

Noch einmal zur Frage der Gottesbeweise¹⁾.

Von Adolf Dyroff.

Ein gutes Zeugnis dafür, daß in unserer Zeit das Bedürfnis nach einem Gottesbeweise rege ist, liegt in der Schrift von Rudolf Köhler, *Logischer Gottesbeweis* vor, die 1937 erschienen ist. Köhler ist Doktor der evangelischen Theologie und so wird wie bei Emil Pfennigsdorf, dessen Schrift *Der kritische Gottesbeweis* im vorigen Jahrgang des „Philosophischen Jahrbuchs“ besprochen wurde, das theologische Wollen stark mitspielen. Aber auch Köhler verfährt nicht wie ein Theologe, sondern als Philosoph; die wenigen Worte aus der „Heiligen Schrift“, die er einstreut, sind, wie etwa bei Kant und bei dem Kantverehrer Stäudlin, nur als Hinweise auf Übereinstimmendes, nicht als Beweismittel gegeben. Das theologische Wollen ist auch bei Köhler nur der Motor, nicht die steuernde Hand bei dem ganzen Versuch gewesen, und wer sich nicht materialistische, rationalistische oder positivistische Scheuklappen an die Augen bindet, wird als Philosoph gerade in Fragen, die den tiefsten menschlichen Anliegen gelten, die Haltung der Theologen beachten, da der Theologe von Hause aus eben nicht nur Theologe, sondern auch „Seelsorger“ ist und demnach immer das Ohr am Boden des inneren Lebens der schlichten, unverbildeten Menschen haben muß. Es würde auch verfehlt sein, wollte ein Beurteiler des Buches der unleugbar starken Hinneigung des Verfassers zur Mystik, die sich in vielen Anführungen Meister Eckeharts, auch in der gelegentlichen Hindeutung auf ein Wort des Angelus Silesius verrät (Nikolaus von Kues freilich fehlt!), einen Einfluß auf die Beschaffenheit des Beweises zuschreiben. Der Beweis baut sich auf den Begriff des Bewußtseinsprozesses auf und der ist ein erst im 19. Jahrhundert zur Welt gekommenes Kind der Philosophie, die sich an den der Mystik fernen Begriff des Selbstbewußtseins anschloß, wie ihn Descartes gestaltet hatte. Außerdem sind Kant sowie die Kantausleger Bruno Bauch und Max Wundt die Wegleiter bei dem Vorgehen.

¹⁾ Ich widme diese Zeilen Michael Wittmann als Vorgruß zum 70. Geburtstag.

Nach vorsichtiger Vorbereitung wird der Beweis in einer fünf-fachen „Antithetik“ des Bewußtseinsprozesses angelegt, d. h. sowohl auf Analysis als auf Synthesis begründet. Darnach ist, analytisch gesehen, der Bewußtseinsprozeß chaotisch, sinnlos und wissenschaftlich nicht faßbar, wenn er auf die Wirklichkeit (im Sinne Kants) eingeschränkt wird. Denn dann erscheint der Prozeß 1) durch Zufall entstanden, 2) als etwas Unvollkommenes, 3) als etwas Gleichgültiges und so als etwas, was dem Leiden nicht entgehen kann, 4) als etwas Willkürliches, da Schuld und Strafe miteinander nicht im rechten Verhältnis stehen, und 5) als etwas Letztes, da ihn der Tod begrenzt. Hingegen sei er systematisch, sinnerfüllt, wissenschaftlich erfaßbar, nichts Zufälliges, nichts Unvollkommenes, nichts Gleichgültiges, nichts Willkürliches, nichts Letztes, wenn er durch die Idee des wirklichkeits-überlegenen Sinnes geordnet werde. Alles Systematische, wissenschaftlich Erfassbare wird nach Köhler wie nach Kant erst ermöglicht durch die Ideen der Einheit, der Unendlichkeit, der Sinnerfülltheit. Hinter der dem nordischen Menschen mit logischer und transzendentaler Notwendigkeit aufgedrungenen Idee des wirklichkeits-überlegenen Sinnes steht, wie hinter den Ideen der Einheit und Unendlichkeit das nur logisch, nicht transzendental deduzierbare Ideal der Wirklichkeitsüberlegenheit als vereinheitlichendes, an sich unerkennbares, aber überräumzeitliches, überkategoriales, übertranszendentales, mittels logischer Synthesis eben noch erfaßbares „Letztes“ (?), das gerade im Hinblick auf die Idee der Sinnmacht mit dem altehrwürdigen Namen Gott bezeichnet werden darf. Denn „die ewige Macht, die alles Seiende sinnhaft sein macht, das ist Gott im Vollsinn dieses höchsten Wortes der Menschheit“, betont Köhler mit Mandel (*Der deutsche Gottesglaube*).

Sucht man die Tragfähigkeit dieses Gedankenganges zu prüfen; der einem von tiefem sittlichem Ernst und Verantwortungsbewußtsein erfüllten, mit großer Denkkraft begabten, mit vielem Wissen ausgestatteten Manne verdankt wird, so muß man sich grundsätzlich fragen, ob sich bei „Zurücknahme Gottes vom transzendenten Nichtsein ins Subjekt“ — gemeint ist das Aufgeben aller mit dem Gedanken einer objektiven Welt arbeitenden Gottesbeweise und einer Denkweise, die „gleich der lernäischen Hydra von Fries, Schelling, Hegel bis Fechner, Schopenhauer, von Hartmann immer wieder neue Köpfe zeugt“ — ein stichhaltiger Gottesbeweis finden läßt. Teichmüller hatte sich nicht auf den Standpunkt des bloßen „Subjekts“ gestellt; denn sein „Ich“ ist nicht das Subjekt, das nur in Bezug auf das Objekt gedacht wird, sondern eine Substanz, und sein Gottes-

bewußtsein ist ein von Wirklichkeit erfülltes, im Grunde lebensvolles Etwas und nicht etwa ein bloßes Abstraktum, was das Bewußtsein Köhlers eigentlich ist. Köhler sieht nicht, daß mit der Einführung der Begriffe „Subjekt“ — „Objekt“, die doch abstrakte sind, die Gefahr des Abstraktionismus heraufbeschworen ist, die eben in der Überführung des Seins in begriffliche Erzeugnisse besteht. Schon indem man bei Subjekt nur an das Subjekt des Erkennens denkt, begeht man eine Abstraktion; denn es gibt auch ein Subjekt des Wollens. Und so entfernt man sich gleich von Anfang an vom kernhaften Sein und Leben. Zugleich verwirrt man Begriffe, wenn man das Subjekt des Denkens mit dem des Wollens gleichnimmt. Es ist zutreffend, wenn Köhler in Kants *Kritik der reinen Vernunft* „kryptometaphysische“ Elemente erblickt, aber gerade diese kryptometaphysischen Elemente bewahren Kants Philosophie vor dem vollen Bruch mit dem kernhaften Sein und vollen Leben. Köhler stellt zwar, transzendentalphilosophisch sprechend, fest, daß das Urphänomen der Wirklichkeit lediglich das einzelne menschliche Bewußtsein ist, aber er tut das nur, um es herabzusetzen und als stoffgebunden hinzustellen; nach der Subjektseite hin würde es erst durch das stehende und bleibende Ich der transzendentalen Apperzeption „ermöglicht“, nach der Objektseite hin habe es Raum, Zeit und die Kategorien als Grenzen seiner Wirklichkeit und innerhalb derselben lasse es nur vielleicht die ethisch bedeutungslose Richtung auf das Noumenon deduzieren. So erledigt sich für Köhler mit der Endgültigkeit des Wissens für das Subjekt fast das gesamte Denken der vergangenen Generationen, z. B. logisch jede überindividuelle, also „Allgemeingültigkeit“ und ethisch jeder subjektunabhängige, also objektive Wert (10). Ich will hier nicht auf den Einwand Benekes eingehen, der s. Z. Kant gegenüber betonte, der Satz, daß das Wissen für das Subjekt sei, sei eine Tautologie, die zu den von Kant und den Idealisten gezogenen Folgerungen nicht berechtige, vielmehr nur fragen, ob nicht, indem Köhler doch von dem wirklichen Bewußtseinsprozeß jedesmal seinen Ausgang nimmt, doch der Boden des Subjektes bereits verlassen und der Keim einer versteckten Metaphysik zurückbehalten ist. Nun bekennt Köhler freilich, daß auch er eine „Metaphysik der Metaphysik“ für erforderlich hält (12 u. ö.), und sein Denkantrieb wird in dem Worte von „dem erdrosselnden Zustand“ sichtbar, der mit der Lehre von der raumzeitlichen und kategoriengebundenen Struktur der Erkenntnis gegeben ist. Der logische Denker werde so, meint er, unwiderstehlich zur alogischen Lebensauffassung getrieben, wie sich an dem Gott nur postulierenden Kant erweise. Indes habe Kant selbst in

der transszendentalen Dialektik, deren Bedeutung Köhler mit Recht sehr hoch einschätzt, diejenigen Gewalten entwickelt, welche jene Struktur wieder zersprengen, nämlich die Ideen. Vor allem seien die Ideen der Einheit, Mannigfaltigkeit und Kontinuität von Wert, die als Prinzipien das Systematische der Erkenntnis, das Wesen aller Weisheit zustande bringen (11). Der durch die Ideen gefundene Zusammenhang sei tief in der menschlichen Vernunft verborgen. Wenn das Bedingte gegeben sei, sei auch die ganze Summe der Bedingungen, mithin das schlechthin Unbedingte, gegeben, wodurch jenes allein möglich war. Die Ideen seien nichts weiter als bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien, die den Faden für das Fortlaufen der Ideen abgeben. Die Vernunft werde in kontinuierlichem Fortgange der empirischen Synthesis notwendig auf die Ideen geführt. Der transszendentale Vernunftschluß sei kein anderer als der Schluß von der Totalität der Bedingungen zu einem gegebenen Unbedingten. Die Totalität der Bedingungen sei selbst unbedingt. Demnach sei die Idee alles, wenn sie sowohl als nichtwirklich wie als wirklich, als auch als nicht-wirklichkeitsüberlegen wie als wirklichkeitsüberlegen aufgefaßt werde. Der Fehler Kants liege nun darin, daß er in der Subjekt-Objekt-Spaltung die Sache nur nach der Seite des Subjektes und nach der Seite des Objektes hin untersucht habe, dort zum Gedanken der Seele als Bewußtseinsstruktur, hier zu dem der Welt als dem Ganzen der Bewußtseinsgrenzen gelangend (so darf ich wohl einen schwer verständlichen Satz auf S. 13 deuten); die Bewegung aber der Subjekt-Objekt-Spaltung, den Bewußtseinsprozeß habe er unbeachtet gelassen und sei statt dessen mit der Frage nach dem außer aller Spaltung liegenden Urgrund der Wirklichkeit — Gott — fehlgegangen. Hier liege der Angelpunkt für jede kritische Philosophie, wie nur Schelling richtig erkannt habe. Köhler fügt daher den Untersuchungen über die Vielheit oder Einheit der Bewußtseinsstruktur und über die Endlichkeit oder Unendlichkeit der Bewußtseinsgrenzen als dritten Teil des transszendentalen Idealismus die Untersuchung über die Sinnlosigkeit oder Sinnhaftigkeit des Bewußtseinsprozesses hinzu, der ununterbrochen in der Spaltung zwischen Subjekt und Objekt verlaufe. Den Bewußtseinsprozeß setzt er sofort mit dem Leben gleich (14—17). Und damit hat er m. E. den Standpunkt des „Wissens für das Subjekt“ doch verlassen. Denn schon der Begriff der „Bewegung“, um von dem des „Prozesses“ zu schweigen, weist über diesen Standpunkt hinaus. „Bewegung“ ist ein gefährliches Wort. Man weiß, wie wenig Erfolg Trendelenburg mit seinem Versuch hatte, durch einen neuen Begriff von Bewegung den Gegensatz von

Sein und Denken zu überbrücken; Bergson hat mit seinem „Mobilismus“ in einen Irrgarten verlockt und auch bei Brunners „Bewegung“ liegt eine Äquivokation vor. Nur geht Köhler nicht soweit wie die eben Genannten. Noch mehr weicht dieser von seinem Grundstandpunkt ab, wenn er den Begriff des Lebens für die Bewegung in der Subjekt-Objekt-Spaltung einsetzt. Leben ist sicher etwas Kraftvolleres als das. Man sieht das gleich am folgenden. Das Problem, um das es sich vorerst für Köhler handelt und das nach ihm jeden auf die Totalität seiner Lebenssituationen reflektierenden Menschen mit unentziehbarer Gewalt bedrängt, lautet: Hat dieses — mein ureigenstes — Leben einen Sinn, ist es mit einem vor, über oder hinter dem Leben liegenden Prozesse verbunden, ist es irgendwie etwas Verantwortliches, etwas Gewolltes oder ist es etwas Zufälliges, etwas Letztes, etwas im tiefsten Grunde Gleichgültiges? Eine vermittelnde Position gibt es da nicht. Der Mensch muß sich für eine der beiden möglichen Lösungen entscheiden: entweder eine deutliche Bejahung der Lebens-Sinnverknüpftheit, die zum heroischen Eingehen auf das Ethos verpflichtet, oder ihre deutliche Verneinung, die, in ehrlicher Überzeugung gegeben, ebensoviel gilt, werden verlangt (17). Hier mache ich nur auf die Worte: „dieses mein ureigenstes Leben“ aufmerksam. Darf man bei „dieses“ und „ureigenst“ die Realität des Individuums und bei „mein“ die der Person übersehen? Recht unbehaglich muß ferner dem Denken die Bedeutung sein, die Köhler dem Worte „Wirklichkeit“ beilegt. Wenn er uns auch von den Schmerzen frei läßt, in die uns Heinrich Rickerts Idealbegriff „Wirklichkeit“ versetzt, so ist doch zu fragen: Was ist nun eigentlich die metaphysische Wirklichkeit, die Köhler S. 21 von der empirischen (d. h. wohl der auf raumzeitlich geordnete Sinnesempfindungen anwendbaren Kategorie Wirklichkeit) unterscheidet?

Dem, was der Verfasser im besonderen über die Sinnlosigkeit des Lebens ausführt, wird ein Kenner des Menschenlebens wohl zumeist beipflichten, wenn ihm auch, wie z. B. mir, die Beziehung zwischen „Gleichgültigkeit“ und „Leiden“ nicht durchsichtig gemacht scheint. Was in der Antithetik und in den Folgerungen aus ihr gesagt ist, ist mehr als geistreich und geistvoll; es ist einfach aus dem vollen Leben gegriffen. Und man muß dem Verfasser für seine tiefgründigen Darlegungen dankbar sein. Nicht nur, daß seine logische Forderung innerer Synthesis (18) berechtigt ist und daß seine Mühe, Synthesis zu erlangen, sich lohnte — in der Tat erweist sich der Bewußtseinsprozeß, wie er wirklich vor sich geht, jedem unbehaglichen Beobachter seiner selbst als ein Durcheinander. Nein, auch

der Späheblick des Denkers ist anzuerkennen. Wir verstehen, um es in einen kurzen Satz zu pressen, unser Leben nur, wenn wir es im Ganzen auf Gott beziehen. Die tiefste Absicht Köhlers verrät sich in seinem Winke, es gehe um einen „Versuch, eine in Gott ruhende Begründung der Ethik zu geben“ (11); in der ersten Auflage war die Schrift betitelt: *Ethik als Logik*. Es ist demnach zu dem ungeheuer wichtigen Thema: „Religion und Moral“ Stellung genommen, das seit Hume immer mehr verwirrt worden ist. Und es ist ein anderer Standort gewonnen, als ihn Kant erreichte, dessen „als ob“ Köhler übrigens mit Recht ernster nimmt, als es vielfach geschieht.

Und damit ist zugleich einem naheliegenden Urteil der Boden entzogen. Man könnte sagen: Der gesamte Beweisgang Köhlers ist nichts als eine in Kantsche Fachausdrücke und in kantianisierte Theorie gekleidete Gestalt des schon längst gehörten Satzes, daß ohne Annahme eines höheren, ordnenden Wesens das ganze Leben sinnlos bleibt. Daran mag etwas Richtiges sein. Aber bisher ist kaum mit solcher Kraft und Entschiedenheit die Beschaffenheit solcher Sinnlosigkeit aufgewiesen worden, wie Köhler dies in seiner „empirischen Analysis und transzendentalen Synthesis“ der Bewußtseinsstruktur, der Bewußtseinsgrenzen und des Bewußtseinsprozesses tut. Hier gedeiht das Verfahren zu sachlich scharfer Kritik an seinem Helden Kant. So, wenn er zeigt, wie nach Kant die Bewußtseinsstruktur in der Wirklichkeit als Konglomerat vieler Kräfte wie Einbildung, Erinnerung, Unterscheidungskraft, Lust, Begierde erscheint (20 u. sonst); so, indem er mehrere höchst wichtige Gesichtspunkte, wie die Beachtung des Zufalls, des Todes, des Leidens u.s.w. (Köhler will da gar nicht vollständig sein, s. S. 27, 69 f.), aus dem Hintergrund, in den sie bei Kant infolge der diesem eigenen Weise des Abstrahierens geraten sind, hervorholt und auswertet. Daß er von seinem Begriff der „Ideen“ einen ergiebigeren Gebrauch macht als Kant von dem seinen, daß er seine Ideen besser in das Ganze seiner Seinsanschauung einordnet als Schopenhauer die seinen, ist auch ein Verdienst. Nur wäre es gut gewesen, Köhler hätte seinen Ideenbegriff noch genauer mit dem platonischen, dem plotinischen und dem scholastischen verglichen. Auch Köhler leidet, wie Teichmüller, unter der Vernachlässigung der riesigen Gedankenarbeit, die von Platons Tode an bis auf Kant an Platons Ideenbegriff gewendet wurde. Sonst hätte er nicht S. 21 geschrieben: „Die Ideen sind, wenn auch nicht wirklich (er meint im Sinne Kants), so deswegen doch nicht nichts, sondern sie sind wirklichkeitsüberlegen, wenn

auch nicht im Sinne der alten Metaphysik als zweites Sein neben dem wirklichen Sein“. Nur bei Platon und den strengen Platonikern liegt, um Windelbands Ausdruck zu gebrauchen, eine Zweiwelten-theorie vor. Nachdem Aristoteles, den Köhler überhaupt nicht zu achten scheint, seine bekannten Ausstellungen gerade an der platonischen Zweiwelten-theorie gemacht, sind allmählich mehr und mehr, und gerade von Augustinus „Ideen“ als das Wesen aller Realität im alten Sinne, auch der sinnlich-materiellen, und als richtunggebende Kräfte angenommen worden. Man vergleiche nur einmal Thomas' Theorie von dem innerlichen „Gemessensein“ der „res“ und des menschlichen Geistes durch die Ideen Gottes mit Köhlers Theorie, und man wird erkennen, daß Köhler sozusagen vom logischen Unten, worunter ich das gerade eben an die Empirie anbauende Logische verstehe, nach dem logischen Oben hinaufschauend Ähnliches erblickt wie die Scholastik vom logischen Oben nach dem logischen Unten herabschauend. Und wenn ihm das begegnet, obwohl er noch wie Kant die vor allem durch Spinoza begründete Verachtung der angeblich ganz ungeordneten sinnlichen Dinge mitmacht und also die aristotelisch-scholastische Theorie von der logischen Erschauung des „Wesens“ aus dem noch materiell verunreinigten Sinnenbild nicht mitmachen kann, so gelingt es ihm doch in Weiterbildung des Kantschen Ideenbegriffes wichtige Merkmale der scholastischen Ideen wie Einheitlichkeit und Unendlichkeit zu treffen und auf diese Weise den Rückweg zu jenen alten Ideen zu beschreiten. Indem Köhler von Hermann Schwarz, der nach Schopenhauers nicht sehr geglücktem Versuch wieder einmal zur Scholastik vorzudringen unternommen hat, das mystische Zeitwort „wesen“ übernimmt, hat er von selbst den Gedankenzusammenhang an einem Punkte gefunden. Die Ideen „sind“ nicht, sagt Köhler, sondern „wesen“, wie Schwarz gesagt hatte: „Die Gottheit ist nicht, sie west“. Und ist denn sein Meister Ekkehart ohne Thomas überhaupt denkbar? Der Versuch, eine „mystische“ und eine „scholastische“ Philosophie des Mittelalters voneinander zu trennen, ist doch gerade wegen Thomas' Haltung mißlungen. Bei dieser Gelegenheit sei mir gestattet, zwei Kleinigkeiten zu streifen. Köhler nennt unter Berufung auf Regensbogen den Stoiker Seneca „nordisch“ (71); aber all das, was er von Seneca, diesem Spanier, anführt, findet sich schon bei Zenon, dem Begründer der Schule, und Zenon ist, wie man neuerdings entschiedener annimmt, als ich seiner Zeit zu tun wagte, Vorderasiate, wie denn die ältesten griechischen Stoiker meist vom Orient kamen. Und Hölderlins Verhältnis zum Schicksal möchte ich nicht bloß

„rührend“ nennen; sein Preislied auf die Not bezeugt, wie bewußt, also stark, er den Lebenskampf auf sich nahm.

Was es mit Köhlers grundwesentlichem Satz: „Nur zwischen Sein und Nichtsein kann Gott gestellt werden“ (17) auf sich hat, ist schwer zu sagen. Er könnte als theologisch bedingt angesehen und als Kind des Satzes: „Gott hat die Welt aus dem Nichts erschaffen“ ausgegeben werden. Aber so wie Köhler ihn in seine Lehre von den Ideen, die als das Wesen der Wirklichkeit richtunggebende Kräfte besitzen müssen, falls sie kein Konglomerat mit Antinomien sein sollen (21, 24), einschließt, muß er im Grunde philosophischen Wurzeln entsprungen sein.

Dem Werte der Köhlerschen Gedankenleistung tut es keinen Eintrag, daß er von dem Worte „Sinn“ einen so wesentlichen Gebrauch macht. Dieses vorläufig unentbehrliche Wort ist ein unseliges Wort. Neben der psychologischen und der grammatischen Bedeutung hat es eine Reihe anderer Bedeutungen angenommen. Oft birgt sich hinter dem Worte einfach Teleologie. In des Breslauer Theologen Wilhelm Schmidt Buch *Vom Sinn des Lebens* meine ich verkappte Teleologie zu finden. Selbst die enge Verknüpfung mit dem Wertbegriff wird die Verbindung mit dem Ziel-(Zweck-)Begriff nicht überall zerschnitten haben. Und was soll denn „Sinndeutung“, „Sinnerfüllung“ besagen? Wenn, wie mich dünkt, Köhler der Windelband-Rickertschen Wertphilosophie nichts abgewinnen kann, schon wegen der Ablehnung der „Allgemeingültigkeit“, so hat er aber doch sicher den Wertgedanken nicht verworfen. Denn er vermag das Leben nicht gleichgültig zu finden.

Auch Köhlers Unternehmung eines Gottesbeweises darf nach allem auf Beachtung rechnen. Wenn Gott das ist, was man sich unter Gott denken muß, kann ein einziger Gottesbeweis nicht genügen. Eigentlich müßte es unzählbar viele Wege zu Gott geben.