

Unmittelbare Intuition?

(Augustinus — Pascal — Newman.)

Seit Jahren geht still oder in breiter Öffentlichkeit im katholischen Geistesleben der Streit um die Frage: Sind die üblichen Gottesbeweise und die Beweise für die Wahrheit der Offenbarungstatsache nicht unbrauchbar, wenigstens lückenhaft? — Das erste Stadium dieses Streites bilden die Kämpfe um die Schriften E. Jsenkrahes, hauptsächlich seine „Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises“ (Kempten 1915) und seine „Experimentaltheologie“ (Bonn 1919)¹. In ein zweites, positiveres Stadium treten nun diese Erörterungen durch die Theorie von der „unmittelbaren Intuition“, wie sie Hessen in seinen Augustinusschriften² und Matth. Laros in seinen Pascal- und Newmanchriften³ darlegen und zuletzt mehr oder minder mit der „unmittelbaren Wesensschau“ der Phänomenologie, vorab Max Schelers gleichzusetzen suchen. Die Folge dieser Vermischung systematischer mit historischen Fragen, sowie psychologischer mit logischer Fragestellung ist dann die heutige „Schelerbewegung“, die sich als „Augustinismus“ oder „Newmanschule“ mehr oder minder dem Standpunkt der Scholastik gegenüberstellt. Wir haben an anderer Stelle ausführlich die grundlegende Verschiedenheit des Schelerschen Systems von der Fragestellung dieser innerkatholischen Bewegung dargelegt, und auch in dieser Zeitschrift bereits das Nötige darüber gesagt. Es bleibt also für einen Abschluß dieser Klärungsarbeit nur übrig, die Theorie der „unmittelbaren Intuition“ Hessens und Laros' in ihren systematischen und historischen Hauptpunkten⁴ herauszustellen und zu prüfen.

1.

Beide, Hessen jedoch deutlicher als Laros, lassen den Kampf um Jsenkrahe als Hintergrund ihrer Aufstellungen erkennen. Hessen spricht davon, daß die „erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten“ der „herkömmlichen Gottesbeweise“ eine „Wiederaufnahme des augustinischen Gedankens nahe“ legten (U. G. 60); „als Hauptquelle dieser Unstimmigkeiten erschien diesem Forscher (Jsenkrahe) das Kausalgesetz, das nach ihm zu den schwierigsten und umstrittensten Problemen der Philosophie gehört; und so glaubte er denn im Interesse einer bündigen Beweisführung jenes Axiom völlig ausschalten zu sollen“ (U. G. 10). Ähnlich scheint Laros orientiert, wenn er Pascals Ansicht gegenüber den „traditionellen Gottesbeweisen aus der Natur“ dahin faßt, „daß Gläubige in ihrer

¹ Die neuesten (nachgelassenen) Schriften Jsenkrahes „Waffen der Apologetik usw.“ (Bonn 1922) bilden eine gute Ergänzung, da sie seine Stellungnahme zum Prinzip vom zureichenden Grund (Band 2) und seinen eigenen Gottesbeweis (unter allem Gewordenen ist sicher ein Ungewordenes) klarer herausstellen (Band 1). Aber auch hier zeigt sich seine einseitig naturwissenschaftliche Auffassung von der Kausalität, die er nicht im metaphysischen Sinn der analogia zu fassen weiß (vgl. diese Zeitschrift 104 (1922) 14 ff.).

² Hauptsächlich in „Unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustin“ (Paderborn 1919) (abgekürzt: U. G.) und „Der augustinische Gottesbeweis“ (Münster 1920) (abgekürzt: A. G.).

³ Hauptsächlich in „Das Glaubensproblem bei Pascal“ (Düsseldorf 1918) (abgekürzt: Pascal) und „Kardinal Newman“ (Mainz 1920) (abgekürzt: Newman).

⁴ Eine ausführlichere Untersuchung behalten wir uns an anderer Stelle vor.

Überzeugung dadurch vielleicht gestärkt, Ungläubige aber nicht daraus die Überzeugung gewinnen können. Dasein Gottes und Tatsache der Offenbarung müssen erst auf andere Weise sichergestellt sein“ (Pascal 172/3). Beide, Hessen und Laros, suchen vielmehr Anschluß an Theorien der modernen Philosophie; Hessen bemüht sich, den Neukantianismus der Badener Schule (Windelband u. a.) mit seinem Neuaugustinismus gleichzusetzen, und Laros findet seine Intuitionstheorie am klarsten bei Bergson ausgebildet.

Ein letztes Stadium dieser Zusammenstellungen ist in Hessen „Die philosophischen Strömungen der Gegenwart“ erreicht¹. Hier stellt Hessen auf der einen Seite Schell, Switalski und Scheler als „platonisch-augustinische Richtung“ der „aristotelisch-thomistischen Richtung“ Ehrle-Baeumker-Hertling-Geyssers gegenüber (9–19), auf der andern Seite aber James-Simmel-Bergson-Husserl-Scheler (ebenso Dilthey 67 f. 109) als intuitionistische Lebensphilosophie dem kritischen Realismus Külpe-Geyser-Switalskis entgegen. Mit dieser hieraus erfolgenden Verbindung von Pragmatismus, Intuitionismus und Phänomenologie dürfte die Verwirrung aller Problemstellungen ihren Höhepunkt erreichen. „Denn Phänomenologie geht gegenüber der Evolutionsmetaphysik Bergson-Dilthey auf die Wesenheiten an sich“, wie Ernst Troeltsch, der zwischen beiden einen Ausgleich suchte, sehr scharf gesehen hat („Historismus und seine Probleme“ [Tübingen 1922] 596 ff.); sie unterscheidet sich vom Intuitionismus erstens durch ihre Reduktionsmethode, zweitens durch ihre „Einklammerung“ der Wirklichkeit. Schelers Position aber liegt in seinem Wertprimat, und er selbst lehnt aufs schärfste alle Verbindung mit Lebensphilosophie, Intuitionismus wie augustinischen Platonismus im Sinne Hessens ab („Ewiges im Menschen“ 590 ff., 600 ff., 623 ff. u. a.); ebenso weiß Switalski nichts von einem Schauen Gottes „in“ der Wahrheit („Probleme der Erkenntnis“ I 59, II 57 58 u. a.); zwischen Scheler und Switalski besteht keine Verwandtschaft („Probleme der Erkenntnis“ II 132–146). Wie sehr aber eine Zusammenstellung Husserls mit Bergson dem wahren Husserl ins Gesicht schlägt, brauchte kaum gesagt zu werden.

Hessens Theorie der „unmittelbaren Intuition“ hat ihre Wurzel zunächst in dem einen Gottesbeweis den er vorlegt, dem Beweis „aus der Wahrheit“, der nach ihm der einzige ist den Augustinus führt, gleichzeitig derjenige, den der Neukantianismus der Badener Schule anerkenne. Dieser Beweis aus der „Wahrheit“ beruht nach ihm in keiner Weise auf der „Kausalität, sondern ist nur „eine logische Analyse und eine darauf fußende sinnvolle Erklärung unter Anwendung des logischen Sages vom hinreichenden Grunde“ (A. S. 73). Der Beweis geht aus von der Tatsache, daß wir bestimmte Grundwahrheiten erkennen, die uns als „ewig“ und „unwandelbar“ gegeben sind, wie die obersten Grundsätze der Logik, Mathematik, Moral. Dieser Charakter des „ewigen“ und „unwandelbaren“ kann nicht vom Menschen-Ich kommen, das zeitlich und wandelbar ist. Also bedeutet das Erkennen dieser „ewigen“ und „unwandelbaren“ Wahrheiten ein reales „Teilhabe“ an einem ewigen und unwandelbaren Wesen, das Gott ist. Die „ewigen“ und „unwandelbaren“ Wahrheiten werden also in keiner Weise als Wirkung Gottes gefaßt, sondern sie sind selber schon sozusagen Gott: Gott, der die „substantielle Wahrheit“ ist, wird in ihnen unmittelbar „geschaut“ oder „berührt“. Weil diese Wahrheiten etwas objektives, vom Bewußtsein unabhängiges sind, so ist dann mithin auch Gott etwas

¹ Joh. Hessen, Die philosophischen Strömungen der Gegenwart. (110 S.) Rempten 1923 (Sammlung Kösel).

objektives und bewußtseinsstranzgendes, mit andern Worten: Gott ist unmittelbar als „die Wahrheit“ auch der reale wirkliche Gott. Es zeigt sich bei Hessen in diesem letzten Punkte (der Realsetzung Gottes) gewiß ein Schwanken, aber in seinen letzten Schriften neigt er deutlich zu dieser „unmittelbaren“ Realsetzung Gottes. Aus dieser Fassung des Gottesbeweises aber folgt sofort Hessens „unmittelbare Gotteserkenntnis“, da ja Gott „als die Wahrheit“ in den „Grundwahrheiten geschaut und berührt wird und unmittelbar als „die Wahrheit“ der reale Gott ist. Es folgt seine Theorie, wie er sie in „Religionsphilosophie des Neukantianismus“ (Freiburg 1919), am deutlichsten skizziert hat: „In der religiösen Erfahrung ist sich der Mensch bewußt, mit einer transszendenten Wirklichkeit in Beziehung und Wechselwirkung zu stehen. Damit ist die Religion gewissermaßen auf eigene Füße gestellt. Über ihr Recht entscheidet letzten Endes nicht die Philosophie, sondern sie besitzt ihr Recht in sich, sie begründet sich selbst durch die ihr eigentümliche Gewißheit“ (79–88). In dieser „unmittelbaren Gewißheit intuitiver Art, mit welcher das religiöse Bewußtsein sein Zentralobjekt umfängt“, besitzen dann auch „die Inhalte des religiösen Erlebens, die religiösen Werte . . . den eigentlichen Ausweis ihres Geltungsrechts (ebd.)¹. Dieses Grunderlebnis „unmittelbarer“ Schau und Berührung hat dann zwei Seiten, eine intellektuelle und eine emotionale, die Hessen mit den Ausdrücken der Phänomenologen als Werterkennen und Wertfühlen bezeichnet; „was ihm aber in jeder der beiden Richtungen eignet und sein Wesen ausmacht, ist die Unmittelbarkeit, mit der es sein Objekt erfaßt und die damit gegebene unmittelbare Gewißheit“ (U. G. 34). Diese „unmittelbare Intuition“ scheint dann Hessen in „Patristische und scholastische Philosophie“² auch auf den Glaubensakt zu übertragen, wenn er von der „augustinisch-anselmischen Richtung“ schreibt, daß nach ihr „der religiöse Glaube nicht auf einer intellektuellen Grundlage ruht, sondern gewissermaßen auf eigenen Füßen steht und in der unmittelbaren Gewißheit des religiös-intuitiven Erkennens seine tiefste Geltungsgrundlage besitzt“ (92). In seiner letzten Schrift endlich („Die philosophischen Strömungen der Gegenwart“) erklärt er ganz allgemein das Versagen eines „Rationalismus“ „der nur eine rationale Erkenntnis gelten läßt und die Intuition als Erkenntnismittel ablehnt“ (112), gegenüber dem Aufstieg der „Verfechter einer irrational-intuitiven Erkenntnis, als welche wir Dilthey, Bergson und die Phänomenologen kennen gelernt haben“ (109), will aber eine „Synthese von Rationalismus und Intuitionismus“ (112).

Hieraus erhellt der Unterschied Hessens von Switalski (den Hessen für sich in Anspruch nimmt), der sonst mit ihm die Tendenz eines Neuaugustinismus als innerliche Überwindung des (vorab badischen) Neukantianismus teilt („Probleme der Erkenntnis“ II 112 u. a.).³ Switalski lehrt gewiß eine „Intuition“ als Ausgang alles Erkennens, aber diese Intuition ist mehr ein erstes Aufleuchten, ein dunkles Erst-erfassen, das nun der „verstandesgemäßen Bearbeitung“ bedarf (II 85, 142, 144). Ebenso lehrt

¹ Vgl. zu diesen Ausführungen die energische Kritik Chr. Schreibers (des jetzigen Bischofs von Meißen) in *Philos. Jahrbuch* 33 (1920) 382–385.

² Joh. Hessen, *Patristische und scholastische Philosophie*. (128 S.) Breslau 1922, Ferdinand Hirt. Geb. G. M 3.60

³ W. Switalski, *Probleme der Erkenntnis* I (135 S.) und II (164 S.). Münster 1923, Aschendorff (Veröffentl. der Albertus Magnus-Akademie I–II). Heft 1, Brosch. G. M 4.25, Heft 2 M 5.10.

er den „religiösen Trieb“ als Urtrieb aller andern geistigen Erkenntnistriebe, aber nur weil er der „Reflex der objektiven Gebundenheit aller Kreatur an Gott als ihren Schöpfer und Erhalter“ ist (II 140). Auf dieser formalen Grundlage erhebt sich nun sein „platonischer Aristotelismus“ (II 59), der aber fast mehr leibnizsche Färbung trägt. Die Welt der Erkenntnis und die Welt der Realitäten sind nur darum legellich einander zugeordnet, weil sie in Gott eins sind. In der Erkenntnis-Welt der Ideen ist die Idee Gottes von selber gegeben, aber erst im Erleben der Welt der Realitäten werden wir seines Daseins inne (II 57 58) und die nach Lösung strebende Spannung zwischen der durch unser Erkennen bereits bewältigten und der noch zu bewältigenden Wirklichkeit ist nur ein wachsendes tieferes Verwurzeltwerden in Gott als der Einheit von Idee und Realität, Erkenntnissubjekt und Erkenntnisobjekt: Er als Zielpunkt und Kraftquelle dieses „Willens zur Idee“ (II 25, 66, 126). Während also Hessen in den „allgemeingiltigen Wahrheiten“ Idee und Dasein Gottes zu erfassen scheint, ist bei Switalski das Dasein Gottes erst durch die Erfassung der realen Welt erfassbar. Und selbst im Erfassen der Idee Gottes als des „theologischen Apriori“ (Herling) besteht der Unterschied, daß Hessen Gott gleichsam in den „allgemeingiltigen Wahrheiten“ erfäßt, während Switalski sie nur „auf die ideale Gesetzgebung der absoluten Intelligenz zurückführt“ (I 59). So stehen Switalskis tiefe Gedanken weit ab von und weit über Hessen.

Wie unterscheidet nun Hessen seinen Standpunkt von einem theologisch unhaltbaren Ontologismus?¹ Er führt folgende Momente an. Erstens wäre nach seinem Standpunkt Gott als Wahrheit, nach dem Ontologismus aber Gott als Sein der Inhalt der unmittelbaren Intuition. Zweitens werde im Gegensatz zum Ontologismus Gott nur in den höchsten Grundprinzipien des Denkens, nicht im gesamten Erkennen, unmittelbar gefaßt. Drittens bedeute das „unmittelbare Schauen“ Gottes nicht dasselbe wie die „selige Schau“ des jenseitigen Lebens, weil dieses „intuitive Schauen“ nicht die ganze Wesensfülle Gottes schaue und dazu kein dauernder Zustand, sondern ein zeitlich begrenztes Erlebnis sei. Viertens endlich sei das „unmittelbare Schauen“ des Ontologismus ein rein logischer Automatismus, während die „unmittelbare Intuition“ an sittliche Vorbedingungen geknüpft sei. Soviel ist jedenfalls klar, daß Hessen zwischen der „seligen Schau“ des jenseitigen Lebens und seiner „unmittelbaren Intuition“ nur einen Unterschied vollkommener Entfaltung anstellt: vom Schauen eines „Stücklein“ Gottes zum Schauen seiner Fülle, von zeitweisem Schauen zu ewigem Schauen. Das Schauen als „Schauen“ dürfte demnach in beiden das gleiche sein.

Matth. Laros geht nicht soweit. Wenngleich bei ihm der Ausdruck „unmittelbar“ fast ebenso oft wiederkehrt, so bleibt doch offen, ob er bei ihm nicht vielleicht nur den Gegensatz zu diskursivem Denken besagt, wenngleich die „Transformation“ im Ich (Pascal 141) und die Stelle von den „traditionellen Gottesbeweisen aus der Natur“ (ebd. 172/3) doch in eine ähnliche Richtung wie Hessens „Innenschau“ deuten könnte. Laros ist ursprünglich vom Glaubensproblem her orientiert und stellt hier einen Intuitionsbegriff auf, der nach ihm die Mitte halten soll zwischen einem syllogistischen Intellektualismus und einem subjektiven Voluntarismus. Die „scholastische“ Lösung begnügt sich nach ihm mit einer „moralischen Gewißheit“ für die Tatsache der Offenbarung, auf die hin der Wille dann die Glaubenszustimmung „befiehlt“.

¹ Vgl. diese Zeitschrift 104 (1922) 18/19.

Demgegenüber will er eine „unmittelbare Intuition“, deren direktes Ergebnis die Glaubenszustimmung selbst ist. „Die Intuition ist der Transformationsprozeß, in dem die lebendige Erfassung der Einzelgründe und ihrer Gesamtheit aus der moralischen Sicherheit eine absolute macht und auf jeden hin eine absolut sichere Zustimmung bewirkt“ (Pascal 141); mithin ist der Glaubensakt, wie er in der „Germania“ 1922, Nr. 147 sagt, „von seiten Gottes Gnade, von seiten der Menschen Intuition“. Diese Intuitionstheorie scheint Laros dann auch (Pascal 172/3 und „Germania“ 1922 Nr. 147) auf die Gotteserkenntnis zu übertragen.

Der Unterschied der „Intuition“ Laros' von der Hessens dürfte vorab darin liegen, daß Laros die „Intuition“ als eine Art Denkform faßt, die an allem Material sich betätigt, während Hessen sie mehr auf die Innenwelt des Seelenlebens einschränkt. Laros geht mehr auf eine andere Formung der Gottesbeweise und der Beweise für die Offenbarungstatsache, während Hessen in ihnen selber Streichungen vorzunehmen scheint. Bei Laros ist die „Intuition“ eine Formung des objektiven Beweismaterials im Ich, durch die „lebendige ganze Persönlichkeit“, wie er sich wiederholt ausdrückt. Hessen betont dagegen die „Einkehr ins Herz“¹, daß der Mensch „im Innen“ seinen Gott finde. Doch dürften diese Unterschiede mehr ineinanderschwimmen als sich klar herausstellen.

Was ist nun von dieser Theorie der „unmittelbaren Intuition“ zu halten?

Wir haben die Antwort im Prinzip bereits früher gegeben², können uns also kürzer fassen. Eine „unmittelbare Intuition“ Gottes im strengen Sinne zunächst ist schlechthin unannehmbar. Ein „unmittelbares Schauen“ Gottes ist so wenig in den Kräften des Menschen, daß es erst der „übernatürlichen Erhöhung“ bedarf, um ihm dafür eine erste Fähigkeit zu geben; diese „übernatürliche Erhöhung“ aber liegt jenseits alles Geschöpflichen, ist „Teilnahme an göttlicher Natur“. Und selbst so ist der Mensch noch nicht fähig, Gott unmittelbar zu schauen. Es bedarf hierzu erst noch einer neuen Einigung mit Gott im jenseitigen Leben, durch die wir gleichsam „in Gott“ Gott schauen. Diese Lehre der Kirche ist im Grunde nur das konsequente zu-Ende-denken des Gottesgedankens. Das Geschöpf kann aus den Erkenntnisbedingungen seines Wesens nur Geschöpfliches erkennen, mithin den Schöpfer nur, insofern er sich im Geschöpflichen kundtut, also immer durch das „Mittel“ und im „Mittel“ des Geschöpflichen. Der „unsichtbare“ Gott ist „sichtbar in dem, was geschaffen ist“, wie der Römerbrief sagt; aber diese seine „Sichtbarkeit“ ist eben letztlich nichts als die „sichtbare Schöpfung“, insofern sie ihn kundtut. Und selbst wenn der Evangelist vom Sichtbarwerden Gottes in Christus spricht, so ist damit Gott als Gott nicht sichtbar, sondern die Apostel mußten erst „glauben“, daß dieser sichtbare Mensch Christus der unsichtbare Sohn Gottes sei. Mithin ist also die strenge Vorbedingung eines „unmittelbaren Schauens Gottes“ ein

¹ Das Motto von U. G. (*attende paululum cor tuum*) findet sich freilich nicht in Ps. 54, 9. Hier lehrt Augustin vielmehr (was er auch sonst gegen die Donatisten betont), daß mit „Rückzug auf das Innen kein christliches Leben getan sei. *Solus in conscientia ... sed non solus in caritate* ist hier sein Wort (in Ps. 54, 10), „allein im Gewissen, aber nicht allein in der Liebe“. Aus Einsicht in die Enge und Auslosigkeit platonisch-mystischer Innenschau lehrt er Gott in der Nächstenliebe suchen und finden (vgl. des Verfassers „Himmelreich der Seele“ IV (Freiburg 1923) 57—78).

² Vgl. diese Zeitschrift 104 (1922) 12—19.

irgendwelches „Gott-werden“ des Menschen, also das undurchdringliche Geheimnis der Übernatur, das sich jeder Einsicht entzieht. Denn wie wollen wir es fassen, daß der Mensch „Gott“ werde und doch „Mensch“ bleibe? Bei aller übernatürlichen Erhöhung muß ja der Wesensunterschied zwischen Gott und Mensch gewahrt bleiben. Die „Teilnahme an göttlicher Natur“ ist kein formales Gottwerden des Menschen; denn Gott ist das „Nun“ der Ewigkeit, der Mensch aber ist „Gestern, Heute und Morgen“. Sie ist aber auch kein Empfangen eines „Stückleins“ Gottes; denn Gott ist der unteilbar Einfache. Und trotzdem wahre „Teilnahme an göttlicher Natur“? — Diese kurze Erwägung der Geheimnistiefe eines „unmittelbaren Schauens“ Gottes zeigt zur Genüge, daß die Einschränkungen die Hessen vorbringt, um einen Standpunkt theologischen Ontologismus zu vermeiden, nicht genügen. Unmittelbares Schauen eines „Teiles“ von Gott oder „zeitweiliges“ Schauen können nichts ändern, wenn „unmittelbares Schauen“ als solches in Frage steht¹.

Es bleibt aber die Frage, ob der Ausdruck „unmittelbare Intuition“ nicht etwas anderes meinen könnte, sodaß die Theorie Hessens im Grunde auf Mißverständnissen beruhte. So scheint es uns in der Tat. Die zwei zugrundeliegenden Mißverständnisse dürften sich erstens auf die Bedeutung der „Kausalität“ in den Gottesbeweisen beziehen und zweitens auf den Vorzug einer „Einfuhr ins Innere“ bei der praktischen Gotteserfahrung.

Das erste Mißverständnis über die „Kausalität ist Hessen eigentlich mit Jesenrahe gemeinsam, während Scheler betont, daß „Ursache-Wirkung“ für Schöpfer und Schöpfung analog gelte, wie alle geschöpflichen Begriffe und Ausdrücke. Der katholischen Kontroverse über die Gottesbeweise ist es fast durchgehend eigentümlich, daß sie im Unterschied zur Hochscholastik² vorwiegend von einem Anfangen der Welt ausgeht, von der Welterschaffung als einmaliger Tatsache. So erscheint die Kausalität Gottes mehr oder minder als ein „Stoßen von außen“, nach Art der Kausalität, wie sie im Reich des Leblosen statthat. In Wahrheit aber steht die „Kausalität“ Gottes zur Welt in der Mitte zwischen der transeunten Kausalität des Leblosen (der „überspringenden“ Kausalität) und der immanenten Kausalität des Lebens und kommt mit ihnen nur in dem ganz blaß-abstrakten Begriff allgemeinsten „Kausalität“ überein, ist also in ihrem eigentlichen Sinn unvergleichbar. Dieser ihr eigentlicher Sinn ist, wie wir früher sahen³, die analogia entis, d. h. Gott als immerwährender letzter Seins- und Wirkgrund des Geschöpflichen. Der erste Schöpfungsakt Gott ist also mithin im eigentlichen Sinn kein „Stoßen von außen“, sondern der Anfang der wirkenden Gegenwart Gottes im Geschöpflichen, und die fortdauernde wirkende Gegenwart Gottes ist ein fortdauernder Schöpfungsakt. „Wir müssen fortwährend hin und her wandern zwischen zwei Endpunkten des Gedankens, die wir nicht berühren dürfen, weil alle Wahrheit zwischen ihnen liegt. Wenn wir uns die Verschiedenheit der

¹ Vgl. Mausbach, Ethik des hl. Augustin I (Freiburg 1909) 88 ff. und Karl Adam in Tübinger Akad. Schriften 101 (1920) 403 ff., die klar nachweisen wie weit Augustin (entgegen Hessen) von solchem „Ontologismus“ entfernt ist.

² Diese gab ruhig zu, daß eine „Welt von ewig“ rein durch die Vernunft wohl nicht widerlegt werden könne.

³ Diese Zeitschrift 104 (1922) 14 ff. Vgl. auch 101 (1921) 81 ff.

Welt von Gott gegenwärtig machen, dann neigen wir dazu, Zwischenräume zwischen ihn und sein Werk zu legen. Wir nähern uns dem verbotenen, weil unmöglichen Endpunkt, wo Gott ganz außerhalb der Welt und von ihr getrennt erscheint. Darum müssen wir alsbald umkehren und uns betwußt machen, daß Gott in der Welt und die Welt in ihm ist. ... Doch ist es wiederum Zeit für unsern Gedanken umzukehren, auf daß er nicht über die andere der beiden Unmöglichkeiten strauchle. Wie alldurchdringend und allbewirkend auch Gott in der Welt ist, sie ist doch immer etwas anderes als er selber“ (Lippert). Darum ist auch dieses eigentliche unvergleichliche Kausalverhältnis zwischen Schöpfer und Schöpfung letztlich logisch im Prinzip vom hinreichenden Grunde verankert und der Kernpunkt der Gottesbeweise lautet: „Der tatsächliche Werdecharakter von Außenwelt und Innenwelt kann nicht anders erklärt werden als durch das Kausalverhältnis der *analogia entis*.“

Mit diesem Charakter der *analogia entis* ist aber bereits gegeben, daß Gott sozusagen im Antlitz des Geschöpfes erscheint, im Antlitz der Natur, im Antlitz einer Menschenseele, daß für den Eindruck des Gottsuchers die Welt gleichsam ihre Hüllen zurückschlägt: „Er alles!“ Das wird noch stärker, wenn wir den religiösen Charakter der Gotteserkenntnis bedenken. Schon rein objektiv ist die Menschenseele Gott ähnlicher als etwa der Stein, wenngleich Menschenseele wie Stein Geschöpfe sind und insofern gleich nahe und gleich fern vom Schöpfer. Diese Tatsache der größeren „Ähnlichkeit“ zu Gott (im Unterschied zur größeren „Nähe“ zu Gott) war ja für nicht wenige Kirchenväter der Grund, in der „Seele“ vorab Gott zu finden; die „Einkkehr ins Innen“, die nicht erst Augustin, sondern bereits Athanasius betont, bedeutet nicht ein Finden Gottes im subjektiven Bewußtsein, sondern in der objektiven Eigenart der metaphysischen Seele, die als Geistwesen und in ihrer Geisttätigkeit das höchste geschöpfliche Abbild Gottes ist, der „ein Geist ist.“ Dazu kommt nun, daß im Zielpunkt der Gotteserkenntnis, wie wir früher ausführten¹, das religiöse persönliche Verhältnis zu Gott steht: Gott soll zu einem „Du zu Du“ gefunden werden. Darum wird er inniger gefunden, wenn er gerade auch „in mir“ gefunden wird, „in mir“ im Gegensatz zum Außen. Diese Betonung des „in mir“, des Persönlich-Innerlichen im Gegensatz zum Außen aber ist nun die letzte Quelle eines „unmittelbar“, des „unmittelbar“ der persönlichen Anteilnahme. „Unmittelbare Intuition“ heißt Gott fassen „in mir und für mich“. Wird diese „psychologische“ Unmittelbarkeit Gottes in der größeren Ähnlichkeit der Menschenseele mit ihm und im religiösen Charakter des „Du zu Du“ nun als „objektiv-ontologische“ Unmittelbarkeit mißverstanden, so haben wir Hessens Theorie, wie sie in seinen Worten vorliegt².

So lösen sich die Mißverständnisse des Hessensschen Gottesweges. Gewiß bedeutet die „Einkkehr ins Herz“ einen Wesenspunkt der praktischen Gotteserkenntnis, aber nicht, weil die Außenwelt in sich gottleer oder gottfern wäre, sondern damit sie in ihrem glänzenden Schein nicht das Auge berücke und für das betörte selber zu Gott würde. Und gewiß bedeutet der Beweis aus den letzten „ewigen“ und „unwandelbaren“ Grundwahrheiten der Logik, Metaphysik, Moral usw. eine psychologische höchste Nähe zu Gott. Aber diese Nähe

¹ Vgl. diese Zeitschrift 104 (1922) 135 ff.

² Vgl. ebd. 15 ff.

bedeutet kein objektives „unmittelbar“. Denn zwischen den „ewigen“ „unwandelbaren“ Grundwahrheiten und dem „ewigen“ „unwandelbaren“ Gott steht das „Mittel“ des Sages vom zureichenden Grund, und auch dessen Anwendung lautet nicht „die ewigen und unwandelbaren Grundwahrheiten sind unerklärbar, wenn sie nicht Gott sind“, sondern „... sind unerklärbar, wenn sie nicht in Gott verwurzelt sind“. Wenn also die praktische Gotteserfahrung dieses „Mittel“ des Sages vom zureichenden Grund auch „übersieht“, so faßt sie trotzdem Gott nicht unmittelbar, sondern im „Mittel“ eines etwas, das „in Gott verwurzelt ist“, aber nicht formal „Gott ist“.

Es bleibt nun noch ein Wort zu sagen über die Form der „unmittelbaren Intuition“ bei Laros, wo sie mehr als Umformung der traditionellen Gottesbeweise und Offenbarungsbeweise erscheint.

Wenn diese Theorie zunächst nichts anderes besagen will, als was Newman mit seiner „natürlichen Induktion“ (natural inference)¹ meint, so kann man ihr durchaus zustimmen. Vorab für die historischen Beweise der Offenbarungstatsache gilt, daß sie ein „Zusammenschauen“ der Einzeltatsachen in ihren Zusammenhängen erfordern. Der Forscher wird hier noch reflex Einzelgründe gegen Einzelgründe abwägen können und so zur Sicherheit einer „wissenschaftlichen Induktion“ gelangen (informal inference), dem gewöhnlichen einfachen Menschen aber wird die Schlußüberzeugung mehr objektiv „herauswachsen“: er schaut das Ergebnis gleichsam plötzlich auftauchen. Aber besagt Laros' „unmittelbare Intuition“ wirklich ein solch ausschließliches Erfassen des objektiven Tatbestandes — oder bedeutet seine „Transformation“ im Ich nicht eine irgendwelche subjektive Zutat, sodaß die „mathematische Sicherheit“, von der er spricht, letztlich nicht aus dem objektiven Tatbestand in sich entspringe, sondern aus der „Ichbezogenheit“ dieses Tatbestandes? Wir gestehen, daß wir aus den bisherigen Schriften Laros' darüber noch keine Antwort entnehmen könnten. Und doch liegt hier der letzte, eigentliche Wendepunkt zwischen objektiver und subjektiver Intuition.

Aber wenn wir auch Laros' „unmittelbare Intuition“ im Sinne einer objektiven Intuition fassen, bleibt sie doch, wie uns scheint, für die Glaubensbegründung ungeeignet. Denn wie wir aus seinen Schriften entnehmen müssen, läßt er die Glaubenszustimmung unmittelbar aus der „Intuition“ erfolgen: der Glaubensakt ist „von seiten der Menschen Intuition.“ Damit aber wird konsequent die Intuition zum Beweggrund des Glaubensaktes. Es ist nicht mehr die „Autorität Gottes in sich“, auf die hin ich z. B. das Geheimnis der Dreipersonlichkeit glaube, sondern „meine Einsicht“ über die Autorität Gottes. „Intuition“ bleibt eben ein „geschöpflicher“ Gewißheitsgrund, während, wie Karl Adam sehr scharf hervorhebt, der Gewißheitsgrund des Glaubens ein „übergeschöpflicher“ sein muß.

Karl Adam legt darum in „Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus“², wo er zu Scheler und Laros Stellung nimmt, eine andre Auf-

¹ Vgl. „J. H. Newman: Christentum“ IV (Freiburg 1922) 18 ff. 71 ff.

² Zweite, erweiterte Auflage. (165 S.) Kottenburg 1923, Bader'sche Verlagsbuchhandlung. Brosch. G. M 2.20. Adam gibt hier seine Ansicht weitaus klarer als in der ersten Auflage, die manche Mißverständnisse erregte. Insbesondere erklärt er deutlich, daß für ihn nicht irgend ein irrationales „Gemeinschaftserlebnis“ Glaubensgrund sei, sondern einzig der „übergeschöpf-

fassung der Intuition dar: „Ich brauche eine übergeschöpfliche absolute Gewißheit und grenzenlose Glaubenszuversicht, also etwas, was nicht von dieser Erde ist“ (48). „Der begnadete Mensch glaubt, weil er im Licht der Gnade des sich offenbarenden Gottes unmittelbar inne wird“ (52). „Die Gnade ist nicht objektives Erkenntnis-, sondern subjektives Wirkungsprinzip. Er glaubt an Gott um Gottes willen. Aber diesen Glauben an Gott um Gottes willen, dieses Absolute seiner Glaubensgewißheit, verdankt er der Gnade“ (52).

„Als intime Lebensbewegung Gottes erfaßt sie den ganzen Menschen und erhebt sein Denken, Wollen, Empfinden über sich selbst hinaus, so zwar, daß seine natürliche, auf seiner metaphysischen Bezogenheit zum göttlichen Weltgrund wurzelhaft begründete, durch das rationale Denken bewußt erfaßte Gottzugewandtheit eine übernatürliche Potenzierung und damit eine innigere spezifisch neue Aufgeschlossenheit für das Göttliche erfährt. ... Wie mit neuen Augen sieht er in einer überwältigenden, alle Bedenken niederbrechenden Intuition die goldenen Fäden, welche Gottes Offenbarungswille in das raumzeitliche Geschehen hineingewoben hat, in der Unmittelbarkeit ihres göttlichen Ursprungs, in ihrer übernatürlichen Besonderheit. Er schaut deutlich Gott selbst, freilich nicht, wie er in sich ist, wohl aber, wie er sich offenbart. ... Das Neue der Gnade ... liegt in der Intensität, mit der sie als Bewegung zur Selbstbewegung alle seelischen Kräfte des Menschen in ihrer metaphysischen Wurzel packt, sie mit übernatürlicher Energie durchsättigt, mit dem Drang zu Gott hin, mit der Fähigkeit, das Übernatürliche zu erkennen, zu fühlen, zu wittern, wo immer es spürbar wird. Ein neuer Sinn ist sie für das Übernatürliche. ... Und so sind es hinwieder doch nicht wir, die da glauben, sondern der Heilige Geist glaubt in uns“ (49—51).

Vielleicht deutet übrigens auch Laros' Fassung in der „Germania“ (1922, Nr. 147), wonach der Glaubensakt von „seite Gottes Gnade, von seite des Menschen Intuition“ sei, in die gleiche Richtung der Adamschen Lösung (vgl. noch bei Adam 55 f. u. a.).

Dieses erfahrungsmäßige Erfassen des „übergeschöpflichen“ Gottes unterbaut dann Adam bereits in der natürlichen Gotteserkenntnis. Auch hier geschieht die Erkenntnis des „persönlichen Gottes“ letztlich nicht aus der „Wesenheit“ der geschaffenen Dinge, sondern weil Gott in dieser Wesenheit sich offenbaren „will“. „Die empirischen Dinge sind der Spiegel, durch den Gott erkannt und betrachtet sein will, sein wenn auch unvollkommenes Transparent, sozusagen die sichtbar gewordenen End- und Kulminationspunkte einer von Gott ausgehenden besonderen Liebesbewegung. Insofern ist es richtiger zu sagen: Gott offenbart sich durch die Welt, als zu sagen: die Welt offenbart Gott. Denn es liegt nicht in der Wesenheit des esse contingens, den persönlichen Gott zu offenbaren. Es liegt darin erst, weil und insofern Gott darin erkannt sein wollte. Erst der freie Ratschluß der göttlichen Güte machte, daß das esse contingens auch ein Spiegelbild des persönlichen Gottes wurde“ (62).

Auf dieser natürlichen Erfassung Gottes in seiner Selbstoffenbarung baut sich dann das vollkommene Erfassen des persönlichen Gottes in der Offenbarungstatsache auf. „Erst durch das Mittel seiner Offenbarungstat ergreift mein von der Glaubensgnade geschärfted Auge den lebendigen Gott. Die Offenbarung ist für mich nichts anderes als der sich bezeugende lebendige Gott. Und erst durch sie tritt mir der spezifisch christliche Gott entgegen, der Gott, der über die Mechanik des Naturgesetzes hinaus sich in wahrhaft persönlicher, übergesetzlicher Weise den Menschen mitteilt. Der nicht aus seiner eigenen Selbstoffenbarung, sondern nur aus der Naturbetrachtung erkannte Gott wäre nicht der christliche Gott, sondern der Gott des Deismus“ (53).

liche Gott“, insofern er in der Kirche als Leib des Menschgewordenen gleichsam leibhaft ist (11 12 32 ff. 136).

Dadurch ist aber für Adam ein Doppeltes gegeben. Einmal das Zurücktreten der reflex rationalen Beweise gegenüber der Einstellung der Liebe, der „wertenden Haltung“ (vgl. 66 ff., 121 ff. u. a.), aber doch einer solchen, in der der logische Rechtsgrund der Gottesbeweise faktisch eingebettet ist (vgl. 119, 121 u. a.). Dann aber zweitens die fast ausschließliche Gründung der „Religion“ auf Selbstoffenbarung Gottes und (übernatürliches) „unmittelbares Erfahren“ des in der Offenbarungstatsache gleichsam „unmittelbaren“ Gottes. „Wo nur immer religiöses Leben geblüht hat und blüht, ist ihm die Überzeugung wesentlich, mit dem göttlichen Du in eine unmittelbare, reale Beziehung zu treten“ (128).

Indes ist wohl auch diese — von allen noch sympathischste — Intuitionstheorie nicht annehmbar. Schon ihre Grundlegung in der natürlichen Gotteserkenntnis dürfte nicht haltbar sein. Denn die Erkenntnis Gottes als „persönlichen“ Gottes (im Unterschied zu einem „unpersönlichen Weltgrund“) ist nur die letzte innere Entfaltung der Erkenntnis Gottes als letzten Weltgrundes überhaupt, wie das Switalski gut darlegt: „Die Scholastik geht von der metaphysischen Definition der Persönlichkeit als dem Für-sich-sein eines in sich abgeschlossenen geistigen Wesens aus. Von hier aus ist die „Perseität“, als der Persönlichkeitscharakter mit der „Aseität“ ohne weiteres gegeben, mag es uns auch ohne Selbstoffenbarung Gottes verwehrt sein, einen Einblick in dieses Persönlichkeitsleben zu gewinnen“ („Probleme der Erkenntnis“, II 143). Scheler aber, dessen diesbezügliche Lehre Adam in seiner eigenen modifizieren will und den Switalski mit obiger Äußerung zu widerlegen sucht, stimmt schließlich doch mit Switalski in diesem Punkte überein¹.

Noch das Wesentliche liegt in Adams Glaubensanalyse. Es hieße wohl Adam mißverstehen, wenn wir beim Zustandekommen der Glaubensgewißheit nach ihm die „Gnade“ nur als eine Intensitätssteigerung einer rein natürlichen Intuition fassen wollten (wie es nach S. 50 scheinen könnte); er spricht vielmehr deutlich genug immer wieder von dem „übernatürlichen“ oder „übergeschöpflichen“ der Gnade. Als „Intensitätssteigerung“ könnte ja auch die Gnade in ihrer Eigenschaft als „sittliche Hilfe“ gefaßt werden; diese ihre Tätigkeit aber bedeutet nur eine Stärkung des sittlichen Willens, der dann auf die Erkenntnisbetätigung einen „richtenden“ Einfluß ausübt, aber nicht diesem Erkennen einen höheren Standpunkt gibt. Adam braucht vielmehr die „Gnade“ in ihrem schlechthin „übergeschöpflichen Sein“, um jene „übergeschöpfliche absolute Gewißheit und grenzenlose Glaubenszuversicht..., etwas, was nicht von dieser Erde ist“ (48) zu erlangen. Diese Absolutheit beruht mithin folgerichtig auf nichts anderem als auf einer Erfahrung des „übergeschöpflichen“ Charakters der Gnade, ihres Wesens als „Teilnahme an der göttlichen Natur“. Nach dieser strikt übernatürlichen Seite aber kann die Gnade kein ins Bewußtsein eingreifender Wirkfaktor sein, weil sie sonst auf der Stufe des „Wunders“ stünde, das für ein Bewußtsein feststellbar ist. „Wunder“ aber ist nur etwas „Ubergesegliches“, das innerhalb des Geschöpflichen bleibt, während „Gnade“ etwas strikt „Ubergeschöpfliches“ ist: „Wunder“ ist eine übergesegliche, von Gott direkt verursachte Kombination innergeschöpflicher Geseze; „Gnade“ aber ist „übergeschöpfliches Sein“, also nur durch „Glauben“

¹ Vgl. diese Zeitschrift 104 (1922) 12—19 132—140 446 ff.

erkennbar, nicht durch ein „Bewußtsein“ spürbar. Damit aber kann sie nicht jene Erklärung der absoluten Glaubensgewißheit selbst sein, wie Adam sie will.

Es bleibt also für die Glaubensbegründung wohl nichts übrig als das, worin Mausbach, Pesch und Straub übereinstimmen: das Umfassen der Autorität Gottes um ihrer selbst willen ist eine letzte unreduzierbare Eigenart des Autoritätsglaubens rein als psychologischen Aktes. Die „Unmittelbarkeit, mit der Gott, die absolute Wahrheit und Wahrhaftigkeit, als die offenbarende Autorität erfaßt wird“ (Adam 136) kommt nicht aus einem intuitiven Erspüren des übergeschöpflichen Gottes in der übergeschöpflichen Gnade, sondern ist der einfach logische Grund des Fürwahrhaltens auf fremde Autorität hin. Diese fremde Autorität ist hier „Gott, der nicht irren, noch in Irrtum führen kann“; darum ist der logische Grund des Fürwahrhaltens im Offenbarungsglauben eben schlechthin „absolut“ und „unerschütterlich“, weil die Fremdautorität hier der absolute Wahrheit-Gott ist. Von dieser logischen Glaubensgewißheit ist aber zu scheiden die psychologische Erkenntnisgewißheit über die Offenbarungstatsache. Diese (die mit der „Glaubensgewißheit“ vielfach verwechselt wird) erfordert nur jenen Gewißheitsgrad, den auch sonst das sittlich-religiöse Leben erfordert. Es ist eine Gewißheit, die praktisch mit dem religiösen Leben als Ganzem wächst oder abnimmt, westwegen das Vatikanische Konzil für sie dasselbe Axiom gebraucht (Conc. Vat. sess. 3, cap. 3), das im Tridentiner Konzil für das christliche Leben schlechthin ausgesprochen ward (Trid. sess. 6, cap. 11): *non deserens nisi deseratur* — „Gott verläßt keinen, der ihn nicht verläßt“.

Diese psychologische Gewißheit (= den moralisch sicheren, natürlichen Gewißheitsgründen für die Offenbarungstatsache) gibt dem Willen den vernünftigen Grund“, den eigentlichen Glaubensakt zu „befehlen“. Die Gnade aber ist die objektive, durch kein „Bewußtsein“ verspürbare oder feststellbare, nur wieder aus Offenbarung erkennbare, Innenseite des Glaubensaktes, weil der Glaube der Eingang zum übernatürlichen Heil ist.

„Intuitionsgewißheit“ (wie Adam sie S. 49 f. 55 f. u. a. schön beschreibt) in ihrer annehmbaren Form der „natürlichen Induktion“ ist und bleibt nur der feste Untergrund, von dem aus der Mensch die freie Hingabe des Glaubens vollzieht: aus seiner „Intuitionsgewißheit“ heraus springt er in der Glaubenshingabe gleichsam ins Unbegrenzte, Unendliche. Aber dieses Unbegrenzte und Unendliche ist der Gott der Wahrheit und Liebe.

Den „Intuitionisten“ hat Newman selber in einem Briefe an Mrs. Brownlow (29. 4. 1871) die Antwort gegeben, deren bezeichnender Schluß lautet: „... Zu sehen und zu berühren das Übernatürliche mit dem Auge meiner Seele, in persönlicher Erfahrung: das ist's was ich brauchte! — Ja, das ist's —: Sie möchten nicht durch Glauben gehen, sondern durch Schauen! Wenn Sie Erfahrung hätten, wie könnte es Glaube sein?“¹

Grich Przywara S. J.

(Schluß folgt.)

¹ Vgl. das ganze wichtige Stück in „J. H. Newman: Christentum“ III (Freiburg 1922) 32 f. Hierzu vgl. ebd. IV 30 ff.