

Das Problem der Gottesbeweise.

Von G. Kahl-Furthmann.

I.

Der Titel zu diesem Aufsatz wurde mit Vorbedacht und im vollen Bewußtsein dessen gewählt, daß er eigentlich einen Widerspruch in sich schließt; gehört es doch zum Wesen eines echten Beweises, daß er, wenn auch nicht unbedingt mathematische Gewißheit, so doch eine vernünftige Sicherheit hat, d. h. bindende Gründe enthält, deren Evidenz sich kein vernünftiges Denken entziehen kann. Darum kann ein Beweis an sich kein Problem sein. Es kann höchstens ein Problem sein, ob ein Gedankengang ein Beweis sei oder nicht. Wenn er es aber nicht ist, dann kann er nicht zu Recht den Titel eines Beweises tragen.

Das Thema dieses Aufsatzes betrifft nicht die philosophische Gotteserkenntnis im allgemeinen, sondern die philosophischen Gottesbeweise, die nur eine besondere Art der Gotteserkenntnis bedeuten. Die Tatsache, daß der Mensch mit Hilfe seiner natürlichen Erkenntnismittel um Gottes Dasein weiß oder wenigstens wissen kann, wird vorausgesetzt. Zur Frage steht hier nur die Berechtigung des Anspruches der Philosophen, mittels ihrer eigenen Methode des beweisenden Schließens Gottes Dasein zu erhellen.

Durch die Gottesbeweise soll die Existenz Gottes dargetan werden. Gerade die Existenz aber ist dasjenige Moment am Gegenstand, das in der Regel nicht philosophisch bewiesen, sondern wahrgenommen wird. Damit soll nicht gesagt sein, daß es einen Existentialbeweis prinzipiell nicht geben könne. Es soll nur die Besonderung der Aufgabe herausgestellt werden.

Die erste Voraussetzung für eine Auseinandersetzung über die Existenz eines Gegenstandes ist die exakte Bestimmung des Wesensgehaltes desselben, denn es gibt ungeheuer viele Gegen-

stände auf der Welt, und der Beweis der Existenz eines Gegenstandes erfordert, daß dieser vorher in seiner Besonderung erkannt sei. Und wenn auch das Gemeinte, wie es bei „Gott“ offensichtlich zutage liegt, für die Menschen nicht in seinem Wesensgehalt völlig durchschaubar ist, so muß es doch vor Inangriffnahme eines Existentialbeweises wenigstens in einigen Zügen so umrissen sein, daß es mit nichts anderem verwechselt werden kann.

Hier heben schon für eine vergleichende Betrachtung des Wertes der Gottesbeweise die ersten Schwierigkeiten an, denn das, was die Menschen mit Gott bezeichnen, ist etwas sehr Unterschiedliches, und ernsthafte Denken kommen zu sehr verschiedenen Wesensbestimmungen Gottes.

Dennoch liegt, wenn wir einen besonderen Kulturkreis der Menschen im Hinblick auf diese Fragen betrachten, eine gewisse Einengung der Bestimmungen Gottes auf einen festen Kreis durch die Einheitlichkeit der religiösen Vorstellungen vor, die z. B. fast alle Menschen des abendländischen, auf Grund von christlichen Vorstellungen entwickelten Kulturkreises Gott beizulegen pflegen, auch dann, wenn sie sich nicht mehr zum Christentum bekennen sollten. Es gibt zwar auch in diesem Kreis gelegentlich absoluten Widerspruch der Meinungen im Hinblick auf einzelne Beziehungen, aber die Grundvorstellungen von Gott sind bei diesen Menschen durch Tradition oder durch die sie verbindende natürliche Wesensverwandtschaft einander ähnlich.

Ohne hier über den Wert der Bestimmungen, die Gott zugeschrieben werden, im einzelnen Näheres auszumachen, seien sie als Voraussetzungen für das hier zu behandelnde Problem der Gottesbeweise kurz gestreift.

Gott ist der letzte, uns weithin verschlossene Urgrund aller Dinge; aber das Beste und Höchste, was der Menscheng Geist sich vorzustellen und zu erfassen vermag, liegt auf dem Wege zu dem, was wir mit dem Namen Gott bezeichnen, und insofern sind sich alle forschenden und über das Wesen Gottes sinnenden Menschen des abendländischen Kulturkreises einig, als sie Gott in derselben Richtung suchen, mögen sie ihm nun Güte, Vernunft, Vollkommenheit oder Einheit beilegen oder ihn als reinen Akt oder absolute Wahrheit, als Form und Gesetz oder als Leben und Persönlichkeit bestimmen, oder ihm alle Eigenschaften absprechen. Ob Gott etwas zugesprochen oder abge-

sprochen wird, es geschieht in dem Bestreben, seiner Vollkommenheit gerecht zu werden.

Daneben aber wird auch versucht, Einschränkungen und Grenzsetzungen der Bestimmungen Gottes zu geben. Nicht daß etwa Menschen aufgestanden wären, die, von einem anderen Geiste als die bisher behandelten Forscher getragen, Gott zu etwas Niederen stempeln wollten! Es handelt sich vielmehr um Menschen, die in gleicher oder ähnlicher Geisteshaltung, wie diese sie zeigten, und oft unter Aufnahme ihrer Bestimmungen zu solchen Einschränkungen kamen, ja es handelt sich nicht nur um verwandte, sondern teils sogar um dieselben Forscher. Es sind vor allen Dingen zwei Werte, das Gute und das Wahre, die immer wieder als Norm vor den Gottesbegriff gestellt werden.

Wenn auch im Rahmen dieses Aufsatzes darauf verzichtet werden soll, den Wert der Gott zugeschriebenen Bestimmungen im einzelnen zu erörtern, so sei doch eine Ausnahme gemacht, weil durch einige Bestimmungen Gott in besonderer Weise charakterisiert wird.

Es seien nur einige Beispiele gegeben: Nach Malebranche kann Gott zwar die Geister und die Körper vereinigen, aber er kann nicht die Geister den Körpern unterwerfen¹⁾. Nach Thomas kann Gott nicht Körper sein²⁾. Er kann auch nicht gegen das Kontradiktionsprinzip verstoßen³⁾. Zum Beleg der Trinitätslehre hört man, daß der sich irrt, der Gott die Macht zutraut, daß er sich selbst erzeugt habe, „denn es ist schlechterdings keine Sache, die sich selbst erzeugt“⁴⁾.

Gott kann nicht bestimmen, daß $2 \text{ mal } 2 = 5$ ist. Gott hat das Ideal, das er in seinen Gedanken anschaut, nicht verwirklichen können. Die Unsicherheit, die der Kreatur anhängt, hat es ihm nicht erlaubt⁵⁾.

Ausführlich wird so festgelegt, was Gott kann und was er nicht kann. Dabei scheint man den Widersinn, der oft schon in der Formulierung des Gedankens liegt, nicht zu sehen. So schreibt De Wulf über die Lehre Gottfrieds von Fontaine⁶⁾: „Die

¹⁾ *Entretiens sur la Métaphysique*, 1688. IV XVIII, vgl. Maumus, a. a. O., p. 198/199.

²⁾ *S. c. gent.* II, c. 25, Qualiter Deus, omnipotens, dicatur quaedam non posse.

³⁾ Thomas v. A., *Quaest. quodl.* 12, art. 2.

⁴⁾ Vgl. *Abälards Leidensgeschichte*, deutsch v. Carriere, 2. Aufl., 1855.

⁵⁾ Maumus, *S. Thomas D'Aquin et la philosophie cartésienne*, Paris 1890, p. 126.

Allmacht Gottes kann das, was nicht widerspruchsvoll ist, verwirklichen.“ Enthält aber nicht dieser Satz zur Rettung des Widerspruchsprinzips selbst einen Widerspruch in sich, da Allmacht keine Einschränkung duldet, wenn man diesem Begriff nicht bereits die einschränkende Bestimmung zugrunde legt, daß es sich hier um die Macht handele, alles zu tun, was in sich möglich ist, die also der Allmacht ihre Schranke an dem so sehr problematischen Begriff der Möglichkeit setzt, sondern Allmacht in der ursprünglichen Bedeutung dieses Begriffes faßt?

Es seien noch zwei Denker der Jetztzeit genannt: Gründer ist der Überzeugung, daß Gott als absolut heiliges und gutes Wesen sich nach den ewigen Ideen oder Wesenheiten in seinem Willen richten müsse, wie er sie auch erkenne, da sein Denken nicht anders als wahr sein könne⁷⁾. Rudolf Otto spricht von der „widerwärtigen Lehre“, . . . „daß das Gute gut sei, weil Gott es wolle, nicht daß Gott das Gute wolle, weil es gut sei“⁸⁾. Otto gibt die weitere Erklärung: „es war Mangel an Psychologie und Vergreifen im Ausdrucksmittel, nicht Mißachtung gegen die Absolutheit des Ethos, die zu diesen Karikaturen leitete“.

Können wir aber nicht mit demselben Recht wie er sagen, daß es Mangel an Psychologie und Vergreifen im Ausdrucksmittel, nicht aber Mißachtung der Allmacht Gottes sein werde, was Otto zu seinen Äußerungen führte?

Gewiß haben sich gegen die Begrenzung der göttlichen Allmacht auch Gegenstimmen erhoben. Johann von Jandun schreibt der göttlichen Allmacht keine Grenzen zu, auch nicht die des Unmöglichen⁹⁾. Heinrich von Gent wendet sich gegen Thomas und spricht von der Möglichkeit, daß es Gott gefiele, die Naturgesetze umzustoßen¹⁰⁾. Vor allen Dingen aber hat Petrus Damiani in seiner Schrift *Über die göttliche Allmacht* radikal die Ansicht vertreten, daß das Gesetz des Widerspruchs nicht für Gott gelte und Gott bewirken könne, daß Geschehenes ungeschehen sei¹¹⁾.

Aber diese Denker stehen an Zahl und Einflußkraft gegen ihre Gegner zurück. Selbst der bedeutendste unter ihnen, Des-

⁹⁾ Vgl. De Wulf, *Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*, deutsch, Tübingen 1913, p. 320 f. — ⁷⁾ Vgl. die Darstellung bei Geyser *Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart*, 1923, p. 230 f. — ⁸⁾ *Das Heilige*, Breslau 1917, p. 107. — ⁹⁾ *De anima*, f. 66, c. 1. — ¹⁰⁾ Vgl. De Wulf, a. a. O., p. 325. — ¹¹⁾ *De divina omnipotentia* (M., P. L. CXLV 595 – 622).

cartes, der die ewigen Wahrheiten als von Gottes Willen abhängig betrachtet¹²⁾ und damit einen nicht geringen Widerspruch hervorgerufen hat¹³⁾, kennt, wie sich weiterhin zeigt, dennoch Einschränkungen Gottes, denn es ist, seiner Meinung nach, unmöglich, daß Gott seine eigene Macht vermindere¹⁴⁾.

Es ist gewiß eine erstaunliche Tatsache, daß wir Menschen, die wir, wenn wir ernsthaft forschen und das Wesen der Welt und dessen, was hinter ihr steht, zu erfassen versuchen, immer mehr zur Bestätigung des sokratischen Wortes kommen, daß wir wissen, daß wir nichts wissen, dennoch immer wieder geneigt sind, auf unsere Vernunft und ihre Gesetze als auf eine letzte und höchste Instanz zu vertrauen. So nur ist es erklärlich, daß so viele ernsthafte Forscher bei der Bestimmung des Letzten und Höchsten alles Seins nicht den Mut finden, dieses über alles uns Bekannte und von uns Umreißbare überhaupt hinauszusetzen.

Gott als Unendliches steht, wenn der Mensch auch um sein Dasein weiß, wahrscheinlich prinzipiell jenseits des den Menschen rational Begreiflichen und so wird es sich immer wiederholen, daß bei einem Versuch, ihn mit philosophischen Mitteln zu erforschen, die Menschen an die Grenzen ihrer Vernunft gelangen und gezwungen sind, entweder gegen die Gesetze ihres Denkens zu verstoßen, um das Höchste, Unausdenkliche zu bezeichnen, oder, was weit schlimmer erscheint, vorzeitig auf dem Wege zum Höchsten halt zu machen.

Wahrscheinlich ist es ja so, daß in Gott wirklich alles ganz anders ist, als wir vermeinen, daß alle unsere Begriffe an ihm vorübergehen und die aufgeworfenen Fragestellungen Gott viel zu sehr in Nahstellung zu unserem irdischen Denken und Tun versetzen. Wie die Ewigkeit jenseits von aller Zeit, so steht wohl auch Gottes Wesen jenseits von Ja und Nein und allem, was durch diese Begriffe bedingt ist.

Die Ansicht aber, daß Gott jenseits und über den allgemeinen Prinzipien stehe und nicht von ihnen abhängе, sondern vielmehr umgekehrt diese von ihm, möchte ich noch durch einen weiteren Gedankengang glaubhafter machen. Thomas von Aquin hat gelegentlich — um zu zeigen, daß es keine apriorischen Beweise von der Existenz Gottes gäbe und daß Gott keine durch sich selbst erkennbare Wahrheit sei wie die ersten Prinzipien, darauf hingewiesen, daß man die Prinzipien nur mit den Lippen,

¹²⁾ *Meditationes de prima philosophia*, 1642, 3. Med. — ¹³⁾ Leibniz, *Theodicée*, 1710, 11. Teil, § 185, 186. — ¹⁴⁾ *Principia philosophiae*, 1644, II, 20.

die Existenz Gottes aber auch mit dem Herzen leugnen könne¹⁵). Nun ist es aber doch gewiß, daß wir das uns näher Stehende leichter und schneller erkennen als das Entferntere, und so wäre denn die natürliche Rangordnung eingehalten, wenn Gott die Prinzipien geschaffen hätte, die als etwas Abgeleitetes uns näher stehen und durchschaubarer sind als Gott.

Wenn hier in engem Rahmen das Problem der Gottesbeweise in Angriff genommen wird, dann möge wenigstens eine Bestimmung, die „Gott kann nicht“ lautet, von Gott ferngehalten werden, denn sie bedeutet nicht mehr und nicht weniger als hölzernes Eisen.

Wenn wir, unserer Natur entsprechend, das philosophische Forschen nach Gott nicht aufgeben können, so sollten wir, wie verzweifelt unser Geist auch ringen mag, um Gott zu bestimmen, und wieviele Irrwege wir auch dabei beschreiten mögen, doch den einen Irrweg unter allen Umständen vermeiden, irgend etwas von uns Begreifbares, Bestimmbares oder auch nur Andeutbares größer und höher als Gott anzusetzen.

Das schlechthin Größte ist Gott. Es gibt daher keine Grenze dessen, was man Gott zuschreiben kann, abgesehen davon, daß vielleicht überhaupt alles Zuschreiben im philosophischen Sinne hier verfehlt ist, da Gott in einer anderen Sphäre west als in der der Zuschreibungen. Da aber wir Menschen uns Gott nicht anders begrifflich nähern können, als indem wir ihm das Höchste zuschreiben, was wir uns vorzustellen vermögen, so kann es — wenn überhaupt begrifflich verfahren wird — hier in Bezug nach oben keine Grenze geben.

II.

Der jetzt folgende Überblick über die Gottesbeweise soll ihre Fülle beleuchten und zugleich vor Augen stellen, wie wenig Überzeugungskraft im allgemeinen die Beweise des einen für den anderen Denker zu haben pflegen.

Die Beweisversuche des frühen Altertums setzen teils einen zu niederen Gottesbegriff voraus, um hier beigezogen werden zu können¹⁶). Einen regelrechten Beweis, daß es nur einen Gott geben könne, finden wir schon bei Xenophanes¹⁷).

¹⁵) Thomas, in I. *Dist.*, dist. III, qu. 1, art. 2. — ¹⁶) Vgl. z. B., wie Anaximenes die Götter aus Luft gemacht sein läßt, so daß die Luft als ein übergeordnetes Prinzip angesehen werden muß. — ¹⁷) De Xen., de Zen. et de Georg. 3 u. 4.

Aristoteles¹⁸⁾ beweist Gottes Dasein einmal im Hinblick auf die Notwendigkeit, daß alle Bewegung von einem unbewegten Bewegter ihren Ausgang genommen haben müsse, und mit einem teleologischen Argument unter Bezug auf die Ordnung und Harmonie des Kosmos, ein Gesichtspunkt, den die Stoa aufnimmt, die von der Vollkommenheit der Welt auf das Dasein eines denkenden Geistes schließt, während sie gleichzeitig die Übereinstimmung aller Menschen in dieser Hinsicht als einen Beweisgrund aufführt, ein Grund, der bis zu Lamennais¹⁹⁾ immer wieder aufgetaucht ist, obgleich er schon durch die Kritik der Skepsis angegriffen wurde, die durch diese Kritik zeigte, daß wenigstens im Hinblick auf die Überzeugungskraft dieses Argumentes nicht alle Menschen zusammenstimmen.

Nachdem schon Augustinus einen ideologischen Gottesbeweis aus dem ewigen Bestande der Wahrheiten, die von einem ewigen Geist gedacht werden müssen²⁰⁾, gegeben und Ansätze zu einem kosmologischen Gottesbeweis gefunden hat²¹⁾, und Proclus von der Vielheit auf die Einheit Gottes schloß, beginnt im Mittelalter die Hochflut der Gottesbeweise einzusetzen. Hier können auf beschränktem Raum nur einige Erinnerungen gegeben werden.

Endres findet den ersten schüchternen Versuch eines Gottesbeweises im Mittelalter bei Candidus²²⁾. Einen Ansatz zu einem philosophischen Gottesbeweis sieht Endres weiterhin im 11. Jahrhundert bei Ohloh von St. Emmeran in Regensburg²³⁾. Im Verlaufe der Zeit wird dann das Problem voll gesehen und eine Fülle von Beweisen von den mittelalterlichen Philosophen erarbeitet.

Am bedeutsamsten sind wohl die Ausführungen Anselms von Canterbury, der in seiner Schrift *Monologium* drei Gottesbeweise durchführt, indem er von dem Guten in der Welt auf das höchste Gut, vom Seienden in der Welt auf das im höchsten Grade Seiende und von der Stufenfolge der Wesen auf das einzige Wesen von überragender Natur schließt.

Während diese von der Erfahrung ausgehenden Beweise von den mittelalterlichen Philosophen weitere Ausgestaltung und

¹⁸⁾ *Met.* III, 6 u. 7. — ¹⁹⁾ Vgl. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, p. 333. — ²⁰⁾ Vgl. Geysler, *Erkenntnistheorie*, Münster i. W. 1922, p. 47. — ²¹⁾ Vgl. Geysler, *Augustin . . .* p. 44 unter Bezug auf Augustins „Confessiones“. — ²²⁾ *Fredegisius und Candidus*, Phil. Jahrb., Fulda 1906, p. 449. — ²³⁾ *Die Dialektiker und ihre Gegner*, ebenda, p. 29.

Ergänzung erhalten haben, hat der von Anselm in seiner Schrift *Proslogium*²⁴⁾ durchgeführte ontologische Beweis rein aus der Idee des denkbar größten Wesens, die in der Vernunft existiert, neben Anerkennung lebhaftesten Widerspruch erfahren. Während nämlich Anselm annimmt, daß, da das, was in der Wirklichkeit und in der Vernunft existiert, größer sei als das, was nur in der Vernunft existiert, der Schluß auf die Existenz Gottes in der Wirklichkeit zulässig sei, wurde dieses Verfahren sogleich von dem Mönch von Marmoutiers Gaunilon²⁵⁾ angegriffen, der glaubte, mit denselben geistigen Mitteln, mit denen Anselm die Existenz Gottes zu beweisen vermeinte, auch die Existenz einer vollkommensten Insel aus dem Begriff dieser Insel belegen zu können.

Wir können hier die Stufen des ontologischen Beweises nicht in allen Einzelheiten untersuchen, auch nicht auf Anselms Erwiderung²⁶⁾ und die Ergänzung eingehen, die Duns Scotus durch die Hinzufügung des Begriffes „ohne Widerspruch“ dem ontologischen Gottesbeweis gegeben hat²⁷⁾. Duns Scotus' weitere Beweise aus der Stufenfolge der Vollkommenheit, der Kausalität und der Finalität der Welt treten auch bei anderen mittelalterlichen Denkern auf²⁸⁾.

Thomas von Aquin, der wie auch Hugo von St. Victor, alle apriorischen Beweisversuche ablehnt und sich in verschiedenen Zusammenhängen mit den Gottesbeweisen beschäftigt²⁹⁾, bringt fünf Gottesbeweise, die auf den unbewegten Bewegten, die letzte Wirkursache, das letzte notwendige Sein, von dem das Zufällige abhängt, das höchste vollkommene Wesen in der Stufenfolge der Vollkommenheiten und auf den einsichtigen Lenker der zweckmäßigen Naturvorgänge zielen³⁰⁾; Beweise, in denen Suarez mit Thomas übereinstimmt³¹⁾.

Daneben werden im Mittelalter noch eine ganze Reihe Beweise entwickelt, von denen wir nur auf einige aufmerksam machen, so auf das Argument auf Grund des Wechsels der Dinge, das bei Augustinus auftaucht und sich bei Petrus Lombardus und den Victorianern wiederfindet³²⁾, auf den sich auf

²⁴⁾ Kap. 3f. — ²⁵⁾ *Pro insipiente*. — ²⁶⁾ *Liber apologeticus contra Gaunilonem*. — ²⁷⁾ *Op. Oxon.* I, d. 2, qu. 2. *In sent.* I, d. 2, qu. 2. —

²⁸⁾ Vgl. De Wulf, a. a. O., p. 332. — ²⁹⁾ Vgl. *De ente et essentia* cap. 5 u. 6; *S. c. genf.* I, c. 12 u. 13. — ³⁰⁾ *S. theol.* I, qu. 2, art. 3 c. — ³¹⁾ Vgl. Martin Grabmann, *Die Disputationes metaphysicae des Franz Suarez in ihrer methodischen Eigenart und Fortentwicklung*, Innsbruck 1917, p. 35 f. —

³²⁾ Vgl. De Wulf, a. a. O., p. 106.

die innere Erfahrung gründenden Gedankengang von Hugo v. St. Victor, daß das Ich, das sich nicht immer gekannt hat, einen Beginn habe und es ein Wesen geben müsse, dem alle Dinge ihre Existenz verdanken³³), auf den von Hildebert von Tours im Hinblick auf Augustinus durchgeführten verwandten Schluß von der menschlichen Vernunft auf ihren Urheber³⁴), auf den ebenfalls im Anschluß an Augustins Gedankengänge erbrachten Erweis Gottes als ewige Wahrheit durch Alexander Halensis³⁵) und auf Bonaventuras dreifachen Weg zum unbezweifelbaren Wahren³⁶).

Und doch, nachdem so bedeutsame Geister dieses Zeitalters sich in dem Bemühen begegnet waren, die Existenz Gottes mit philosophischen Mitteln zu erweisen, erhob ein nicht minder beachtlicher Denker seine Stimme, William von Occam, der — von Mißtrauen gegen die menschliche Vernunft geleitet — der auch von anderen Denkern geteilten Überzeugung Ausdruck gab, daß das Dasein Gottes unbeweisbar und nur ein Gegenstand der Offenbarung sei³⁷).

Die neuere und die neueste Zeit haben allerdings neben der Wiederholung alter Argumente manchen neuen Gedankengang im Hinblick auf die Gottesbeweise aufzuführen, aber dennoch zeigt sich wieder dasselbe Bild wie im Mittelalter: Ansichten stehen gegen Ansichten und von einem wahren, alle vernünftigen oder doch wenigstens alle philosophisch geschulten Menschen überzeugenden Gottesbeweis kann nicht die Rede sein.

Campanellas psychologischer Gottesbeweis, daß die Idee eines die Welt überragenden Wesens nicht von mir, sondern nur von jenem Wesen in mir erzeugt sein kann, lebt neben anderen Beweisen bei Descartes wieder auf. Descartes ist der Überzeugung, „daß dadurch allein, daß ich existiere und daß eine Idee eines vollkommensten Wesens, d. i. Gottes, in mir ist, einleuchtend ist, daß Gott auch existiert“³⁸). Wichtiger noch ist Descartes' Belebung des ontologischen Gottesbeweises³⁹).

Baeumker hat bereits darauf verwiesen, daß die von Duns Scotus eingeführte Modifikation des Anselmschen ontologischen Beweises in eigenartiger Weise an den Zusatz erinnert, den später Leibniz dem apriorischen Gottesbeweis gegeben hat, indem

³³) Ebenda p. 170. — ³⁴) *Tractatus theologicus*, Opp. fol. 1009—1102. —

³⁵) *S. Theol.* I, qu. 3, m. 1. — ³⁶) *De mysterio Trinitatis*, Op. V, 45. — ³⁷) Vgl. De Wulf, a. a. O., p. 376. — ³⁸) *Med.* III. — ³⁹) *Med.* V.

er den Begriff der Möglichkeit des vollkommensten Wesens dem Beweis hinzufügte⁴⁰⁾.

So lebt der ontologische Beweis weiter, nicht aber ohne auch jetzt wieder schärfste Kritik zu finden, die besonders nachdrücklich von Kant geäußert wurde, der sich bereits 1755 mit ihm auseinandersetzte⁴¹⁾ und auch in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ zu ihm Stellung nahm⁴²⁾. Dagegen lebte der ontologische Beweis in neuer Form bei Schelling und Hegel wieder auf⁴³⁾. Wir können hier nicht alle Stufen des diesbezüglichen Denkprozesses verfolgen. Wir wollen nur betont herausstellen, wie bei der Behandlung unseres Problemkreises immer wieder die Denker gegeneinander standen.

Neben den alten in der Neuzeit wieder aufgelebten Gottesbeweisen stehen neue. Bei den Engländern spielen Raum und Zeit als Beweisgründe eine gewisse Rolle, bei Diderot die Physik, bei Pascal die Sündhaftigkeit der Menschen. Und selbst prinzipielle Empiristen, wie Locke, übersteigen die Schranken des sinnlich Gegebenen und führen einen theoretischen Gottesbeweis⁴⁴⁾.

Langbehn, obgleich — wie Momme Nissen schreibt, „dem Wort ‚Gottesbeweis‘ etwas abhold, weil er ein gefühlloses Errechnen Gottes nicht wollte“⁴⁵⁾, brachte einen „gleichsam künstlerischen Gottesbeweis“ im Hinblick auf Gottes schöpferische Urkunst. — Das Problem des statistischen Naturgesetzes und die Tatsache, daß eine größere Gleichförmigkeit der Teilmassen vorhanden ist, als auf Grund der Wahrscheinlichkeitsrechnung angenommen werden kann, führt zur Frage nach dem Eingreifen Gottes und zum entropologischen Gottesbeweis⁴⁶⁾.

⁴⁰⁾ Vgl. Baeumker, Clemens, *Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des 13. Jahrhunderts*. Münster 1908, p. 300 und Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Gerh. 1890, IV, c. lc. vgl. auch Leibnizens Unterscheidung zwischen Real- und Nominaldefinition im Hinblick auf den ontol. Gottesbeweis *Betrachtung über die Erkenntnis, die Wahrheit und die Ideen*. 1684.

⁴¹⁾ *Neue Beleuchtung der ersten Prinzipien der metaphysischen Erkenntnis*. 6. Satz. — ⁴²⁾ 9. Aufl. 628. Vgl. auch die Darstellung der Anwendungen Kants bei Hegel *Wissenschaft der Logik*. 1812 (Meiner) I, p. 71, und bei Geyser, *Augustin*... p. 17. — ⁴³⁾ Baeumker, a. a. O., p. 304. —

⁴⁴⁾ Vgl. Riehl, *Der philosophische Kritizismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft*, p. 23. — ⁴⁵⁾ *Der Rembrandtdeutsche*, Ausgabe von Momme Nissen, Freiburg i. Br. 1937, p. 212. — ⁴⁶⁾ Vgl. Gatterer, *Das Problem des statistischen Naturgesetzes*, Innsbruck 1924, und I. Schnippenkötter, *Der entropologische Gottesbeweis*, Bonn 1926.

Lotze führt einen Gottesbeweis aus dem Wertbewußtsein⁴⁷⁾. Für Schells Gottesbeweis genügt als Ausgangspunkt ein einziges Werden⁴⁸⁾. Dingler nennt seine Darlegung des reinen Willens als das Absolute, „den einzig möglichen und auch einzig wirklich exakten Gottesbeweis“⁴⁹⁾, und auch der sogenannte pragmatische Gottesbeweis, der sich auf den consensus boni et veri stützt, taucht u. a. bei Fechner wieder auf⁵⁰⁾.

Welch eine Fülle der Beweise! Und doch, je größer ihre Zahl geworden ist, ihre Beweiskraft ist durch ihre Summierung nicht stärker geworden, denn auch die Zweifler an der Möglichkeit eines philosophischen Gottesbeweises fehlen nicht, obgleich sie, wie wohl zu beachten ist, in der Regel nicht an der Existenz Gottes zweifeln.

Neben der Lehre von der Unerkennbarkeit der göttlichen Substanz, wie sie Giordano Bruno vertreten hat⁵¹⁾, steht die Überzeugung des Nicolaus von Cues, daß wir die Wahrheit, die Gott ist, allein durch die göttliche Gnade schauen⁵²⁾. Auch Malebranche wandte sich gegen alle rationalen Beweise und sprach von einer direkten Schau Gottes⁵³⁾, und ließ, um eine Formulierung Schellers zu gebrauchen, wie Thomassinus, die Neuplatoniker und die griechischen Väter einen „emotionalen Kontakt mit Gott in der Gottesliebe“ „allen Beweisen seines Daseins als letzte Stoffquelle“ vorhergehen⁵⁴⁾.

Hessen betont, daß das Unwandelbare und Ewige in der Unwandelbarkeit und Ewigkeit der Grundprinzipien der Logik, Moral und Aesthetik selbst unmittelbar angeschaut werde⁵⁵⁾ und Scheler, der meint: „Die Reue allein könnte uns auf Gottes Dasein aufmerksam machen“⁵⁶⁾, lehnt alle Kausalschlüsse auf Gott aus vorreligiösen Tatbeständen einer profanen Weltbetrachtung und Welterkenntnis ab.

Wenn sich auch bei Scheler Wendungen finden, die als der Versuch eines Gottesbeweises gedeutet werden könnten, wie seine Ausführungen, daß vor der Empfindung Realität und vor aller

⁴⁷⁾ *Mikrokosmos, Ideen zur Naturgeschichte und Geschichte der Menschheit*, 5. Auflage. Leipzig 1896, III. 557. — ⁴⁸⁾ *Gott und Geist*, 2. Bd. Paderborn 1896, p. 145/183. — ⁴⁹⁾ *Metaphysik als Wissenschaft vom Letzten* München 1929, p. 178, vgl. auch *Der Zusammenbruch der Wissenschaft*, München 1926, p. 395 ff. — ⁵⁰⁾ *Zend Avesta* II, 90. — ⁵¹⁾ *Della causa principio et uno*, 1584, 2. Dial. — ⁵²⁾ Vgl. De Wulf, a. a. O., p. 406. — ⁵³⁾ *De la Recherche de la Vérité*, Paris 1675, 3. Buch, 2. Teil, Kap. VII. — ⁵⁴⁾ *Vom Ewigen*, p. 93. — ⁵⁵⁾ Vgl. die Darstellung bei Przywara, Erich, *Religionsbegründung*, Freiburg 1923, p. 232. — ⁵⁶⁾ *Vom Ewigen*, p. 51.

Sphärenrealität Gottes Realität sein müsse⁵⁷⁾, so spricht Scheler doch eine klare und eindeutige Sprache, wenn er sagt: „Gottes Wesen und Dasein ist eines Aufweises und Nachweises, nicht aber im strengen Sinne eines Beweises aus Wahrheiten fähig, die nur Wahrheiten über die Welt sind“⁵⁸⁾.

Sawicki betont in seiner Untersuchung über das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis und die Gottesbeweise, daß diese nicht mathematische Gewißheit haben können⁵⁹⁾. Man erinnere sich auch an Kants Bestreben, das Wissen, das er im rationalistischen Sinne auffaßte, einzuschränken, um dem Glauben Platz zu machen, und an seine Kritik der Gottesbeweise!

Neben den soeben angegebenen Einschränkungen stehen radikale Ablehnungen jedes Beweisversuches. So meint Friedrich Heinrich Jakobi, Gott beweisen heiße, den Grund desselben angeben, und das heiße, das unbedingte Wesen bedingt machen, ein Gedankengang, der bei näherer Betrachtung seine Überzeugungskraft verliert, da hier offensichtlich die Erkenntnis- und die Seinsordnung nicht streng unterschieden werden und die Annahme, daß der demonstrierende Verstand immer nur vom Bedingten zum Bedingten und nicht zum Unbedingten gelangen könne, nicht durchaus Anerkennung erzwingt; könnte es doch prinzipiell möglich sein, daß das unbedingt Seiende die Bedingung für das von ihm abhängige Sein ist und dennoch vom abhängigen Sein her erkannt wird, ohne dadurch seine Unbedingtheit zu verlieren.

In neuester Zeit steigert sich die Ablehnung der Gottesbeweise bis zu krassesten Formulierungen. So schreibt H. Güntert, der bestrebt ist, „den Hochmut des menschlichen Geistes zu erkennen und sich seiner Leistungsgrenzen stets bewußt zu bleiben“: „Es ist eine der wahnwitzigsten Verblendungen und Freveltaten der Rationalisten, wenn sie Gott und sein Dasein ‚beweisen‘ wollten“⁶⁰⁾.

So haben wir die ganze Stufenfolge der Anschauungen über die Gottesbeweise durchwandert von der bedingungslosen Überzeugung der Wahrheit der jeweils durchgeführten Gedankengänge bis zu ihrer restlosen Ablehnung.

⁵⁷⁾ *Erkenntnis und Arbeit* in *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig 1926, p. 475. — ⁵⁸⁾ *Vom Ewigen . . .*, p. 546. — ⁵⁹⁾ *Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis und die Gottesbeweise*, Phil. Jahrb., Fulda 1931. — ⁶⁰⁾ *Altgermanischer Glaube nach Wesen und Anlage*, Heidelberg 1937, p. 107 und p. 89.

Die Gottesfragen sind in erster Linie eine Angelegenheit der Religion und des Glaubens. Wenn sich die Philosophie anschickt, sie auch ihrerseits mit den ihr eigentümlichen Mitteln zu erörtern, so sollte sie sich davor bewahren, etwas von der Überzeugungsstärke, die der forschende Denker auf religiösem Gebiet besitzt, nun in das philosophische Gebiet zu tragen und dadurch eine Beweiskraft den philosophischen Argumenten zu unterlegen, die diese in der Tat nicht besitzen und vielleicht niemals erringen werden. Der soeben gegebene Rückblick legt ja das eine unbedingt anschaulich zu Tage: Denkender Geist steht, auch im Rahmen eines Volkes oder doch eines geschlossenen Kulturkreises, da, wo er mit allem Ernst und aller Aufrichtigkeit diese Fragen erforscht, gegen den anderen denkenden Geist, der ebenso aufrichtig wie er um die Wahrheit ringt. Das ist zwar bei der Behandlung fast aller philosophischen Fragen der Fall, aber bei ihnen wird dann der verantwortungsbewußte Forscher nicht von Beweisen sprechen, die als solche mit Recht immer Anspruch auf allgemeine Anerkennung stellen können. Als Philosophen sollten wir bei der Behandlung der Gottesbeweise den Mut haben, zu sagen: „Wir vermögen es nicht“ oder wenigstens: „Wir haben es bisher nicht vermocht.“

Es ist hier bei der Enge des Raumes nicht möglich, die Schwächen jedes einzelnen Gottesbeweises herauszuheben. Es wird daher der Versuch gemacht, prinzipieller zu verfahren. Zu diesem Zweck zitiere ich einige Worte meines verehrten Lehrers Josef Geysler. Er schreibt:

„. . . denn, daß etwas tatsächlich bestehe, ist durch meine Beweiskette erst dann zureichend bewiesen, wenn ich auch noch gezeigt habe, daß die die Beweisgrundlagen bildenden Sätze unmittelbar evidente Wahrheiten ausdrücken, also Sätze sind, deren Anerkennung oder Verwerfung vom logischen Gesichtspunkt aus niemandes Belieben anheim gestellt werden kann.“ . . . „Wer also einen echten Gottesbeweis führen will, muß zuerst die obersten Grundsätze dieses Beweisweges unter den unmittelbar evidenten Wahrheiten suchen⁶¹⁾.“

Wer die vielen neueren und neuesten Diskussionen über die Geltung der sogenannten obersten Sätze verfolgt hat, wer weiß, wie hart nicht nur das Kausalprinzip, sondern auch der Satz

⁶¹⁾ *Auf dem Kampffeld . . .*, p. 238.

vom zureichenden Grunde umstritten worden ist⁶²⁾), wer ferner erkannt hat, daß nicht nur gewisse oberste Sätze, sondern darüber hinaus auch gewisse Begriffe, die diese Sätze in sich enthalten, Erkenntnisprobleme in sich schließen⁶³⁾), der sieht unmittelbar ein, daß ein Forscher, der der Geyserschen Forderung entspricht, genug für sein Leben zu tun haben wird, wenn er sich mit den ersten Prinzipien und den in ihnen enthaltenen Grundbegriffen auseinandersetzt, im Hinblick auf die für ihn immer ungeklärte Fragen offen bleiben werden, so daß er nicht dazu kommen wird, zu versuchen, auf ihnen Gottesbeweise philosophisch gesichert aufzubauen.

Durch diese Ausführungen soll ein gewisser praktischer Wert der Gottesbeweise nicht abgelehnt werden, wenn auch ihr Wert unter rein philosophischen Gesichtspunkten äußerst beschränkt zu sein scheint. In Hinblick auf ihren praktisch religiösen Wert muß beachtet werden, daß, wie Geysler unter Bezug auf Thomas betont, „durch den Gebrauch der natürlichen Vernunft nur wenige Gott erkennen würden, und auch diese nur spät und vermischt mit Ungewißheiten und Irrtümern.“ So kann „dieser Weg der Gotteserkenntnis nicht zu den notwendigen Praeambula fidei gehören, da ja alle an Gott und seine Offenbarungen glauben sollen⁶⁴⁾.“

Die Gottesbeweise können aber doch eine bedeutungsvolle Aufgabe erfüllen. Sie besitzen nämlich oft die Kraft, Menschen, die allerdings philosophisch nicht so völlig geschult sind, daß sie die in ihnen enthaltenen Schwierigkeiten ganz zu übersehen vermöchten, in Zeiten der Glaubensschwäche zu stärken und in ihrem Gefühl der Verbundenheit mit Gott zu erhalten.

Da aber die Beziehung zu Gott eine allgemein menschliche ist, die nicht von der verstandesmäßigen Ausbildung und dem Lebensalter des jeweiligen Menschen abhängt, so hat unter religiösen und psychologischen Gesichtspunkten jeder Gedankengang Wert, der einem Menschen unmittelbar die Überzeugung von Gottes Dasein zu vermitteln vermag.

Ich erinnere mich, daß für mich, als ich im Heranwachsen ernst mit der Gottesfrage rang, zwei Gedankengänge im Sinne

⁶²⁾ Vgl. u. a. Geysler, *Das Prinzip vom zureichenden Grunde*, Regensburg 1929; Geysler, *Das Gesetz der Ursache*, München 1933, und meine *Beiträge zum Kausalproblem*, Phil. Jahrb., Fulda 1933 und 1934.

⁶³⁾ Vgl. meine Untersuchungen über den Sinn des Nicht *Das Problem des Nicht*, Berlin 1934. — ⁶⁴⁾ *Augustin* . . ., p. 96.

von Beweisen wirkten, die mir aus Zweifeln halfen, einmal die von mir vermeinte Tatsache, die mir ein ordnendes Eingreifen Gottes unbedingt zu erfordern schien, daß nämlich nur verheiratete Menschen Kinder bekommen könnten, zum andern das Bekanntwerden mit dem am Ohr liegenden Bogengängen, durch die der Mensch sein Gleichgewicht erhält. Ich hatte gemeint, den menschlichen Organismus zu kennen, und vielleicht durch einen Zufall vorher von diesem Organ nicht erfahren. Nun wirkte die mit ihm getroffene weise Anordnung auf mich um so überraschender, und ich vermeinte, an ihr insbesondere Gottes Wirken zu erschauen.

Ich setze diese kindlichen Gottesbeweise hierher, da ich der Überzeugung bin, daß sie vielleicht nicht mehr und nicht weniger sind als alle die anderen rationalen Gottesbeweise der Philosophie auch, die wahrscheinlich vor einer höheren Vernunft nicht weniger unzureichend erscheinen werden als jene.

Es ist überzeugend, wenn Geysler schreibt; daß „wenn der Sinn gewisser Begriffe sich im Transzendenten erfülle, auch die in diesem Sinn fundierten Sachverhalte sich im Transzendenten bewahrheiten werden“⁶⁵).“ Es bleibt aber immer die Frage, ob sich überhaupt der Sinn irgendeines irdischen Begriffes im Transzendenten erfüllen werde.

Ja, ist es überhaupt denkbar, daß eine Bestimmung des allervollkommensten Wesens von einem unvollkommenen Wesen in einer völlig anderen Sphäre im philosophisch-rationalen Sinne erkannt werden kann? Heißt nicht, eine solche Frage stellen, sie schon verneinen?

Das, was zu allen Zeiten immer wieder von ringenden Denkern gesagt wurde und auch oben bei der Besprechung der verschiedenen philosophischen Lehren angedeutet wurde, sollte den Menschen immer klarer zum Bewußtsein kommen, nämlich die Erkenntnis, daß in Gott wahrscheinlich alles ganz anders sein wird, als wir es mit unserem endlichen Verstand zu umreißen vermögen. Wir sollten als Philosophen bescheiden sein. Wir sollten erkennen, daß Gott wahrscheinlich jenseits aller begrifflichen Bestimmungen west, daß daher wohl alle Versuche, ihn begrifflich und sprachlich zu erfassen und sein Dasein rational zu beweisen, fehlgehen müssen.

Ja, es ist vielleicht noch nicht einmal möglich, mit Augustin und Scotus Eriugena zu sagen, Gott falle unter keine Kate-

⁶⁵) *Auf dem Kampffeld* . . . , p. 219.

gorien⁶⁶⁾, oder Gott stände jenseits von Ja und Nein, da diese Aussagen wiederum Bejahungen sind, denen Gegensätze wie nicht jenseits von Ja und Nein gegenüberstehen.

Das, was dieser kurze Bericht aufzurollen versucht hat, das stete Ringen des philosophischen Geistes um die Lösung einer ihm vielleicht ewig entrückten Aufgabe, erscheint im tiefsten Grunde nur als ein Beweis für dessen Hybris. Scheler meinte, Voraussetzung für einen Beweis Gottes sei es, daß derjenige, der ein Bedürfnis nach diesem Beweis verspüre, Gott gefunden habe. Wir glauben umgekehrt, daß nicht das Gefundene, sondern einzig das hypothetisch Gesetzte des Beweises seiner Realität bedürftig sei und daß der Mensch, der Gott weiß, daher auf einen philosophischen Beweis verzichten kann. So sollte der Philosoph im Hinblick auf Gott mit Recht seine Bemühungen nur als Beweisversuche bezeichnen oder besser noch ehrfürchtiges Schweigen bewahren.

⁶⁶⁾ Augustinus, *De Trinitate*, V, 2.

Anmerkung der Redaktion. Die vorstehende Abhandlung fällt in ihrer Wertung der Gottesbeweise aus dem Rahmen der neuscholastischen Philosophie heraus. Über die Vereinbarkeit der darin ausgesprochenen Anschauungen mit der bekannten Definition des Concilium Vaticanum siehe den folgenden Aufsatz.

Die Redaktion des Phil. Jahrb.