NATURORDNUNG ALS QUELLE DER GOTTESERKENNTNIS

Neubegründung des teleologischen Gottesbeweises

Von Georg Siegmund

5. Kapitel (Fortsetzung)

Der Schluß auf Gott

Nachdem der Grund gelegt, ist der Bau darauf zu errichten. Die Ausgangsfrage, ob in der Naturordnung Geist objektiviert sei, ist eindeutig mit Ja zu beantworten. In der belebten Natur ist eine Determinationsform nachgewiesen, die sich in keiner Weise auf bloß materielle Faktoren zurückführen läßt, sondern eigener Art ist. Ihre Wirkung besteht in der Ausrichtung der Einzelvorgänge auf ein Endziel. Die als Ziel zu erreichende Gestalt (Typus), Zustand oder Funktion wirken determinierend auf die Wahl der zu Gebote stehenden Mittel, die Ausbildung der Gestalt und der Organe wie auf ihre Wiederherstellung bei Verlust. Die Art der Determination kann nur als geistige verstanden werden. Der Zielsinn erweist sich hier als treibender Faktor. Die lebendige Gestalt ist keineswegs bloß aus äußerer Nützlichkeit, zweckmäßiger Anpassung an die umgebende Natur zu verstehen. Dann wären die tiefer stehenden Organismen höherrangig als die differenzierteren. Vielmehr ist die typische Gestalt eine verwirklichte Idee, deren Wesen in einer eigentümlichen Sinneinheit, in einer „poietischen Bildwesenheit" (v. Brandenstein)[6]) besteht. Da der Typus ein geistig erfaßbares und geistig wirkliches Bild ist, das sich in der Entwicklung verwirklicht, wobei bedeutsame Hindernisse zu überwinden sind, verlangt er Anerkennung und Erklärung. Er ist eine Sinn-Ganzheit, die sich nicht aus der Summe der Teile ergibt, sondern selbständig darüber steht. Dabei haben wir diesen Sinn nicht in die Welt der Organismen hineingelegt, sondern an Hand einer Fülle eindeutiger Versuche als objektive Gegebenheit herausgefunden. Es

muß also ein letzter zureichender Grund für den Aufbau des organismischen Lebens, für die sich darin offenbarende Zielausrichtung in einem Wesen von geistiger Natur gesucht werden. Denn ein solches allein vermag die Zukunftsbezogenheit des Entwicklungsgeschehens dadurch zu erklären, daß es den Zielsinn in geistiger Weise vorausnimmt und zu verwirklichen unternimmt.

Die organismische Zielstrebigkeit, rein in sich betrachtet, verlangt nicht unmittelbar einen unendlichen göttlichen Verstand als zureichenden Grund. Denn, worauf vor allem Becher und Bleuler in letzter Zeit hingewiesen, der in der belebten Natur objektivierte Verstand ist nicht in jeder Hinsicht vollkommen. Becher und andere sprechen von einer in der Natur vorkommenden „Dummheit". Als Beispiele dafür führt er fehlerhafte Regenerationen an, wenn Ersatzorgane wie Kopf oder Bein an Stellen sich bilden, wo sie nicht hingehören, wo sie vielmehr statt nützlich schädlich wirken können. Biologisch schädlich sind etwa auch Instinktperversionen, wie sie bei Ameisen festgestellt worden sind und sogar zum Untergang einer ganzen Population führen können. Ob freilich hier ein Versagen der Natur-„Intelligenz", die nicht allwissend und täuschbar ist, vorliegt, kann nicht mit Sicherheit entschieden werden, denn die Möglichkeit ist nicht auszuschließen, daß andere störende Einflüsse an ungenügend oder biologisch falsch sich auswirkender „Intelligenz" schuld sind. Jedenfalls ist die Zielstrebigkeit, wie wir schon ausführten, in ihrer Auswirkung durch den Zufall behindert und „rechnet" — um diesen anthropomorphistischen Ausdruck zu gebrauchen — selbst mit dem Zufall.

Deutlicher tritt uns die Unvollkommenheit der Natur-Intelligenz in der Beobachtung entgegen, daß der Vorgang der Artentwicklung, obschon er im allgemeinen zielbestimmt ist, doch keine vollkommene Voraussicht, sondern tastendes und versuchendes Vorwärtsschreiten zeigt. Der probierende Fortgang der Entwicklung, der sich gelegentlich in Sackgassen verliert, die aufgegeben werden, deutet nicht auf eine unmittelbar unendliche und allwissende Intelligenz. Einerseits reicht auch bei den höchstentwickelten Tieren und selbst beim Menschen das vorhandene Bewußtsein und der menschliche Geist in keiner Weise aus, die höchst intelligenten Leistungen des Instinktes zu erklären, anderseits hat doch die darin sich zeigende Intelligenz, wie wir ebenfalls nachwiesen, ihre naturgemäßen Grenzen. Daß die in der Natur sich offenbarende Vernunft nicht unendlich ist, betont B. von Brandenstein: „Die aufmerksame und verständnisvolle Betrachtung der einzelnen Gestalten und Einrichtungen des organischen Lebens offenbart die über-

aus interessanten experimentierenden Gestaltungen sehr intelligenter, doch nicht eine unendliche Intelligenz verratender Wirkungsfaktoren, woraus sich die hoch vollkommenen, staunenswerten höchsten pflanzlichen und tierischen Gestalten allmählich entwickeln. Die eingehende biologische Beobachtung weist mit wachsender Bestimmtheit darauf hin, daß in der Pflanzen- und Tierwelt — so befremdend das noch für viele Ohren klinge — die Wirkung einer an Grad zwar im allgemeinen übermenschlichen, doch qualitativ anthropomorphen, d. h. menschenähnlichen und nicht unendlichen Intelligenz erscheint" (95). Wäre die in der Natur objektivierte Intelligenz unendlich, dann müßte sie unmittelbar die göttliche sein. Ist sie endlich, so ist diese Endlichkeit Zeichen ihrer Kreatürlichkeit. Denn darin besteht gerade das Wesen der Kreatur, daß sie Gottes Macht, oder hier Gottes Weisheit, nur in endlichen Grenzen widerspiegeln kann. Gott hätte ja sonst einen zweiten Gott schaffen müssen — per impossibile dictu —, sollte in seiner Schöpfung seine unendliche Weisheit als solche, d. h. in ihrer Unendlichkeit in Erscheinung treten.

Wie die in der Natur wirksame Intelligenz unmittelbar als Naturfaktor zu denken ist, bleibt Gegenstand naturwissenschaftlicher Theorien. Es ist möglich, sie als unbewußte Lebenskraft, deren Eigenschaften näherhin zu bestimmen überaus schwierig bleibt, zu denken; dann fordert die Unbewußtheit der im Naturstreben verkörperten Vernunft einen zureichenden Grund in einem persönlich bewußten, sich selbstgenügenden schöpferischen Sein. Es steht aber auch die andere Möglichkeit offen, für die B. v. Brandenstein eintritt, eine persönlich bewußte Art-Intelligenz anzunehmen. Obgleich diese Ansicht weniger wahrscheinlich ist, lassen sich doch auch dafür Gründe anführen. In diesem Falle ist diese Intelligenz ein endliches kontingentes Faktum, kein letzter, sich selbstgenügender Grund für anderes Sein. Somit ist auch hier ein absoluter persönlicher Geistträger gefordert als Seinsgrund für eine endliche Intelligenz. Nur dann vermag sich menschliches Denken dabei zu beruhigen, wenn der geforderte Seinsgrund die geforderte Seinsfülle in höherem Maße in sich birgt als das von ihm gesetzte Sein. Es genügt also nicht ein neutrales ens absolutum, sondern es muß eine bewußte absolute, ihrer selbst fähige Persönlichkeit sein.

Die menschliche Warum-Frage kann sich nicht bei Wesen, die ihren zureichenden Grund nicht in sich selbst tragen, die mithin kontingent sind, beruhigen. Als letzten Erklärungsgrund für alles innerlich Nicht-Notwendige fordert sie ein Wesen, das sich selbst genügt, seinen Seinsgrund in sich trägt, das notwendig und des-

halb immer ist. Wenn einen Augenblick nichts existierte, könnte niemals etwas existieren, denn aus nichts wird nichts. Wenn etwas existiert, dann muß auch ein in sich notwendiges, absolutes Sein existieren, denn nur unter dieser Voraussetzung sind andere Wesen möglich, die zufällig, kontingent sind, d. h. also sich selbst nicht genügen, sondern zu ihrem Dasein eines anderen bedürfen. Nichts kann dasein, ohne einen Grund des Daseins zu haben; sonst vermöchte auch Nichtexistierendes aus sich sein Nichts aufzuheben und ins Dasein zu treten. Der reine Zufall, die absolute Unbestimmtheit wäre damit verbunden und dem menschlichen Denken wie jeder Wissenschaft die Grundlage entzogen. Alles wissenschaftliche Denken wie auch das Denken des Alltages geht von der selbstverständlichen Voraussetzung aus, daß alles einen zureichenden Grund hat. Was also den Grund seines Seins nicht in sich hat, muß ihn in einem anderen Wesen haben, das entweder aus sich existiert oder wieder in einem anderen gründet. Letztlich aber muß ein rein in sich gründendes Wesen sein, das sein Dasein nicht empfangen hat, sondern es kraft seiner eigenen Wesenheit hat. Dieses Wesen nun muß ganz anderer Natur sein als die kontingenten Dinge, sonst würde es, weit entfernt, andere Dinge in ihrem Dasein zu begründen, sich selbst nicht erklären, bedürfte dazu eines anderen.

Aus der eigenen Erfahrung wissen wir, daß objektivierte Gedanken etwa in handwerklichen Gebrauchsgegenständen und Maschinen zu ihrer Erklärung eines Grundes bedürfen, und zwar eines persönlichen Denkers, der sie gedacht und in ihrer Ordnung verwirklicht hat. Wenn wir in der Natur nun objektivierte Ideen nachgewiesen haben, diese Ideen als wirksame Formkonstanten, die allen Individuen einer Art gleich sind, dann bedürfen sie zu ihrer Erklärung eines geistigen Grundes, eines persönlichen Denkers, der sie gedacht und verwirklicht hat. Mögen sie auch unmittelbar in einem unbewußten Streben enthalten sein, so bleibt uns doch dieses Streben ein in sich ungenügender Sachverhalt, solange wir nicht über ihn hinausgehen zu einem persönlichen Denker und Setzer dieser Idee. Wir wissen aus zahlreicher Erfahrung, daß die Wirksamkeit der Idee in dem Gesamt materieller Teile, die durch die Idee zur echten Ganzheit geformt sind, nicht notwendig ist, es kann auch Einzelheitskausalität geben und gibt sie, wie ganz deutlich wird, wenn der lebendige Körper stirbt und als Leiche verwest.

Mit der Wirksamkeit der Idee hängt die Zielstrebigkeit und Zweckmäßigkeit organismischen Geschehens zusammen. Wir haben hier einen unfraglichen „Um-zu"-Bezug, ein sinnvolles Aufeinanderbezogensein. Aus unserer inneren Erfahrung wissen wir, daß der

„Um-zu"-Sachverhalt innerlich notwendig gebunden ist an ein Um-zu-Denken und Wollen. Ein echter Um-zu-Sachverhalt ist ein Sinnbezug, der vollzogen sein muß von einem Sinndenken; sonst bleibt es beim Zufall, der gelegentlich einmal einen Sinnzusammenhang vortäuschen, aber nie einen konstant wirksamen Sinnsachverhalt hervorrufen kann. Aus der inneren Erfahrung der eigenen Zweckstiftung entnehmen wir diesen Zusammenhang als einen innerlich notwendigen, durch die Sache selbst gegebenen, in der wir diesen Bezug lesen (intus-legere = intelligere). Nun meint Kant, das Gesetz des zweckmäßigen Ganzheitsbezuges wäre nur ein subjektives Prinzip, das wir den organischen Naturkörpern gegenüber anwenden müssen, „als ob" es objektiv wäre. Infolgedessen seien wir wohl gezwungen, sie zu denken, als ob eine oberste intelligente Ursache sie angeordnet hätte. In Wirklichkeit aber sei uns ein Schluß metaphysischer Art auf eine Wirklichkeit an sich nicht erlaubt. Wir seien nur genötigt zu sagen, daß die organische Natur uns unverständlich bleibe, wenn wir nicht eine oberste intelligente Ursache annehmen, womit aber nicht die Wirklichkeit Gottes an sich erkannt sei. Darauf ist zu erwidern: Wenn das Prinzip, die organismische Natur als zweckmäßig zu beurteilen, nach Kant nicht der Sachnatur des Organischen selbst entspringen soll, sondern unserem Bedürfnis, so zu urteilen, worauf beruht es dann, daß ich einen Teil der Naturkörper als „zweckmäßig organisiert" betrachten muß, andere dagegen nicht? Liegt die Notwendigkeit nicht in den Dingen, daß die einen so beurteilt werden müssen, die anderen anders? Weiterhin ist auch das Zweckmäßigkeitsprinzip in der organismischen Natur kein durchgängiges Prinzip, das immer und überall da ist, wo organische Naturdinge vorhanden sind. Denn es gibt sehr wohl auch hier Unzweckmäßigkeiten. Wie aber komme ich dazu, solche Ausnahmen von dem allgemeinen Apriori zu konstatieren, wenn nicht durch die Dinge selbst gezwungen? Es bleibt uns also die faktisch vorhandene, innerlich nicht notwendige, in ihrem Dasein brüchige Zweckmäßigkeit ein unbegreifbares Rätsel, wenn wir sie nicht als in den Dingen begründet ansehen. Somit zwingen uns die „Erscheinungen", über sie hinauszuschließen auf die Ordnung der „Dinge an sich". Wenn nun auch das Weiterschreiten von der kontingenten zielstrebigen Ordnung sachlich gefordert ist zu ihrer Begreifbarkeit, so fällt die Kantische Scheidung der bloß immanenten Phänomenalerkenntnis und der Erkenntnis der Dinge an sich in sich selbst zusammen. Wir müssen nicht bloß urteilen, als ob eine oberste intelligente Ursache der Naturordnung vorhanden sei, sondern wir sind sach-notwendig gezwungen zu sagen, die Natur-

ordnung weist über sich hinaus auf eine letzte intelligente Ursache, die die innere Voraussetzung für die gegebene Naturordnung bildet, die ebenso wirklich ist, wie die Zielstrebigkeit der Naturordnung selbst „Ding an sich" sein muß.

Den Lebewesen ist ein bestimmtes Sosein eigen, das sich als Wesenskonstante aktiv durchsetzt und durchhält. Wenn in ihrem Sosein allgemeine Art-Ideen verwirklicht sind und wir aus unserer Wahrnehmung ihrer Formen und Tätigkeiten immaterielle, ideelle Wesenskonstanten als wirksam erschließen können, so stellen wir zugleich fest, daß die vorgefundenen sobestimmten Ideen nicht so zu sein brauchten, weil auch unendlich viele andere andersbestimmte Ideen möglich sind, von deren Möglichkeiten wir wenigstens zu einem kleinen Teile wissen. Sind sie nun aber verwirklichte Soseiende, so müssen sie als Ideen von einem vorstellenden Geiste als die zur Verwirklichung kommenden bestimmt worden sein. Dieser Geist vermag nun nicht unser menschlicher Geist zu sein; denn wir sind immer nur darauf angewiesen, mühsam diese Ideen aus ihrer Verwirklichung nachzudenken, ohne daß wir sie intuitiv zu schauen oder gar zu verwirklichen möchten. Mithin sind wir genötigt, einen Geist anzunehmen, der unserem menschlichen Geiste vorausgeht, ihm überlegen ist, ja nicht bloß unserem menschlichen Geiste, sondern der verwirklichten Welt überhaupt überlegen ist. Denn sie stellt das Gesamt einer uns unerfaßlichen Mannigfaltigkeit einzelbestimmter Soseiender dar, die alle für sich besondere zur Verwirklichung ausgewählte Möglichkeiten darstellen, mithin Ideen eines weltschöpferischen Gottes sein müssen. So führt das Nach-Verstehen der Welt-Ideen zur Anerkennung eines im eigentlichen Sinne vor-sehenden göttlichen Wesens.

Schließt dieser erste Teil des Beweises auf eine kosmische absolute Vernunft, so bringt der zweite Teil diese kosmische Vernunft in eine unmittelbare Beziehung zu unserer eigenen Persönlichkeit, macht sie für uns relevant, rückt sie damit für uns in die religiöse Sphäre ein. Die Tatsache der Gesetztheit zielstrebiger Ordnung, in der wir uns selbst befinden, die unabhängig von unserer Willkür uns vorgegeben ist, sich in unserem Wesen ausprägt und in der Stimme des Gewissens das freitätige Ich zum Mitvollzug auffordert, dabei die Unbedingtheit der sittlichen Forderung betont, wird uns nur begreiflich, wenn wir sie transzendieren und als obersten Grund eine absolute Persönlichkeit annehmen, der zugleich als Korrelat zur Unbedingtheit der sittlichen Forderung im Menschen die absolute Heiligkeit zukommt. Konnte die rein kosmische Betrachtung der organismischen Natur noch daran Zweifel lassen, ob nicht

ein grausamer Dämon der Ursprung der Welt ist, so hebt der zweite Teil des Beweises diesen Zweifel auf und vollendet den eigentlichen „Gottes"-Beweis. Zugleich wird dem Menschen deutlich, daß in der persönlichen Beziehung zur absoluten heiligen Persönlichkeit Gottes sein eigenes Heil liegt.

Haben wir damit eine Erkenntnis Gottes gewonnen? Nach Kant noch nicht. Kants Auffassung vom Gottesbegriff steht ganz im Banne des Rationalismus, der davon ausgeht, „daß das, was ein Gegenstand wirklich und eigentlich ist, nur in seiner Wesenheit, seinem innersten Sein gelegen sei. Infolgedessen verdient nach ihm auch nur jene unsere Kenntnis eines bestimmten Gegenstandes wahrhaft den Namen einer ‚Kenntnis' desselben, die im Erfassen seiner Wesenheit besteht" (Geyser).[7]) Nach ihm handelt es sich also nur dann um echte Erkenntnis eines Gegenstandes, wenn wir in unserem Geiste eine Idee von ihm haben, die den betreffenden Gegenstand in seiner Wesenheit uns geistig abbildet, so daß wir in der Idee ein vergegenwärtigendes Erkenntnisbild, das seine Wesenheit repräsentiert und uns vergegenwärtigt, besitzen. Lediglich diesem das Wesen eines Gegenstandes abbildenden Erkenntnisinhalt gesteht der Rationalismus die Bezeichnung „Begriff" zu. Solange also ein Begriff nicht alle das Wesen konstituierenden Merkmale enthält, also die Merkmale, die dem Gegenstande grundwesentlich zukommen, gilt er dem Rationalismus nicht als vollständig. Nur ein solcher Begriff gibt eine „Realdefinition" oder „Erklärung" des Gegenstandes. Solange man nicht beachtet, daß auch Kants Kritik an den Gottesbeweisen ganz und gar im Zeichen dieses Rationalismus stehen, kann man sie nicht voll begreifen. „Die rationalistische Auffassung des Begriffes ist es, die Kant verführt, nur dann anzuerkennen, daß wir wirklich einen Begriff Gottes besitzen, wenn der Inhalt desselben aus Merkmalen gebildet sei, die allen unseren Erkenntnissen des Daseins und der Eigenschaften Gottes als Obersätze der sie logisch erschließenden Folgerungen zugrunde gelegt werden dürfen" (Geyser 13).

In dem Sinne ist uns eine Erkenntnis Gottes durch den geführten Beweis nicht gegeben, daß uns das Wesen Gottes unmittelbar gegenüberstünde und es uns möglich wäre, einen den Gegenstand in seinem Wesen umspannenden Begriff zu gewinnen. Es ist uns dabei nicht möglich, Gott gewissermaßen von seiner Innenseite her zu ergreifen und sein Wesen zu schauen. Zugänglich ist uns nur seine „Außenseite": die Beziehung von unmittelbar erfaßbaren Wesenheiten, die auf ihn hinweisen. Es bleibt dies zwar eine notwendig unvollkommene Erkenntnis, dennoch kann man ihr das Prädikat

wahrer Erkenntnis nicht abstreiten. Einem Blindgeborenen ist die Bildung eines unmittelbaren Wesensbegriffes der Sonne nicht möglich, weil er das Sonnenlicht nicht sieht. Er vermag sich keinen anschaulichen Begriff von Licht und Lichtquelle zu machen. Dennoch braucht ihm damit nicht völlig der menschliche Sonnenbegriff des Alltags (den wir hier ausdrücklich von dem physikalischen trennen möchten) abzugehen. Das Erfahren der Wärme im Sonnenlicht vermag ihm die Erkenntnis einer Wärmequelle zu vermitteln. Ebenso mag er verstehen, daß die Wirkung der Sonne zugleich darin besteht, räumlich tastbare Gegenstände einem anderen Sinne zu erschließen, auch wenn ihm ein unmittelbar anschauliches Verständnis des Gesichtssinnes damit nicht aufgeht. So unzureichend der Begriff des Blindgeborenen von Farbe und Licht, die der Blindgeborene damit gewinnt, für uns Sehende auch sein mag, so wäre es doch unrecht, ihm jeden Begriff von Licht abzustreiten, wie sich auch deutlich aus den Erfahrungen und Erkenntnissen Blindgeborener ergibt.

Das Gesagte läßt sich nun auf unsere Gotteserkenntnis anwenden. Durch unsere zu Gott vorstoßende Erkenntnis haben wir keine Einsicht in sein inneres Wesen gewonnen, sondern wir haben gewissermaßen nur seine Außenseite berührt. Trotzdem aber ist es uns dadurch möglich geworden, seine Tatsächlichkeit festzustellen und ihn von allem anderen zu unterscheiden. Auch ein negativer Sachverhalt bestimmt im begrifflichen Sinne, weil er davor bewahrt, den so negativ bestimmten Gegenstand mit irgendeinem Gegenstand, dem die betreffende Eigenschaft zukommt, gleichzusetzen. Es hat also einen Sinn und bestimmt Gott, wenn wir von ihm sagen, er sei unverursacht, er sei nicht-kontingent. Jedoch genügt nicht eine bloß negative Bestimmung eines Gegenstandes; er muß irgendwie auch in sich selbst gekennzeichnet sein, soll er wirklich als dieser bestimmte festgelegt sein und von anderen unterschieden werden können.

Die positiven Bestimmungen des Gottesbegriffes ergeben sich aus der inhaltlichen Bestimmtheit der Beziehungen, aus denen wir Gott erschlossen haben. Zwischen den positiven Sachverhalten, die einem Gegenstande eigen sind und die deshalb zu seiner Bestimmung verwandt werden können, bestehen sehr wesentliche Unterschiede. So läßt sich ein Gegenstand durch seine inneren Wesensmerkmale begreifen. Wenn sie uns aber unzugänglich sind, müssen wir uns bei der Bestimmung mit mehr oder weniger äußerlichen Beziehungen, in denen der Gegenstand steht, begnügen. Sie sind die vom Gegenstand selbst gewissermaßen am weitesten abstehen-

den Sachverhalte, die aber dennoch nicht ungeeignet sind, den Gegenstand als in sich bestimmten, von allen anderen unterschiedenen anzugeben. So ist ein Mensch als individueller bezeichnet, wenn er als der Vater des bekannten XY erkannt wird. Zwar ist die Kenntnis damit überaus dürftig, er selbst in sich bleibt uns dabei unerkannt. Doch dürfen wir nicht sagen, daß er uns damit völlig unbekannt bleibt. So ähnlich ist es mit unserer Gotteserkenntnis. Unvermögend, ihn in sich zu fassen, sind uns nur in der Welt faßbare Beziehungen greifbar, an Hand deren wir zu Gott hingewiesen werden. Aus diesen Beziehungen gewonnene Bestimmungen sind „Erste Ursache der Welt", „Oberstes Ziel menschlichen Strebens", „Absolute heilige Persönlichkeit". Es bleibt dabei wahr, daß Gott für uns in einem unzugänglichen Lichte wohnt, und es ist von dieser Art Gotteserkenntnis der gegen den Rationalismus erhobene Vorwurf abzuwehren, daß er sich erdreistet, Unmögliches zu tun, ehrfurchtslos die Schleier vom Unerfaßbaren, das wir nur in stummer Ehrfurcht verehren können, zu ziehen. Bleibt uns so Gott zwar der Unerkannte, so bleibt er uns dennoch nicht der Unbekannte. Aus seinen Werken läßt sich sein unsichtbares Wesen erschließen (vgl. Röm I. 20).

Erkenntnistheoretische Rechtfertigung

Angesichts der häufigen Anfeindungen, denen die Versuche, Gott durch die Mittel der denkerischen Verarbeitung der innerweltlichen Erfahrung zu erweisen, ausgesetzt sind, müssen wir den Schluß von innerweltlichen Tatsachen auf Gott rechtfertigen. Der erste, grundlegendste Einwand stammt vom streng durchgeführten erkenntnistheoretischen Idealismus, wie ihn der Neukantianismus, u. a. Natorp und Rehmke, vertreten. Nach ihnen ist es eine falsche Fragestellung, etwas „hinter" der Erfahrung zu suchen. Denn für unser Bewußtsein gibt es immer nur ein empirisch, aber niemals ein transzendent Seiendes. Es liegt — behaupten immer wieder die strengen Idealisten — ein Widerspruch in der Idee, daß etwas unabhängig von unserem Bewußtsein existiere. Metaphysik als Wissenschaft von den Dingen in sich ist danach ein innerer Widerspruch. In der Begründung dieser These liegt jedoch eine verhängnisvolle Verwechslung vor. Gewiß kann ich keinem Gegenstande Dasein beilegen, ohne daß er mir bewußt wird. Jedoch aus der Tatsache, daß sein Dasein von uns wahrgenommen und gedacht wird, folgt in keiner Weise, daß sein Dasein nur in unserem Be-

wußthaben besteht, dadurch verursacht ist. Unserem Bewußtsein verdankt der Gegenstand nur das Bewußtwerden. Ob er darüber hinaus noch ein eigenständiges Sein besitzt, ist damit in keiner Weise ausgemacht. Das ist ein wesensmäßig anderer Sachverhalt, über den mit dem ersten nicht ohne weiteres etwas mitgesetzt ist. Nur wer apriorisch und grundlos jedes Dasein mit Bewußtsein gleichsetzt, kann die These vertreten, sollte sich aber, wie Driesch sich einmal ausdrückte, ohne Scheu einen „dogmatischen Metaphysiker" nennen. „Man ist das jedenfalls in ganz demselben Grade wie der heute so verachtete ‚Psychologist', der mit den menschlichen Seelen und ihren ‚Eigenschaften' beginnt, oder wie der Vertreter eines von manchen Kantischen ebenso verachteten ‚Biologismus', also etwa Bergson." Sowohl bei Hegel wie ganz besonders bei den Neukantianern ist „nicht die Spur eines Beweisversuches dafür zu finden, daß diese Ablehnung zu Recht bestehe". Die Frage nach einem „An-sich" hinter den Erfahrungen ist keineswegs sinnlos. Wie Ed. v. Hartmann und Driesch bemerken, ist der idealistische Standpunkt eine apriorische unberechtigte Gleichsetzung „meines" Wissens mit dem Begriff des Wissens überhaupt.[8])

Unserem Denken ist objektiv evidente Erkenntnis möglich. Wenn ich mir etwa das Sosein zweier Farben „Grün" und „Rot" vergegenwärtige und sie miteinander vergleiche, gelange ich zur Einsicht, daß sich beide in ihrem Sosein notwendig voneinander unterscheiden. Sie können sich keinem Geist als identisch darstellen und ihm die Norm für ein entgegengesetztes Urteil abgeben, weil sie selbst sachlich voneinander durchaus verschieden sind, wann und wo sie auch verwirklicht sein mögen. In dieser Einsicht erweist sich mir der Sachverhalt selbst evident, als normiert durch das erkannte Objekt selbst. Damit erweist sich also Erkennen (intelligere) als ein intus legere, auch wenn dieses Ziel sich nicht immer erreichen läßt.

Es kann hier nicht unsere Absicht sein, eine Erkenntnistheorie im Grundriß zu skizzieren. Lediglich auf einige heute viel gehörte Einwände sei hier eingegangen. Es wird darauf hingewiesen, daß gerade in der Gegenwart die Geltung der obersten allgemeinen Sätze wie des Kausalprinzipes und des Satzes vom zureichenden Grunde hart umstritten werden, daß damit zusammenhängende Begriffe Erkenntnisprobleme in sich schließen, die einem Forscher für sein Leben genug zu tun geben, wenn er sich mit ihnen auseinandersetzen will, so daß er gar nicht dazu kommen wird, zu versuchen, auf den offene Fragen enthaltenden Grundprinzipien Gottesbeweise philosophisch gesichert aufzubauen. Zwar wird den Gottesbeweisen

ein gewisser praktischer Wert nicht abgestritten, sie mögen die Kraft haben, Menschen, die nicht genug philosophisch geschult sind, um die in den obersten Prinzipien enthaltenen Schwierigkeiten zu übersehen, in Zeiten der Glaubensschwäche zu stärken und sie in ihrem Gefühl der Verbundenheit mit Gott zu erhalten, aber in sich sind sie nicht zureichend, einen wissenschaftlich Gebildeten, der die Sachlage überschaut, zu überzeugen. So naiv wie kindliche Schlüsse von der Welt auf Gott oft sind und in sich selbst irrig, so mögen auch alle rationalen Gottesbeweise einer höheren Vernunft als unzureichend erscheinen.[9])

Gehen wir, um darauf zu antworten, noch einmal zu jenem einfachen Beispiel einer evidenten Erkenntnis zurück. Daß die Farbe „Grün" eine andere als „Rot" ist, ist mir unmittelbar evident. Den „Grund" für diese Evidenz finde ich in dem Sachverhalt, der mir unmittelbar einleuchtet. Solange mir ein Sachverhalt nicht genügend geklärt ist, habe ich keinen „Grund" für eine diesbezügliche Annahme. Damit wird klar, daß Denken als Erkennen in seiner ursprünglichen Form schon die Anwendung des Satzes vom Grunde ist, das nicht bloß Denkgesetz ist, sondern primär Seinsgesetz und deshalb, weil unser Erkennen wesensmäßig objektnormiert ist, auch Denkgesetz. Wenn mein Denken bei einem Sachverhalt nicht zur letzten Ruhe kommt, sondern es mir einsichtig wird, daß er über sich hinausweist, zwingt mich nicht nur mein subjektives Denkgesetz, sondern der eingesehene Sachverhalt, über ihn hinauszugehen und nach einem zureichenden Grunde für Dasein oder Sosein des in sich unzureichenden Sachverhaltes zu fragen. Daß in diesem Sinne der Satz vom Grunde untrennbar von jedem Denken als Erkenntnisversuch ist, daß er uns somit unmittelbar einsichtig ist, hindert nicht, an seiner philosophischen Präzision zu arbeiten und seine Stellung zu anderen Prinzipien zu klären. Dennoch wäre es durchaus falsch, seine wissenschaftliche Zulänglichkeit in Frage zu stellen. Jede Wissenschaft setzt ihn unmittelbar voraus, arbeitet stetig damit und ist in ihrem Wesen nichts anderes als die ununterbrochene Anwendung des Satzes vom zureichenden Grunde auf bestimmte Einzelfälle. Diesen Fundamentalsatz in Frage stellen, heißt also ebenso jede Wissenschaft in Frage stellen. Gibt es aber Wissenschaft als Tatsache — und das dürfte niemand bestreiten —, so gilt auch ebenso unbestritten der Satz vom Grunde, mag seine Formulierung und Präzisierung auch Schwierigkeiten bereiten. Es ist völlig abwegig, deswegen den Gottesbeweisen die wissenschaftliche Stringenz absprechen zu wollen. In einem gewissen Sinne läßt sich sagen, daß unser Denken apriorisch den Satz vom Grunde und

die Idee des Absoluten in sich trägt, eben weil unser Denken sich nie endgültig bei einem vorläufigen Grunde beruhigen kann, sondern immer weiterfragen muß nach dem endgültigen absoluten Grunde. Trotzdem entbindet diese apriorische Idee des Absoluten nicht davon, die Tatsache des absoluten göttlichen Seins aus der Erfahrung nachzuweisen.

Daß die menschliche Wissenschaft es keineswegs immer nötig hat, mit ihren Schlüssen zu warten, bis die theoretische Forschung alle Fragen grundsätzlicher Art geklärt hat, dafür bietet einen ohne weiteres einleuchtenden Beleg das Verhältnis von Naturwissenschaft und Technik. Die physikalische Forschung hat das Wesen der Materie bislang noch keineswegs ergründen können. Im Gegenteil: die stets weiterschreitende Forschung hat erwiesen, daß die naive Annahme einer früheren Philosophie, das Wesen der Materie in zwei einfache Begriffe bannen und endgültig bestimmen zu können, uns unmöglich geworden ist, das Wesen der Materie uns vielmehr noch durchaus unbekannt ist und uns wohl auch unbekannt bleiben wird. Wie sich mehr und mehr zu ergeben scheint, liegt hier ein unendliches Forschungsgebiet vor, dessen Grenzen vom menschlichen Geiste nicht zu erreichen sind. Die Argumentation Kahl-Furthmanns, auf dieses Gebiet übertragen, müßte lauten: „Da wir mit dem Grundsätzlichen der Materieforschung nie ins reine kommen, haben wir nie ein Recht, praktische Schlüsse aus der Gesetzlichkeit der Materie zu ziehen, um auf ihnen aufbauend sie uns nutzbar zu machen." Das gesamte Gebiet der heute weitverzweigten Technik, ohne die das gegenwärtige menschliche Leben überhaupt nicht mehr möglich ist, das in alle Lebensbetätigungen so einschneidend eingreift, daß sich niemand ihr entziehen kann, deren Fundamente mithin niemand anzugreifen wagt, steht trotz der Unbekanntheit des Wesens ihres eigentlichen Gegenstandes. In sorgfältigen Berechnungen ist die Haltbarkeit eines Materials im voraus festzustellen und die Sicherheit eines geplanten Werkes damit garantiert. Das tausendfache Eingreifen der technischen Wirkungen ins tägliche Leben und die damit verbundene anschauliche Bewährung macht in diesem Falle einen Zweifel an den Fundamenten unmöglich.

Die wissenschaftliche Zergliederung des Fundamentalen kann eine Zersetzung der natürlichen Gewißheit zur Folge haben, die nicht selten in ungesunden, unnatürlichen, ja krankhaften Skeptizismus ausartet. Das deutet Geyser an, wenn er einmal sagt: „Die Voraussetzungen des Gottesbeweises sind zum Teil dem naiven Menschen weit selbstverständlicher und sicherer als dem grübeln-

den Erkenntnistheoretiker. Wo für diesen Barrikaden stehen, liegen für jenen höchstens Zwirnsfäden, und über solche stolpert man nicht."[10]) In einer launigen Weise hat der bekannte Physiker Eddington die Zersetzung der natürlichen Gewißheit gezeichnet in der Haltung, die die unwahrscheinlichsten Möglichkeiten auf gleiche Ebene mit den natürlich sicheren Fällen stellt. „Ich stehe auf der Türschwelle, im Begriff, ein Zimmer zu betreten. Das ist ein kompliziertes Unternehmen. Erstens muß ich gegen die Atmosphäre ankämpfen, die mit einer Kraft von ein Kilogramm auf jedes Quadratzentimeter meines Körpers drückt. Ferner muß ich auf einem Brett zu landen versuchen, das mit einer Geschwindigkeit von dreißig Kilometer in der Sekunde um die Sonne fliegt; nur ein Bruchteil einer Sekunde Verspätung, und das Brett ist bereits meilenweit entfernt. Und dieses Kunststück muß fertiggebracht werden, während ich an einem kugelförmigen Planeten hänge, mit dem Kopf nach außen in den Raum hinein, und ein Aetherwind von Gott weiß welcher Geschwindigkeit durch alle Poren meines Körpers bläst. Auch hat das Brett keine feste Substanz. Darauftreten heißt auf einen Fliegenschwarm treten. Werde ich nicht hindurchfallen? Nein, denn wenn ich es wage und darauftrete, so trifft mich eine der Fliegen und gibt mir einen Stoß nach oben, ich falle wieder und werde von einer anderen Fliege nach oben geworfen, und so geht es fort. Ich darf also hoffen, das Gesamtresultat werde sein, daß ich dauernd ungefähr auf gleicher Höhe bleibe . . . . Aber dies sind nur einige von den geringeren Schwierigkeiten, die mich erwarten . . . . Wahrlich, es ist leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, denn daß ein Physiker eine Türschwelle überschreite. Handle es sich um ein Scheunentor oder eine Kirchentüre, vielleicht wäre es weiser, er fände sich damit ab, nur ein gewöhnlicher Mensch zu sein, und ginge einfach hindurch, anstatt zu warten, bis alle Schwierigkeiten sich gelöst haben, die mit einem wissenschaftlich einwandfreien Eintritt verbunden sind."[11])

Zwar fehlt dem Gottesbeweis das Mittel anschaulicher Bewährung, um die gewonnene Gewißheit zu vollenden. Wir können nicht das Dasein Gottes experimentell sicherstellen, wie wir physikalische oder biologische Tatsachen durch den Versuch sicherstellen können. Gott bleibt für uns in einem unzugänglichen Lichte wohnen. Dafür bietet aber einen Ersatz die Breite der Tatsachen, die das Fundament bilden und deren Sinndeutung alle auf den gleichen Punkt konvergieren. Zwar kann man einwenden, daß die Naturwissenschaften niemals absolut gesicherte Ergebnisse zeitigen, doch ist anderseits nicht abzustreiten, daß die sogenannte physische Ge-

wißheit, die die Einsicht der Naturwissenschaft bietet, doch echte Gewißheit ist, selbst wenn sie nicht den Namen einer metaphysischen Gewißheit verdient.

Zum Schluß können wir noch — wie es Gustav Kafka tut — aus der Tatsache, daß uns die Erfahrungswissenschaften niemals und nirgend völlig gesicherte Ergebnisse zu vermitteln imstande sind, ein letztes bestätigendes Argument für das Dasein Gottes gewinnen. Dem Zweifel, ob mir Naturerkenntnis absolut gewisse Wahrheiten vermittelt, liegt mein Wissen von Wahrheit und Irrtum zugrunde, die Ueberzeugung von der naturhaften Angelegtheit des Erkennens auf Wahrheit — eine teleologische Naturtatsache — zugleich aber auch das Wissen um die Kontingenz der Angelegtheit auf die Wahrheit, da mein Denken irrig sein kann. Ebenso beweist die Ueberzeugung, daß die sinnliche Wahrnehmung als Grundlage des Naturerkennens mich immer und überall zu täuschen vermag, mein ursprüngliches Wissen um den Unterschied von Wirklichkeit und Schein. Gäbe es nämlich keine Wahrheit und keine Wirklichkeit, so gäbe es auch keinen Irrtum und keine Täuschung, mithin auch keinen Zweifel, ob eine Erkenntnis wahr oder irrig, auf einen wirklichen oder vermeintlichen Gegenstand gerichtet ist. „Beweist daher sogar mein Wissen um meine Unwissenheit, meine docta ignorantia, die Existenz von Wahrheit und Wirklichkeit, so ist schon daraus ein Schluß auf die Existenz Gottes möglich. Denn selbst wenn das Reich der Natur nur vom Irrtum und Täuschung beherrscht, Wahrheit und Wirklichkeit nur im Reiche der Uebernatur anzutreffen wären — was in der Behauptung von der Unsicherheit aller Naturerkenntnis keineswegs eingeschlossen liegt —, so bilden doch Wahrheit und Wirklichkeit ihrem Wesen nach eine gesetzmäßige Ordnung, deren Unverbrüchlichkeit die Existenz eines göttlichen Gesetzgebers viel zuverlässiger beweist als ein noch so gesichert erscheinendes Naturgesetz, dessen allgemeine Gültigkeit dennoch durch jede neue Erfahrung erschüttert werden kann" (Kafka).[12]) Mag auch menschliches Erkennen immer gemäß seinem Wesen der Gefahr des Irrtums unterworfen bleiben, so darf doch die Angst vor solcher Gefahr nicht die natürliche Gewißheit untergraben, darf nicht übersehen, daß wir letzte evidente Erkenntnisse haben, zu denen auch die ursprüngliche Scheidung von Wahrheit-Wirklichkeit und Irrtum-Schein gehört, die unser Denken als kontingente Tatsache in eine vorgegebene Ordnung setzt, die, eben weil sie kontingent ist, in dem absoluten Sein Gottes gründen muß.

Analogie als Erkenntnismittel

Eine gesonderte erkenntnistheoretische Besinnung erfordert noch die Tatsache, daß wir es bei dem vorgelegten Erweise Gottes mit einem Analogieschlusse zu tun haben: So wie wir aus dem in Werken menschlicher Kunstfertigkeit objektivierten Geist auf einen persönlichen Sinnsetzer schließen, so schließen wir in analoger Weise aus dem in der Naturordnung objektivierten Geiste auf einen göttlichen Sinnsetzer. Hiergegen erhebt sich ein ernst zu nehmender Einwand: Stellt nicht jeder Analogieschluß lediglich einen vagen Aehnlichkeitsschluß dar, der höchstens eine gewisse Wahrscheinlichkeit, niemals aber volle Gewißheit bieten kann? Verliert nicht insbesondere unser Analogieschluß von weltlichen Verhältnissen auf Gott jeden Grad von Sicherheit, da Gottes Unähnlichkeit mit der Welt doch jede Aehnlichkeit unendlich übertreffen muß? Mag vielleicht auch der Welt die Signatur einer göttlichen Chiffer aufgeprägt sein, muß nicht angesichts der völligen Transzendenz Gottes jeder Schlüssel zu der Chiffer fehlen, so daß wir ihre Vieldeutigkeit niemals übersteigen können, um zu einer eindeutigen, sachberechtigten und stichhaltigen Deutung zu kommen? Diese Fragen haben uns nun noch zu beschäftigen. Um der größeren Klarheit willen wollen wir zwei Fragen auseinander halten. Die eine lautet: Wieweit vermag Analogie der Erkenntnis überhaupt Sicherheit zu gewähren? Die andere: Wieweit trägt eine analoge Erkenntnis Gottes?

Das immer wieder aufgestellte Ideal der Erkenntnis geht dahin, Gegenstände in ihrem unmittelbaren An-sich zu erkennen, sie durch „eigentliche" Begriffe zu fassen, das heißt sich von ihnen durch in ihnen selbst enthaltene Merkmale und nicht nur durch von anderen entnommene, auf sie bezogene Merkmale einen „Begriff" zu machen. Darüber besteht bei aller sonstigen Uneinigkeit unter den Philosophen Uebereinstimmung, daß Ziel, Maß und Ideal aller Erkenntnis das unmittelbare Schauen des Sachverhaltes selbst ist. Doch ist anderseits die Tatsache nicht abzustreiten, daß der Umfang solch unmittelbarer Erkenntnis für den Menschen sehr beschränkt ist. Wollen wir mit unseren Erkenntnisbemühungen überhaupt vorankommen, dann können wir auf vermittelte Erkenntnis nicht verzichten. Aber wenn schon Vermittlungen durch Zwischenstufen unumgänglich notwendig sind, dann sollen doch nur solche Vermittlungen zugelassen werden, die in sich selbst völlig durchsichtig sind. Unter den durch Vermittlungen erreichten Erkennt-

nissen gesteht man im allgemeinen den Analogieschlüssen die geringste Beweiskraft zu.

Die Erkenntnis durch Analogie setzt immer zwei Bereiche voraus: ein Bereich, der der Erfahrung und mithin Erkenntnis unmittelbar zugänglich ist und ein anderes mehr oder minder unbekanntes, das durch Beziehung zum ersten erkannt werden soll. In einer hinter uns liegenden Zeit verkannte man, daß bei weitem die meisten unserer Erkenntnisse keine unmittelbaren, sondern durch Analogie vermittelte sind. Der Positivismus wie der damit meist verbundene Mechanismus waren von dem Ideal rationalistischer Begriffsglattheit geleitet. Vor allem die Begriffe der Mechanik schienen unmittelbar einsichtig zu sein; weiterhin schien die Anwendung der mathematischen Methode eine absolute Durchsichtigkeit der Erkenntnisse zu verbürgen. In ausdrücklicher oder stillschweigender Reduktion beschränkte man sich auf die mathematisch faßbare quantitative Seite der Wirklichkeit und gab sie für die eigentliche und einzige Wirklichkeit aus. Eben um jede Analogie auszuschließen, sie als etwas Vorläufiges übrigzumachen, sollte die unmittelbar durchsichtige Mechanik die allgemeine Grundwissenschaft werden, auf die alle anderen zurückzuführen seien.

Bei der analogen Erkenntnis wird der Gegenstand nicht durch Merkmale, die einer unmittelbaren Schau des Gegenstandes entstammen, bestimmt, sondern auf dem Umwege über andere, eigentlich erkannte Gegenstände. Diese müssen zu dem Erkenntnisobjekt wenigstens im Verhältnis einer unvollkommenen Aehnlichkeit stehen. Ein und dieselbe Seinsbestimmtheit müssen das Erkenntnisobjekt mit dem Analogieobjekt verbinden, freilich nur so, daß in beiden Fällen die konkrete Gestaltung der gleichen Seinsbestimmtheit wenigstens mehr oder minder angeähnelt ist. Für gewöhnlich denkt man, wenn von Analogie die Rede ist, zunächst an einen Aehnlichkeitsschluß im Sinne von teilweiser Aehnlichkeit auf volle Uebereinstimmung. Solche Uebereinstimmung wird aber um so ungewisser, je geringer die Zahl der ähnlichen Eigenschaften wird und je unwesentlicher die ähnlichen Momente sind. Wenn auch praktisch Analogieschlüsse in den Wissenschaften nicht zu entbehren sind, so schreibt man ihnen doch nur eine vorläufige Unentbehrlichkeit wie eine mehr oder minder große Wahrscheinlichkeit, niemals aber eigentliche Gewißheit zu. Dabei setzt man meist unbewußt voraus, daß die verbindende Aehnlichkeit äußerlich an aufeinanderbezogenen Gegenständen haftet, im Grunde also nur akzidentell sein könne.

Bloße Aehnlichkeit kann niemals — so erklärt man — die Grundlage eines wissenschaftlich sicheren Schlusses bilden; denn niemals kann der Analogieschluß darüber Gewißheit haben, ob er nicht der Gefahr erlegen ist, die Welt unberechtigt nach der Weise des Menschen zu deuten. Die unbesehene Deutung der Welt nach dem Menschen aber ist der genaue Gegensatz zu der wissenschaftlichen Erkenntnis. Das ist gerade der Erfolg der wissenschaftlichen Weltbetrachtung gewesen, daß sie im Laufe ihres Heranreifens die vorwissenschaftlichen Anthropomorphisierungen überwunden und die vorläufigen Vermenschlichungen durch eigentliche sachangepaßte Begriffe ersetzt hat. Dieser Tendenz entgegen aber arbeitet jeder Versuch eines Gottesbeweises, der ja eben darauf ausgeht, die Welt nach Weise des Menschen zu verstehen. Während der Einwand, daß gerade der teleologische Gottesbeweis ein Reststück anthropomorphischer Weltdeutung darstellt, uns noch eigens zu beschäftigen hat, geht es zunächst nur darum, allgemein die menschliche Erkenntnislage und die Bedeutung analoger Erkenntnis für den Menschen herauszustellen.

Solange sich ein Positivismus auf die mathematisch faßbare quantitative Seite der Wirklichkeit beschränkte und sie für die einzige Wirklichkeit ausgab, konnte das Idol rationalistischer Begriffsglattheit aufrechterhalten werden. Es ließ sich jedoch schon nicht mehr aufrecht erhalten, als man begann, sich mit der qualitativen Seite der Naturwirklichkeit, ihrem eigentlichen Wesenskern zu befassen. Tatsächlich verkennt die Forderung nach „eigentlichen" Begriffen in der Wissenschaft überhaupt völlig unsere menschliche Erkenntnislage und mißversteht sich selbst, da sie unbewußt von der Analogie weitesten Gebrauch macht. Das Ideal der absoluten Durchsichtigkeit scheitert bereits in den „exakten" Naturwissenschaften. Schon die Besinnung auf die einfachsten Begriffe der Mechanik zeigen, daß sie gar nicht „eigentliche", vielmehr analoge Begriffe sind. So ist es beim Kraftbegriff. Wir haben den Kraftbegriff gar nicht unserer äußeren Sinneserfahrung entnommen. Niemals nehmen wir eigentlich „Kraft" wahr — es sei denn in uns selbst. In unserer Innenerfahrung allein ist uns unmittelbares Erleben der Kraft gegeben. Mit unserer lebendigen Kraft stoßen wir, tragen wir oder erfahren an uns leidend eine andere Kraft, die uns stößt. Aber schon deren aktive Kraftbetätigung erfahren wir eigentlich nicht mehr, sondern ergänzen sie uns durch analoges Begreifen des Sachverhaltes. Der physikalische Kraftbegriff ist in langer geistiger Menschheitsreifung seiner unmittelbaren Grundlage entwachsen. Er ist „entvitalisiert" (Brunner) worden. Dadurch ist

er seiner Anschaulichkeit entkleidet. Ganz ähnlich steht es mit den Begriffen Masse, Trägheit, Energie und Widerstand. „Widerstand" im „eigentlichen" Sinne gibt es nur bei Lebewesen; wir erleben ihn im eigenen Widerstehen gegen andringende Kräfte. Auch „Berührung" im physikalischen Sinne ist nur ein analoger Begriff, der unmittelbar von unserer eigenen taktischen Erfahrung herkommt. Wenn wir einen Gegenstand berühren, erfahren wir seinen Widerstand; dabei füllt sich uns der Sinn des Begriffes Kontakt-Haben. So sind alle physikalischen Begriffe letzten Endes unserer lebendigen Innenerfahrung entnommen, d. h. sie sind physikalisch genommen „uneigentlich" oder analog. Bei Verwendung dieser Begriffe für die physikalische Wirklichkeit haben wir uns so daran gewöhnt, von unserer spezifisch menschlichen Erfahrung abzusehen, sie kritisch zu beschneiden, daß uns ihr analoger Charakter gar nicht mehr zum Bewußtsein kommt. Erst wenn wir die Menschheitsgeschichte zurückgehen bis zu einer Zeit naiver Naturbeschreibung, die noch nicht vermochte, des analogen Charakters der Naturerkenntnis inne zu werden, vielmehr die Kräfte der Natur im ursprünglichen und eigentlichen Sinne als persönliche Kräfte genommen hatte, werden wir uns der Leistung der kritischen Beschneidung analoger Begriffe bewußt.

Es ist von entscheidender Bedeutung, sich den analogen Charakter aller unserer Begriffe, die auf Naturerklärung gehen, zu vergegenwärtigen, um die Unsinnigkeit des Verlangens „eigentlicher" Begriffe für wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt einzusehen. Wollte man dieses Ideal aufrecht erhalten, so würde man damit schon einmal den exakten Naturwissenschaften den Todesstoß versetzen. Nicht darauf kommt es an, alle analoge Erkenntnis auszuschalten, sondern analoge Begriffe kritisch so zu beschneiden, daß sie nur das bezeichnen, was gemeint ist. Daß solche Beschneidung möglich ist, bedarf angesichts der Tatsache der exakten Wissenschaften wie Physik und Chemie keines weiteren Wortes.

Heute steht die Physik in einem entscheidenden Strukturwandel. Sie hat sich das Reich des Mikrophysikalischen erschlossen. Dabei erfährt sie, daß die vom Makrophysischen her gewohnten Begriffe nicht zureichen und nur in erneuter Analogisierung verwandt werden müssen. Man übersieht dabei meist, daß ja auch schon diese Begriffe der makrophysischen Welt einen subjektiven Ursprung haben; er kommt uns nur nicht mehr zum Bewußtsein, so daß wir diese Begriffe einfach für „objektive" Begriffe der Naturwissenschaft halten. Von neuem nun müssen diese an sich schon

analogen Begriffe analogisiert werden. Die heutige Atomphysik kommt um Analogien nicht herum.

Im Bereich des Mikro-Physikalischen herrscht eine Gesetzmäßigkeit, deren wir mit den vom Makro-Physikalischen her gewonnenen Vorstellungen und Begriffen nicht mehr voll Herr werden. Es liegen wohl Entsprechungen, aber keine Gleichheiten vor. Zwar verwendet die Atomphysik viele der Mechanik entnommene Ausdrücke wie Abstoßen und Anziehen, Rotation und Oszillation, Stoß und Rückstoß, Potentialwall, Drehimpuls, Resonanz usw. Wir müssen diese Ausdrücke gebrauchen, weil uns andere die Dinge besser treffende fehlen. Unsere Sprache ist nur dem Anschauungsraume, in dem wir leben, angepaßt. Sie bietet uns Krücken, deren wir bei Beschreibung der Atomwelt, die unserer sinnlichen Erfahrbarkeit weit entrückt ist, nicht entbehren können. Längst hat sich der Atomphysiker daran gewöhnt, solche Ausdrücke in einem symbolischen Sinne zu nehmen. Sie sind Analogien, die ein Stück weit etwas Richtiges sagen, aber doch nur Aehnliches meinen. In diesem Sinne ist auch die Wellenmechanik selber nur ein Symbol, das uns in anschaulichem Bilde das Atom verstehbar und die inneratomaren Geschehnisse berechenbar macht. Die darauf aufgebaute mathematische Theorie ist vollkommen widerspruchsfrei.

Es fehlen uns also hinsichtlich des atomphysikalischen Bereiches unmittelbar den Dingen auf den Leib geschnittene Vorstellungen und Begriffe, zu ihrer Darstellung vermögen wir nur „Modelle" zu verwenden, die eben nur „analog" gelten. Für das Atom gibt es ohne Zweifel gewisse Entsprechungen in unserer makrophysischen Welt. Es besteht aber da und dort keine völlige Gleichheit, sondern nur eine Verhältnisähnlichkeit. Modell-Begriffe sind keine Abbilder, sondern Gleichnisse. Man darf keineswegs sagen, damit sei nichts gewonnen. Auch die Erkenntnisse der modernen Atomphysik, die nur Analogie-Erkenntnisse sind, bleiben doch im eigentlichen Sinne wissenschaftliche Erkenntnisse. Wenn sie Bilder aus der Welt der Mechanik, der Elektrodynamik, der Astronomie verwendet, so geht diesen Bildern und Begriffen keineswegs Erkenntniswert und Wirklichkeitsnähe ab. Es wird tatsächlich die Wirklichkeit des Atoms getroffen, wenn es gefaßt wird als Zusammenklang zweier Wesensseiten, die sich uns unter den Bildern von „Korpuskel" und „Welle" darstellen. Vermögen wir damit auch das Atom nicht in einem abbildhaft treffenden Bilde zu fassen, so zweifelt doch kein Physiker, daß er mit seinen analogen Begriffen Seiten der Wirklichkeit „be-greift". Für gewöhnlich kommt uns die Unzulänglichkeit unserer Erkenntnissituation, die schon bei der

Erkenntnis der gewöhnlichen vorhandenen Dinge besteht, nicht zum Bewußtsein, da wir uns meist mit Näherungen begnügen, ohne zum Letzten vorzustoßen. Sie ist aber bereits in der Ebene der Letzterkenntnis der materiellen Dinge für uns nicht umgehbar gegeben.[13])

Wie die Physik zur Notwendigkeit der Bildung von Analogiebegriffen gekommen ist, so auch in ähnlicher Weise die Biologie. Auch hier hatte der positivistische Exaktheitswille versucht, mit anscheinend rationalistisch volldurchsichtigen Begriffen wie Reflex, Bahnung, Hemmung, Reizbarkeit usw. auszukommen. Aber die Biologie müßte dann vor dem Eigentlichen kapitulieren, das Entscheidende unerklärt lassen. Sehr bezeichnend sagt der Physiologe und Tierpsychologe Buytendijk: „Je mehr man über die Art der Beziehungen zweier Lebewesen nachdenkt, um so mehr fühlt man sich als Naturforscher auf unsicherem Boden. Es ist völlig unmöglich, mit den herkömmlichen Begriffen der Physiologie auszukommen. Vorläufig gibt es keine andere Möglichkeit, als die Symbolik der naturwissenschaftlichen Begriffe — wie der Physiker Eddington sie nennt — beiseite zu lassen und die Erscheinungen mit den psychischen Prozessen ‚in uns' nicht zu identifizieren, wohl aber auf der gleichen Stufe von Unmittelbarkeit und Durchsichtigkeit zu behandeln."[14])

Damit ist das rationalistische Erkenntnisideal des mechanistischen Materialismus endgültig zu Grabe getragen. Er hatte geglaubt, die Erklärung der Welt auf zwei absolut durchleuchtbare Weltprinzipien zurückführen zu können, auf „Stoff" und „Kraft". Damit sollte der Welt jeder Geheimnischarakter genommen sein; sie stand in sich als in sich selbstverständlich. Heute hingegen ringt sich die Einsicht durch, daß zu allen Wirklichkeitsschichten, die uns nicht unmittelbar erfahrbar sind, keine andere als die analoge Erkenntnis trägt. Das gilt natürlich in um so stärkerem Grade, als die Bereiche, in denen sich unsere Erkenntnisbemühungen bewegen, von uns abliegen.

Wie das Analogieprinzip Grundlage neuer wissenschaftlicher Einsichten sein kann, sei kurz an Beispielen nachgewiesen. Wohl das berühmteste und bekannteste Beispiel dafür ist die Entdeckung des Zwischenkiefers beim Menschen durch Goethe. Bei seinen naturwissenschaftlichen, insbesondere anatomischen Studien, war Goethe intuitiv zu der Ueberzeugung gelangt, daß Wirbeltier- und Menschenskelett dem gleichen Aufbauprinzip gehorchen. Von dieser Ueberzeugung geleitet, fahndete er nach dem Zwischenknochen der oberen Kinnlade beim Menschen, der beim Affenschädel zu seiner Zeit längst bekannt war, beim Menschen aber zu fehlen schien.

Er mußte nach Goethes Ansicht da sein. Es ging nur darum, ihn unverzagt und in der rechten Weise zu suchen. Das Ergebnis gab ihm Recht; des Rätsels Lösung erwies sich schließlich als recht einfach: auch der Mensch besitzt tatsächlich ein os intermaxillare; jedoch verschmilzt es so frühzeitig, gewöhnlich noch in der Embryonalentwicklung, mit dem Oberkiefer, daß die Nahtspur, von der Anatomie Sutura Goethei genannt, sich nur ausnahmsweise bei „Rückschlägen" deutlich erhält.

Die Schädel der Wirbeltiere und des Menschen sind zunächst ihrer Form nach nur „ähnlich", nicht aber „gleich". Je weiter aber im System der Wirbeltiere Gattungen voneinander abstehen, desto unähnlicher werden die Kopf-Formen. So ist der Affenschädel dem Menschenschädel viel ähnlicher als der Fuchs- oder Vogelschädel. In dieser abnehmenden Aehnlichkeitsreihe der äußeren Form jedoch verbirgt sich ein Aufbaugesetz, das in den verschiedenen Formen tatsächlich nicht bloß ähnlich, sondern überall völlig gleich ist. Mit den gleichen Aufbauelementen wird hier und da etwas mehr oder minder Aehnliches geschaffen. Ueberall aber sind es die gleichen Aufbauelemente, die zugrunde liegen; zwischen ihnen liegen gleiche Verhältnisse. Ueberzeugt von dem intuitiv vorausgenommenen Gesetz des gleichen Aufbaues fand Goethe eben durch einen „Analogie"-Schluß den Zwischenkiefer des Menschen. Auf das gleiche „Analogie"-Prinzip ist eine ganze Wissenschaft aufgebaut, es ist die „Vergleichende Anatomie der Wirbeltiere". Sie vermag bei allen Skeletteilen der verschiedenen Wirbeltiergruppen die gleichen Strukturelemente aufzuweisen. Nach außen hin kann dabei die „Aehnlichkeit" völlig verwischt sein, wie die zu Schaufeln umgewandelten Vorderfüße des Maulwurfs, die Vorderflossen der Wale, die Flügel der Vögel und die Arme des Menschen. Die mangelnde äußere Aehnlichkeit nimmt der Entsprechung im Aufbauprinzip da und dort nicht das Mindeste. Die Biologie bezeichnet diese Art der Analogie als Homologie und verwendet den Ausdruck „analog" in einem engeren Sinne. Nach ihr sind Organe dann analog, wenn diese in den äußeren Formen übereinstimmen, gleicher Funktion dienen, aber von verschiedenen Strukturelementen herrühren. So sind die Augen der Tintenfische und des Menschen dem ersten Augenschein nach sehr ähnlich, dienen der gleichen Aufgabe, haben aber in der ontogenetischen Entwicklung ganz verschiedenen Ursprung. Analogieschlüsse in diesem Falle dürfen sich mithin berechtigterweise nur auf das beiden Fällen Gleiche, im wesentlichen die Funktionsgleichheit, beziehen. Gehen sie aber über den kritisch

festzustellenden Bereich der Gleichheit hinaus, so kommt ihnen nur eine rasch abnehmende Wahrscheinlichkeit zu.

Die analoge Entsprechung kann eine rein äußere Beziehung sein. In solchen Fällen kommt Analogieschlüssen der geringste Sicherheitsgrad zu. Die gleiche äußere Beziehung, etwa der gleiche Standort von Pflanzen im Hochgebirge, bedingt typische Modifikationen. Verschiedene Pflanzen verhalten sich „analog". Jedoch birgt ein apriorischer Schluß vom Verhalten einer bekannten Pflanze auf das analoge Verhalten einer unbekannten Pflanze im gleichen Raum nur eine Wahrscheinlichkeit, da eben nur der äußere Reiz der gleiche ist, der andere wesentlichere Faktor für die Reaktion die Eigen-Entelechie der anderen Pflanze aber verschieden ist. Charakteristisch analoge Bildungen stellen die Beuteltiere dar, die ihren Namen nach einer Hauttasche am Bauche tragen, in der die in sehr reifem Zustand geborenen Jungen aufgezogen werden. Im Körperbau, in Gebiß- und Lebensweise sind die Beuteltiere untereinander sehr verschieden, bilden aber charakteristisch Parallelgruppen zu fast allen übrigen Säugetierordnungen. So gibt es Beutelratten, Beutelwölfe, Beutelmarder, Beuteldachse. Die Parallelität ist so typisch, daß analoge Schlüsse wissenschaftlicher Art darauf aufbauen können. So erlaubt der gleiche Gebißbau von einem bekannten Säugetiergebiß bei dem analogen Beuteltiergebiß den sicheren Schluß auf die gleiche Nahrung. Je mehr aber Gleichheit sich in bloße Aehnlichkeit verliert, desto geringer ist die mit dem Analogieschluß verbundene Erkenntnisgewißheit.

Mit einem steigenden Unterschied kann aber nicht nur eine Minderung, sondern auch eine Mehrung an Schlußkraft einhergehen. Menschliche Werkzeuge lassen sich in Reihen anordnen wie: Steinmesser, Schwert, Taschenuhr, Photoapparat. Alle diese vier genannten Dinge gleichen einander in der Tatsache, daß in ihrer Formgestaltung ein „Geist" objektiviert ist, aber so, daß in dem „Schwert" genannten Ding mehr „Geist" objektiviert ist, als in dem Steinmesser, in der Taschenuhr wieder mehr als im Schwert, im Photoapparat wieder mehr als in der Taschenuhr. Wenn schon der im Steinmesser objektivierte Sinn einen wissenschaftlich sicheren Schlußgrund auf einen persönlichen Sinnsetzer abgibt, so wächst die Gewißheit bei einem mehr Bearbeitungsspuren aufweisenden Werkding wie dem Schwert, wieder mehr bei der Taschenuhr, wieder mehr beim Photoapparat. So verstärkt also in diesem Falle die Analogie die Schlußkraft nach der Form: Wenn schon aus dem Steinmesser ein Schluß auf den menschlichen Bearbeiter erlaubt ist, dann noch mehr (a fortiori) bei der Taschenuhr, beim Photoapparat. In dieser aufsteigen-

den Reihe der Zunahme an Schlußkraft liegt der von uns vollzogene Analogieschluß. Das Objektiviertsein geistiger Züge ist einem menschlichen Kunstwerk immer nur äußerlich. Es geht bei einer Maschine niemals in deren eigentliches Naturwesen ein. Infolgedessen besitzt hier der objektivierte Geist keine eigene Mächtigkeit, sondern ist immer auf den leitenden und regulierenden Zugriff des Menschen angewiesen. Anders dagegen ist es beim Lebewesen. Die Zielbezogenheit ist hier viel stärker ausgeprägt, entspringt eigener Mächtigkeit, drückt sich in „Selbst"-Erhaltung aus, in der immer wieder eingenommenen Richtung auf das Eigenziel hin, wie wir es bei Restitutionen, Regulationen und Regenerationen im einzelnen nachgewiesen haben.

Das Fundament der Induktion, auf dem wir den Schluß aufbauen, ist so allgemein wie das Leben selbst. Zwar kann jede empirische Forschung immer nur Einzelfälle herausgreifen und diese des näheren analysieren, aber die von der biologischen Forschung in unübersehbarer Fülle herausgestellten Wesenszüge des Lebens gelten mit Recht allgemein. Ueberall, wo Leben ist, ist lebendiges Geschehen innerlich zielstrebig. Von diesem mächtigen Fundamentsockel strahlen tausende und aber tausende Lichter auf, die alle auf einen Punkt konvergieren. Gerade diese Tatsache einer so breiten Allgemeinheit birgt für den, der sie überdenkt, eine so ungeheure Gewalt des Bezwingens in sich, daß sich ihr niemand entziehen kann, der sie einmal vorurteilsfrei auf sich hat wirken lassen.

Wenn der Analogieschluß steht und fällt mit dem Bezug der Analogata auf den gleichen Sachverhalt, so ist eben diesem Punkt noch einmal Aufmerksamkeit zu schenken und zu fragen, ob nicht das Differential den erklärenden Grund in sich tragen könne und den Analogieschluß zu einem Trugschluß mache. Das heißt also in unserem besonderen Falle: Das äußere Objektiviertsein von Geist in menschlichen Werkdingen zwingt uns zum Rückschluß auf den persönlichen menschlichen Sinnsetzer. Ist nicht aber das innere Selbsthaben des Objektiviertseins von Geist möglicher Erklärungsgrund für die eigene Zielstrebigkeit? Wir haben darüber schon eingehend gehandelt und gezeigt, daß auch die Selbstmächtigkeit der lebendigen Zielstrebigkeit uns die fehlende Erklärung schuldig bleibt. Nur eine geistige Selbstmacht könnte das Rätsel lösen. So aber stellt uns die unbewußte Selbstmacht des Lebens vor ein verdoppeltes Rätsel. Unbewußte Naturtriebe bieten keine Möglichkeit einer geistigen Vorwegnahme von Zielideen, wie sie Voraussetzung von Zielstrebigkeit ist. Auch der Instinkt ist nur ein blendendes Rätsel, aber keine Lösung. Die Einsicht in das Wesen eines zielstre-

bigen Vorgangs fordert letzten Endes eine geistig selbstbewußte Vorausnahme und Setzung des Zieles; sonst kann es zu keinem eigentlichen Zielstreben kommen. Diese Einsicht in den sachnotwendigen Zusammenhang, der der gleiche da und dort ist, gibt das Fundament unseres Analogieschlusses ab. Notwendig muß er den Bereich des Lebens selbst übersteigen und einen darüber stehenden Intellekt erschließen.

Der so erschlossene Intellekt bleibt uns unbekannt. Immerhin, ein kosmogonischer Intellekt muß am Werke sein, da Tausende konvergierender Strahlen von ihm zeugen, doch so, daß ihr aussendender Quellpunkt hinter unserer erfahrbaren Welt verborgen bleibt. So ungeheuer reich an intelligenten Einzelzügen der Kosmos ist, so ist doch der unmittelbar zu erschließende Intellekt — wie wir ausdrücklich betont haben — noch kein absoluter; er ist nicht unmittelbar Gott, jedenfalls nicht im Bereich des bloßen Lebens. Einen unmittelbaren Hinweis auf eine absolute Persönlichkeit enthielt aber schon der anthropologische Teil unseres Beweisganges.

[7]) Jos. Geyser, Augustin und die phänomenologische Religionsphilosophie der Gegenwart mit besonderer Berücksichtigung M. Schelers (Veröff. d. kath. Inst. f. Phil. Alb.-Magn.-Ak., Bd. I 3), 1923, 12.

[8]) H. Driesch, Wirklichkeitslehre 44 47.

[9]) Vgl. dazu G. Kahl-Furthmann, Das Problem der Gottesbeweise in: Phil. Jahrbuch, 53. Bd., 1940, 62—77.

[10]) J. Geyser, Augustin u. d. phänomenol. Religionsphil. 6.

[11]) A. S. Eddington, Das Weltbild der Physik und ein Versuch seiner philosophischen Deutung, 1931, 334 f.

[12]) G. Kafka, Naturgesetz, Freiheit und Wunder, 1940, VI.

[13]) Grundsätzliche Bemerkungen über Analogien und Modelle als „seit langem viel benutzte Hilfsmittel der Naturforschung und Technik" siehe in dem Aufsatz von Fr. Moeller, Ueber einige Grundfragen bei Analogien, in: Elektrotechn. Zeitschrift, 1948, 73—78.

[14]) F. J. J. Buytendijk, Wege zum Verständnis der Tiere o. J., 1938, 187.