könne sich die Welt ohne logischen Widerspruch *wegdenken*, d. h. als nicht existierend denken, folge daraus nicht schon ohne weiteres notwendig, daß ihr auch in Wirklichkeit die Existenz nicht zukomme. « Beweist die *ideale, logische* Kontingenz der Welt, die in der Denkmöglichkeit ihrer Existenz liegt, schon ohne weiteres ihre *reale, metaphysische* Kontingenz ? Wäre es nicht möglich, daß die Welt mir infolge der Beschränktheit meines menschlichen Erkennens als contingent erschien, während sie in Wirklichkeit doch notwendig existierte ? Ich sehe jedenfalls keine Möglichkeit, diesen Einwand des kritischen Denkens wirklich zu entkräften. Kann dieses doch noch darauf hinweisen, daß es im Laufe der Philosophiegeschichte zahlreiche tiefe und scharfsinnige Denker gegeben hat, die das Sein der Welt als ein *ens necessarium* betrachteten. Alle monistischen und pantheistischen Systeme sind auf diesen Gedanken aufgebaut. »²

Aber auch diese zweite Aporie vermag derjenige, der sich in der scholastischen Literatur über diese Frage etwas weiter umsieht, zu beseitigen. Wenn die Apologeten die Kontingenz der Welt damit beweisen, daß sie behaupten, es liege kein Widerspruch darin, die Welt auch als nicht existierend zu denken, so läßt sich gegen diesen Beweis, wird er richtig erfaßt, nichts einwenden. Wer Zeuge ist vom Entstehen und Vergehen im Weltgeschehen, wer die Welt richtig erfaßt, erkennt mit Evidenz, daß er sie nicht als notwendig existierend denken *darf*, sondern daß er sie sogar als contingent denken *muß*.

Zudem ist dieser Beweis nicht der einzige, woraus sich die Kontingenz der Welt ergibt. Die Richtigkeit dieser Behauptung wird aus den Beweisen ersichtlich, die wir im folgenden bringen.

¹ A. a. O. 59.

² A. a. O. 60 f.

Wenn die Welt kraft ihrer Wesenheit existierte, so besäße sie auch kraft ihrer Wesenheit alles, ohne das sie nicht existieren kann. Nun aber ist die Materie vermöge der Wesenheit weder in Ruhe oder in einer bestimmten Bewegung, noch hat sie einen bestimmten Ort, Aggregatzustand und eine bestimmte Figur, sondern sie verhält sich, wie die Erfahrung lehrt, gegen dies alles indifferent. Überdies könnte sie, wenn sie dies alles vermöge ihrer Wesenheit besäße, sich niemals ändern ; denn das Wesen einer Sache ist unveränderlich. Nun aber ist die Materie veränderlich. Also besitzt die Materie die Existenz nicht vermöge ihrer Wesenheit oder nicht aus sich, ist also nicht a se, nicht unentstanden.

Die Weltordnung ist nicht durch Zufall entstanden, sondern muß auf eine geistige, höchst intelligente Ursache zurückgeführt werden. Die Welt ist daher nicht das allein Existierende, sondern außer der Welt muß es noch ein anderes Sein geben. Nehmen wir an, dieses Sein sei wiederum von einem andern Sein abhängig, dann existiert außer der Welt und jenem Sein noch ein drittes Sein usw. Man darf aber in der Abhängigkeit der Dinge voneinander nicht ins Unendliche forschreiten ; denn eine Reihe von Ursachen, wovon die eine die Wirkung der andern ist, kann nur existieren, wenn es eine erste Ursache gibt, die nicht mehr von einer andern Ursache hervorgebracht, nicht Wirkung, sondern nur Ursache ist. Wie nämlich der hl. Thomas lehrt, ist unter den Wirkursachen, von denen die eine die andere hervorbringt, die erste die Ursache der zweiten oder mittleren, die mittlere ist die Ursache der letzten, mag es dann eine oder mehrere Mittelursachen geben. Gibt es keine erste Ursache, so gibt es auch keine mittlere Ursache. Nimmt man aber eine unendliche Reihe von Wirkursachen an, so ist keine dieser Ursachen die erste ; also gibt es auch keine mittlere Ursache. Dies ist aber offenbar falsch ; also muß es eine erste Wirkursache geben. Es ist daher in Rücksicht auf die zufälligen Dinge eine erste Ursache anzunehmen, die in jeder Hinsicht ganz vollkommen, ganz Akt und in keiner Weise in Potenz ist. Nun aber kann die Materie dieses absolut vollkommene Prinzip nicht sein ; denn sie ist in vielfacher Hinsicht in Potenz, unvollkommen, weil sie sich indifferent verhält gegen einen bestimmten Ort, Aggregatzustand, gegen eine bestimmte Figur, gegen den Zustand der Ruhe und Bewegung, also ist die Materie nicht a se, nicht unentstanden. Aus dem gleichen Grunde sind auch jene geistigen Substanzen, die verschiedene Erkenntnis- und Willensakte setzen, nicht absolut vollkommen, also nicht a se.

Zudem ist es ein wissenschaftliches Prinzip, zur Erklärung von Tatsachen nicht mehr Ursachen anzunehmen, als sich auf Grund davon erweisen lassen. Nun läßt sich aus der Existenz eines absolut vollkommenen Seins, *einer* Ursache, die in jeder Beziehung vollkommen, ganz Akt und daher *a se* unentstanden ist, die Existenz aller andern Dinge, die außer ihr sind, erklären. Also ist die Welt nicht *a se*, nicht unentstanden. Wollte man sie dennoch als unentstanden betrachten, so müßte man dies nach dem Vorausgehenden als eine rein willkürliche Annahme bezeichnen.

Was Hessen in seiner Ansicht, die Kontingenz der Welt lasse sich nicht beweisen, mächtig bestärkt, ist die große Reihe der tiefen und scharfsinnigen Denker, die das Sein der Welt als ein *ens necessarium* betrachteten und die Tatsache, daß alle monistischen und pantheistischen Systeme auf diesen Gedanken aufgebaut sind.¹ Dazu bemerken wir folgendes: wir möchten in keiner Weise in Abrede stellen, daß auch die Begründer oder Anhänger falscher Systeme in mancher Beziehung sehr tiefe und scharfsinnige Denker seien und ihr System, nachdem sie es einmal auf eine falsche Grundlage gestellt haben, wie dies bei Kant und Spinoza der Fall ist, folgerichtig ausbauen können, ist es doch auch möglich, nachdem man einmal in einen falschen Zug eingestiegen, einen ganzen Erdteil fahrplanmäßig zu durchqueren. Daß aber der Pantheismus und der Monismus in ihrem Wesen an einem argen Widerspruch leiden und daher falsch sind, läßt sich mit Stringenz nachweisen. Daher sind diese Systeme eine schlechte Begründung oder eine schwache Stütze für die These, daß die Kontingenz der Welt sich nicht mit Sicherheit beweisen lasse.

Vor einer dritten Aporie stellt uns Hessen im *Schlußsatz* des kosmologischen Gottesbeweises. « Das kosmologische Argument führt, wenn man die Prämissen gelten läßt, zu einem *ens necessarium* oder *ens a se*, das die Ursache der Welt ist. Nun ist aber offenbar von diesem metaphysischen Begriff des *ens a se* bis zur religiösen Gottesidee noch ein weiter Weg. Denn für diese sind von fundamentaler Bedeutung gewisse ethische Wertprädikate (Heiligkeit, Gerechtigkeit, Liebe). Die Philosophen, die aus dem Begriff des *ens a se* den theistischen Gottesbegriff herleiten wollen, stehen damit vor einer Schwierigkeit: Wie lassen sich aus einem *metaphysischen* Begriff *ethische* Prädikate, wie aus einem *Seinsbegriff* *Wertmomente* gewinnen? Die

¹ A. a. O. 61.

Philosophen, denen diese Schwierigkeit zum Bewußtsein kommt, helfen sich mit dem scholastischen Axiom: Omne ens est bonum, Alles Sein ist gut, wertvoll. Auf dieses Axiom gestützt, vollziehen sie den Übergang vom Sein zum Wert, vom metaphysischen zum ethischen Gebiet, vom Begriff des ens a se zur theistischen Gottesidee.

Allein es fragt sich, wie es mit der logischen Begründung des viel berufenen Axioms bestellt ist. Hier betont nun von Hertling mit Recht, daß die Gleichsetzung des ens mit dem verum und bonum den *theistischen Standpunkt bereits voraussetzt*. » «Diese Proprietäten», so bemerkte er, «haben nur von dem Standpunkte einer theistischen Weltanschauung aus einen Sinn; denn ontologisch wahr ist alles Seiende, sofern es den Ideen des schöpferischen Urhebers entspricht, und ontologisch gut, sofern es mit dem göttlichen Willen übereinstimmt». «Die Philosophen, die aus dem Begriff des ens a se den theistischen Gottesbegriff herleiten wollen, setzen diesen also in Wirklichkeit schon voraus, begehen mithin bei ihrer Deduktion eine petitio principii. »¹

Doch auch diese Schwierigkeit ist für denjenigen nicht da, der in die thomistische Beweisführung für die Existenz Gottes etwas tiefer eindringt. Mittels des Kausalprinzips steigt der menschliche Intellekt vom kontingenten Sein zu Gott auf, dem actus purus. Wenn aber Gott reine Vollkommenheit ist, dann ist er dies nicht bloß inbezug auf sein Wesen, sondern auch inbezug auf seine Attribute. Er erkennt somit alles auf das vollkommenste, er will aber auch alles auf das vollkommenste. Daher kann er in keiner Weise mit seinem Willen von der Norm der Sittlichkeit, die er selbst ist, abweichen, er muß also als das absolut vollkommenste Wesen mit allen sittlichen Tugenden ausgestattet sein, kurz gesagt, er muß, weil actus purus, auch als das in ethischer Beziehung vollkommenste Wesen aufgefaßt werden. Daraus ergibt sich, daß der Weg vom Gottesbegriff des ens a se oder des actus purus bis zur religiösen Gottesidee nicht so weit ist, wie Hessen glaubt, und daß dieser Weg ohne petitio principii zurückgelegt werden kann. Damit fällt die Aporie weg, die im Schlußsatz enthalten sein soll.

Die Behauptung, daß die «Gleichsetzung des ens mit dem bonum den theistischen Standpunkt bereits voraussetzt», ist falsch; denn die beiden Begriffe, sofern sie ontologisch gefaßt werden, kommen darin überein, daß sie ein Ding bezeichnen, das in irgend einer

¹ A. a. O. 62 f.

Beziehung wirklich vollkommen ist. Daß man aber auf Grund des Axioms: *ens et bonum convertuntur*, nicht die moralische Güte eines Dinges erschließen darf, ist für den Philosophen, der auf dem Boden des aristotelisch-scholastischen Systems steht, selbstverständlich, denn indem man allem Sein die Proprietät der Güte zuschreibt, will man doch nicht behaupten, daß alle Dinge in jeder Beziehung, also auch in moralischer, gut seien, sondern er will den Dingen nur die ontologische Güte beilegen.

Aus dem bisherigen ergibt sich, daß der kosmologische Gottesbeweis auch dem «erkenntnikritisch geschulten Blick» des modernen Menschen genügen kann. Im folgenden werden wir darlegen, wie jene Wege, auf denen Hessen den modernen Menschen an der Hand Augustins zu Gott hinführen möchte, infolge ganz bedeutender «Aporien» ungangbar sind.

Einer dieser Wege besteht in der Lösung des Wahrheitsproblems. Wir geben diesen augustinischen Gottesbeweis, so wie ihn Hessen darlegt, in Kürze wieder.¹ Augustin hat eine Menge Wahrheiten aufgedeckt, die sich um die *Zahl* und die *Weisheit* gruppieren und die alle den Charakter der Denknotwendigkeit, Unveränderlichkeit und Allgemeingültigkeit, aber auch apriorischen Charakter besitzen. Sie sind nicht aus der Erfahrung geschöpft, kein Produkt des die Sinnesdaten verarbeitenden Denkens, kein Erzeugnis des Geistes, sondern ein ihm ursprünglich und objektiv Gegebenes. Sie stellen gewissermaßen eine Welt für sich dar, eine objektive, ideale Ordnung. Diese Wahrheiten sind unwandelbar und allgemein gültig. Diese Eigenschaften findet nun der christliche Platoniker unerklärlich ohne die Annahme einer alle einzelnen Wahrheiten umfassenden wesenhaften Wahrheit, die mit Gott identisch ist. Die logischen, ethischen und ästhetischen Werte, die die höhere Kultur ausmachen, sind keine freischwebenden Welten, sondern haben ihren metaphysischen Halt und Ursprung in einem absoluten Geistesleben, in Gott. Sie sind ihrem tiefsten Wesen nach nichts als Ausstrahlungen eines absoluten Geistes. Nach Hessen dürfte dieser augustinische Gottesbeweis, von ihm als kultur- oder wertphilosophische Begründung der Religion charakterisiert, für das moderne Denken, dem sonst der Zugang zu Gott durch erkenntnistheoretische Schwierigkeiten vielfach versperrt sei, noch überzeugende Kraft besitzen, und dies umso mehr, da dieser Beweis bei einer der modernsten

¹ A. a. O. 28 ff.

Richtungen der Gegenwartsphilosophie, der sog. Wertphilosophie der Badenerschule sich wiederfinde.

Nach Hessen¹ soll es aber für Augustin außer dieser mittelbaren, rational-diskursiven noch eine unmittelbare, mystisch-intuitive Gotteserkenntnis geben. « Mit aller wünschenswerten Deutlichkeit » soll sich aus seinen Ausführungen ergeben, daß es nach der Ansicht des Kirchenvaters *schon hienieden ein gewisses Gottschauen gebe*. Seine Ergebnisse über dieses Problem zusammenfassend, schreibt Hessen: « Auf den Höhen der mystischen Kontemplation tritt die Seele *in unmittelbaren Kontakt* mit Gott, nimmt das Göttliche *intuitiv* wahr, *schaut Gott unmittelbar*. Freilich ist diese mystische Gottesschau recht unvollkommen. Sie ist nicht nur zeitlich begrenzt, indem sie bloß einen kurzen Augenblick dauert, sondern auch inhaltlich beschränkt, insofern sich ihr « Was » nur ganz unbestimmt (aliquid incommutabile) angeben läßt. Andrerseits aber gewährt sie dem Schauenden eine unmittelbare und *zweijelsfreie Gewißheit* über das Dasein des geschauten Gegenstandes. »²

Nach dieser Auffassung wäre es also für einen jeden Menschen möglich, Gott nicht bloß auf rational-diskursive Weise zu erkennen, sondern ihn, ohne besondern Gnadenbeistand, auf natürliche Weise auch unmittelbar zu schauen, ja für den modernen Menschen würde diese Art und Weise, Gottes Dasein zu erkennen, viel mehr Gewißheit bieten als die üblichen kausalen Gottesbeweise.

Es ist hier nicht der Ort, um all die Augustinustexte, die Hessen zur Begründung seiner Ansicht bringt, einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Es ist dies bereits von Geiger geschehen, der in seiner beachtenswerten Schrift: *Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart*³, alle in dieses Problem einschlägigen Veröffentlichungen Hessens würdigt. Obschon wir Geigers Ansichten in einigen untergeordneten Fragen nicht teilen, pflichten wir seinem abschließenden Urteil bei: « Wenn Augustinus vom Schauen Gottes redet, so ist Objekt dieser Intuition Deus-veritas-sapientia-lux-summa vita-summum bonum-caritas. Der Mensch findet als Ebenbild Gottes in sich als Wesenszüge seines Geistes Wahrheit, Weisheit, Güte. Durch die Einkehr in sein Inneres, durch Selbstschau wird dieses Gottesbild unmittelbar erkannt. Es bedarf eines Aufschwunges der Seele, der Geist muß nun über sich hinausgehen (transcendere); dann wird er gleichsam durch diese Wegweiser zum Göttlichen, zum Ewigen

¹ A. a. O. 79 ff.

² Freiburg, Herder 1926, 54 f.

³ A. a. O. 91.

hingelenkt und schaut in der ewigen Wahrheit und Weisheit Gott. Soweit und nicht mehr kann man von natürlicher Intuition reden. Eine natürliche Intuition, kraft deren wir Gott selbst unmittelbar erkennen können, hat Augustinus nicht gelehrt. Das ist der Sinn der verschiedenen Ausdrücke «Gott schauen». Wenn wir früher über die Natur der augustinischen Gotteserkenntnis uns in dem Sinne geäußert haben, daß nach der Ansicht des Kirchenvaters die Dinge der Außenwelt den Geist nur zur Rückkehr in sich selbst anzuregen haben, damit er die unwandelbare, über ihm stehende Wahrheit nicht *erschließe*, sondern *unmittelbar erfasse*¹, so wollten wir im wesentlichen dasselbe behaupten, was Geiger betont, der Mensch vermöge Gott selbst nicht unmittelbar zu erfassen oder zu erkennen, wohl aber dessen Abbild, die unveränderliche Wahrheit. Dieser Ansicht dürfte jeder unbefangene Leser, der Augustin nicht auf das Prokrustesbett moderner Intuitionssphilosophen, z. B. Schelers, spannen möchte, zustimmen.

Die Frage nun, wie Augustin von der Erkenntnis der unveränderlichen Wahrheit aus zur Erkenntnis Gottes selbst gelangt, ist viel schwieriger zu lösen als das Problem, ob Augustin eine natürliche intuitive Erkenntnis angenommen hat oder nicht. Wir haben die Ansicht vertreten, daß der Kirchenvater die unveränderliche Wahrheit, die zunächst nur ein Allgemeinbegriff, etwas Logisches ist und nicht aus der Außenwelt abstrahiert ist, hypostasiere, um zur realen Existenz Gottes zu gelangen, indem wir darauf hinwiesen, daß es auch der platonischen Philosophie, die Augustins Denken beeinflußt hatte, eigen gewesen sei, Ideen zu verdinglichen.² Hessen will nun allerdings in Anlehnung an Baeumker nicht anerkennen, daß es sich bei Augustin um eine einfache Hypostasierung eines Allgemeinbegriffes handle; er glaubt, es sei der Normgedanke, der den Intellekt zur Existenz Gottes hinüberführe. Diese Lösung befriedigt uns aber auch nicht; denn wenn, wie Baeumker betont, nicht von realen Dingen aus, sondern von dem nach Augustin im Menschengeist a priori vorhandenen Wahrheitsbegriff auf die Existenz Gottes geschlossen wird, gelangen wir nicht zum realen, sondern nur zum idealen Dasein Gottes. Daher entspricht uns die Auffassung besser, wonach der Kirchenvater die Wahrheit verdinglicht, und zwar aus dem Grunde, weil er, wie Geiger schreibt, die Überzeugung, daß Gott existiert, nie verloren hatte und

¹ Kälin, Erkenntnislehre des hl. Augustin, 72 f.

² A. a. O. 70 f.

er daher, wie von Hertling bemerkt, keinen besondern Gottesbeweis für das Dasein gebraucht hat; die unveränderliche, über seinem Geiste stehende Wahrheit war für ihn gleichsam Wegweiser zum Göttlichen und Ewigen hin. Wenn es wahr ist, wie Hessen selbst sagt, daß Augustin an manchen Orten eine Hypostasierung des Wahrheitsbegriffs vollzieht, warum soll es nicht auch hier angenommen werden dürfen, wo es sich darum handelt, von der unveränderlichen Wahrheit zur Existenz Gottes zu gelangen, zumal besonders folgende Stelle dafür spricht: *Nec jam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationalem mentem sit, Deum esse.*¹

Übrigens wie man sich auch zu Augustins Begründung der Existenz Gottes stellt, ob man annimmt, der Mensch gelange durch Hypostasierung der Wahrheit zu Gott, oder er erschließe das Dasein Gottes auf Grund der apriorischen Normen des Wahren, Guten und Schönen, oder er vermöge schon hienieden Gott intuitiv zu erkennen, immer sehen wir uns vor Aporien gestellt. Sicherlich behauptet Hessen, wie sich aus unsern Ausführungen ergibt, viel zu viel, wenn er schreibt, daß er mit aller wünschenswerten Deutlichkeit nachgewiesen habe, es gebe nach Augustin für den Menschen schon hienieden ein gewisses *unmittelbares Gottschauen*, das dem Schauenden eine *zweifelsfreie Gewißheit* über das Dasein Gottes gewähre.

Aber auch in der rational-diskursiven Gotteserkenntnis, die Hessen dem Bischof von Hippo zuschreibt, ist eine große Aporie gelegen. Denn was berechtigt, von den logischen, ethischen und ästhetischen Normen, die nicht aus der innern oder äußern Erfahrung geschöpft und daher nicht auf einer realen Grundlage begründet sind, auf einen realen «Substanzgrund» dieser Normen zu schließen?

Noch klarer tritt das Ungenügende eines solchen Gottesbeweises zutage, wenn dieser, wie es Hessen nachzuweisen sucht, mit der kultur- oder wertphilosophischen Begründung der Religion, wie sie die Badener Schule vertritt, sich decken soll. Es ist gleichgültig, ob man mit Windelband Gott als ein Postulat der «theoretischen» und nicht mit Kant als ein Postulat der «praktischen» Vernunft betrachtet; wir gelangen durch diesen Gottesbeweis, wie ihn der Begründer der Badener Schule vorschlägt, gleich wie bei Kant nicht über eine bloß subjektive, apriorische Begriffswelt hinaus zu einem realen, persönlichen Wesen; jener «übererfahrungsmäßige Lebenszusammenhang der Persönlich-

¹ *De ver. relig.*, c. 31, n. 57.

keiten », den Windelband mit dem Namen *Gottheit* bezeichnet, ist, wie die logischen, ethischen und ästhetischen Begriffe oder Normen, nicht in einer realen Innen- oder Außenwelt begründet, daher nicht etwas Objektiv-Reales, sondern nur etwas Subjektiv-Logisches.

Angesichts der von uns hervorgehobenen Schwierigkeiten, die in der augustinischen Gottesbegründung, besonders wie sie Hessen aufgefaßt wissen will, enthalten sind, müssen wir es entschieden verneinen, daß diese Art von Gottesbegründung für den modernen Menschen ein wertvoller Ersatz ist an Stelle der alten, wie wir sie bei St. Thomas von Aquin finden. Die so sicheren *quinq̄ viae* verlassen, auf denen der Aquinate den menschlichen Intellekt zu Gott hinaufführt, um dafür dem Gottesbedürfnis mittels eines modernen neukantianischen Surrogates entgegenzukommen, hieße den Quell lebendigen Wassers verlassen, und Brunnen graben, die durchlöchert sind und kein Wasser zu halten vermögen.¹

¹ Vgl. Jerem. 2, 13.

