

Der Gott der Philosophen Aus Anlaß einer Neuerscheinung*

Von *Wilhelm Keilbach, München*

Dem katholischen Denker stellt sich die Frage nach Gott in zweifacher Hinsicht. Einmal unter der Rücksicht des sog. reinen Denkens; er fragt, wie jeder andere Denker, gestützt auf Erfahrung und Vernunft, *ob* Gott ist und *was* Gott ist. Zum anderen aus Veranlassung seines Glaubens; dieser schließt nämlich den Hinweis der kirchlichen Lehre mit ein, daß die Aussage von der sicheren Erkennbarkeit Gottes durch die Kraft der Vernunft zum tragenden Pfeiler (sozusagen zur »Infrastruktur«) des Glaubens gehört, da dieser sonst blinder Glaube und nicht – dem Selbstverständnis der Kirche gemäß – verantworteter bzw. verantwortbarer Glaube wäre.

Das läßt erwarten, daß die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes durch die natürliche Kraft der Vernunft einmal in der Instanz der Philosophie beantwortet wird; und sie findet ihre positive Beantwortung durch die erkenntnistheoretische Rechtfertigung des sog. kritischen Realismus und insbesondere der Möglichkeit metaphysischer Erkenntnis sowie durch den kritischen Vollzug bestimmter Denkvorgänge, die vor allem unter der Bezeichnung gültiger Gottesbeweise bekannt sind. Der auf diesem Weg erreichte Gott wird mit Berufung auf Pascal mit Vorliebe als »der Gott der Philosophen« etikettiert. Bei der Vielfalt der Meinungen, die wir aus der Geschichte der Philosophie kennen, drängt sich (zum anderen) die weitere Frage auf, ob nicht von der Offenbarung her Auskunft über das gleiche Anliegen, nämlich der Erkennbarkeit Gottes im Lichte der natürlichen Vernunft, eingeholt werden könnte. Eine Rückschau der Theologie ergibt, daß ein im vorhin gekennzeichneten Sinn vollziehbares Denken durchaus zur »vernunftgemäßen Glaubensbegründung« gehört und vom kirchlichem Lehramt mit Berufung auf die Offenbarungsquellen in dieser Rolle bezeugt wird. So hat das Erste Vatikanische Konzil mit Berufung auf Röm. 1,20 definiert: »Gott, aller Dinge Grund und Ziel, kann mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden.«¹ Und das Zweite Vatikanische Konzil hat diese Definition in der »Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung« (Nr. 6) als sein Bekenntnis wiederholt.

* Brugger, Walter: Summe einer philosophischen Gotteslehre. Johannes Berchmans Verlag, München 1979. Gr.-8°, 583 S. – Ln DM 94,-; br. DM 86,-.

¹ Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum* (32. Aufl.). DS 3004 bzw. Denzinger (D) 1785. Vgl. zum Ganzen: Heinrich Lennerz, *Natürliche Gotteserkenntnis. Stellungnahme der Kirche in den letzten hundert Jahren*. Freiburg i. Br. 1926. Wilhelm Keilbach, *Natürliche Gotteserkenntnis und vernunftgemäße Glaubensbegründung*. In: *Hundert Jahre nach dem Ersten Vatikanum*. Hrsg. von Georg Schwaiger. Regensburg 1970, 51–68.

Anzumerken ist, daß das Erste Vatikanische Konzil aus Gründen der Zielsetzung nur von der sog. sicheren Erkennbarkeit und nicht von der Beweisbarkeit Gottes gesprochen hat, obwohl die Glaubensdeputation nach Bischof Gassers Bericht der Meinung war, daß »mit Gewißheit erkennen« und »beweisen (demonstrare)« ein und dasselbe ist; man habe aber geglaubt, den mildereren Ausdruck wählen zu sollen und nicht jenen härteren.²

Was die *Weise* des natürlichen Gotterkennens betrifft, ist von Bedeutung, daß der von Pius X. vorgeschriebene Antimodernisteneid über die vom Ersten Vatikanischen Konzil vorgetragene Lehre insofern hinausgeht, als er die Formel »aus den geschaffenen Dingen« folgendermaßen präzisiert: »durch die sichtbaren Werke der Schöpfung, als Ursache durch die Wirkungen«. Die so gekennzeichnete Struktur des sicheren Gotterkennens legt dann auch nahe, daß dem »Erkennen mit Gewißheit« das »somit auch bewiesen werden kann« hinzugefügt wird.

Wenn also das Erste Vatikanische Konzil aus Gründen seiner speziellen Zielsetzung nur von der Möglichkeit der »sicheren Gotteserkenntnis« sprechen wollte, ohne sich auch nur andeutungsweise gegen die Möglichkeit der »Beweisbarkeit« zu stellen, so war nun durch die Formel des Antimodernisteneids eine Lage geschaffen, in der zu fragen war, wie die kirchliche Lehre von der Beweisbarkeit Gottes theologisch zu bewerten sei. Die Dogmatiker waren sich nicht ganz einig. M. Schmaus schrieb 1940: »Die Beweisbarkeit, also die Erkennbarkeit Gottes in Form eines Kausalschlusses, hat sonach beinahe den Wert eines Glaubenssatzes.« I. M. Bocheński: Wenn nicht eine *sententia definitiva*, so doch eine *sententia definitioni proxima*. J. Bittermieux: *Sententia »de fide tenenda«*, immo »de fide divina et catholica«. ³ Eine leichte Differenzierung auf hohem Niveau; keine nebensächliche Doktrin.

Durch den von Pius X. im Jahre 1910 vorgeschriebenen Antimodernisteneid wollte man der Gefahr eines besonderen Zeitirrtums Rechnung tragen. Noch im Jahre 1918 verfügte das Hl. Offizium, der Antimodernisteneid sei einstweilen auch fernerhin zu leisten, bis der Hl. Stuhl eine anderweitige Anordnung trifft.⁴ Diese neue Anordnung hat die Kongregation für die Glaubenslehre im Jahre 1967 getroffen, indem sie die rechtlich vorgeschriebene Form der »*Professio fidei*« folgendermaßen geändert hat: anstelle der Tridentinischen Bekenntnisformel und des Antimodernisteneides wurde für die Zukunft eine kürzere Formel vorgeschrieben, die außer dem Apostolischen Glaubensbekenntnis nur noch folgenden allgemeinen Schlußabsatz umfaßt:

»Firmiter quoque amplector et retineo omnia et singula quae circa doctrinam de fide et moribus ab Ecclesia, sive solemnii iudicio definita sive ordinario magisterio adserta ac declarata sunt, prout ab ipsa proponuntur, praesertim ea quae respiciunt mysterium sanctae Ecclesiae Christi, eiusque Sacramenta et Missae Sacrificium atque Primatum Romani Pontificis.«⁵

² H. Lennerz, a. a. O. 160.

³ W. Keilbach, a. a. O. 60.

⁴ E. Eichmann – K. Mörsdorf, Lehrbuch des Kirchenrechts. II (9. Auflage). München-Paderborn-Wien 1958, 416.

⁵ Acta Apostolicae Sedis 59, 1967, 1058.

Es wäre daher abwegig, wollte man meinen, die im Antimodernisteneid vorgetragene Lehre sei durch die Kurzfassung der Bekenntnisformel gleichsam aufgehoben worden. Zwar beurteilt man den Modernismus in den letzten Jahrzehnten viel differenzierter als zu Beginn unseres Jahrhunderts. Das ändert aber nichts Wesentliches an der aus Anlaß der modernistischen Lehrmeinungen vorgetragenen positiven Aussagen des kirchlichen Lehramts.

Walter Brugger S. J., weithin bekannt durch das von ihm herausgegebene Werk »Philosophisches Wörterbuch« (von 1947 bis 1978 in 15 verbesserten und erweiterten Auflagen erschienen), der am 17. 12. 1979 sein 75. Lebensjahr vollendete, lehrte seit 1938 an der »Philosophischen Hochschule Berchmanskolleg Pullach«, der späteren »Hochschule für Philosophie München, Philosophische Fakultät S. J.«, und zwar vorwiegend Erkenntniskritik, Allgemeine Metaphysik und Philosophische Gotteslehre. Als reife Frucht seiner langen Lehrtätigkeit entstand seine 1979 vorgelegte »Summe einer philosophischen Gotteslehre«, die hier angezeigt werden soll. Als erste Orientierungshilfe empfiehlt sich die Kenntnisnahme dessen, was der Verfasser im Vorwort schreibt:

»Dieses Werk nennt sich 'Summe einer philosophischen Gotteslehre', weil es die Gesamtheit der in dieser Disziplin erörterten Probleme darlegen und einer Lösung zuführen will. Dies geschieht in Auseinandersetzung mit der gesamten Tradition und unter Bezugnahme auf den Horizont der christlichen Offenbarung. Gleichwohl ist die Methode rein philosophisch. Der das ganze Werk durchziehende Begründungszusammenhang kann von jedem nachvollzogen werden, der angesichts der Wirklichkeit der Welt seine Vernunft gebrauchen will. Der Aufbau des Werkes folgt meiner lateinischen 'Theologia naturalis', die 1964, als es mit dem Latein als Unterrichtssprache weltweit zu Ende ging, in zweiter Auflage erschienen war. Der Verfasser hat versucht ein lesbares Buch zu schreiben, das auch ohne die Hilfe von Vorlesungen verständlich ist. Die Technik der Einteilung, der Verweise und der Beweisführung soll der Klarheit und Nachprüfbarkeit dienen. Die umfassenden, wenn auch nicht vollständigen, nach Themen gegliederten Literaturangaben sind der Ausgabe von 1964 entnommen und bis zu den Angaben der Löwener Bibliographie (Répertoire bibliographique de la Revue philosophique de Louvain) 1977 einschließlich weitergeführt. Das Werk von Hans Küng, Existiert Gott? erschien erst, als die 'Summe' auf dem Weg in die Druckerei war.«

Die Einteilung folgt im Grunde dem bewährten Schema: 1. Die Existenz Gottes (S. 43–276). 2. Die Wesenheit und die entitativen Attribute Gottes (277–336). 3. Das Wirken Gottes und die operativen Attribute (337–427). – Abweichend davon behandelt ein vierter Teil (429–441) den Pantheismus, und zwar »aus didaktischen Gründen... am Schluß der ganzen Gotteslehre, da er ohne deren Kenntnis weder in seinen eigenen Aussagen und Ausformungen noch in dem, worin er sich genau vom Theismus unterscheidet, verstanden werden kann« (429).

Der Anhang »Literatur-Verzeichnis« (449–572) bringt, nach Themen geordnet, eine solche Fülle von Angaben, daß der Leser nie in die Gefahr kommen kann, den Anstoß zum Weiterdenken zu entbehren oder in Schwierigkeiten stecken zu bleiben, deren thematische Behandlung längst vorliegt. Die Erarbeitung dieses Anhangs ist

eine Leistung für sich. Für den Fall einer Neuauflage hätte der Rezensent folgenden Wunsch anzumelden: Ein getrenntes Personenverzeichnis für die Literaturangaben im Text und im Anhang wäre von großer Brauchbarkeit. Oft kennt man den Namen eines Verfassers, der Einschlägiges bearbeitet hat, ohne daß man seinen Beitrag thematisch näher einordnen kann. Ein Hinweis in einem entsprechenden Personenverzeichnis könnte hier weiterhelfen und Zeit ersparen.

Ein Personenverzeichnis (573–576) und ein Sachverzeichnis (577–583) beschließen das Werk. Leider wird nicht vermerkt, unter welcher Rücksicht Namen ins Personenverzeichnis aufgenommen bzw. übergangen wurden. Als Beispiel: Billot, Louis, Kard. – festgehalten werden nur die Stellen 129.23 und 164.221, während doch auch die Stelle 485 genannt zu werden verdiente.

Was die verschiedenen Wege des Gotterkennens betrifft, so spricht Brugger vom »Nachweis der Existenz Gottes«, vom »Erweis der Existenz Gottes« und von »Gottesbeweisen«, stets in Anpassung an die logische Struktur der in Frage stehenden Denkwege. Sehr klar sind seine Analysen von Kausalität, Finalität, Zufall, Naturtendenz des Geistes, moralischer Verpflichtung und Persönlichkeit, durch welche manche der bisherigen Beweisarten vertieft und in ihrer Letztbegründung bestätigt werden.

Der Aufbau des Werkes ist so, daß zunächst ein in seinem aktuellen Sein absolutes Wesen, dann die Existenz eines überweltlich Absoluten und schließlich die Identität und Personalität des überweltlichen Absoluten aufgezeigt werden, wobei die herkömmlichen Argumente sachgerecht gewürdigt, gegebenenfalls ergänzt und für eine endgültige Form verwertet werden. Wenn ein Argument in seiner Gültigkeit aufgezeigt ist, läßt ihm der Verfasser einen besonderen Hinweis auf die »Lebensbedeutung des Argumentes« folgen. Das ist durchaus am Platze. Wie angebracht ein solches Einschiesel sein kann, erklärt sich unter anderem durch den Umstand, daß nicht selten sowohl Theologen als auch gebildete Laien von Ratlosigkeit sprechen, wenn im Glaubensleben z. B. mit einem »unbewegten Beweger« oder einer »unverursachten Ursache« Umgang gepflegt werden soll. Vieles in solchem Reden von Gott beruht auf Mißverständnissen, die sich bei näherem Zusehen aufdecken lassen.

Es ist methodisch richtig, daß man nicht von Anfang an mit der Formel operiert, die da lautet – »und das nennen wir Gott«. Erst wenn nachgewiesen ist, daß es Wirklichkeits-Sachverhalte gibt, die uns zwingen, ihnen denkend nachzugehen und sie dadurch einzuholen, daß wir die Existenz von Seiendem in Andersartigkeit und Personhaftigkeit bejahen, läßt sich sagen – »und das ist doch im Grunde das, was wir meinen, wenn wir das Wort 'Gott' verwenden«. Das näher auszuführen, gehört nicht hierher.

Als abzulehnende Wege der Gotteserkenntnis behandelt der Verfasser den sog. ontologischen Gottesbeweis, die unmittelbare Intuition Gottes (hauptsächlich in der Auffassung des Ontologismus und des Wertfühlers Max Schelers) und die irrationale religiöse Erfahrung; schließlich zeigt er, wie verfehlt es ist, die Offenbarung und den Glauben als logisch ersten Weg der Erkenntnis Gottes anzubieten. – Als umstrittene Wege der Gotteserkenntnis gelten dem Verfasser das Argument aus der Religionsgeschichte und der Übereinstimmung der Völker, das Argument aus dem zeitlichen An-

fang des Weltalls und das Argument aus dem zeitlichen Anfang der energetischen Prozesse und des Lebens. – Eine Zurückweisung erfährt folgerichtig die Verneinung der Existenz Gottes durch den Atheismus (241–249). Beachtenswert ist die Auseinandersetzung mit der agnostischen Lehre Kants (250–276), die nicht nur auf die Argumentation Kants in der Kritik der reinen Vernunft und der Kritik der praktischen Vernunft eingeht, sondern das ganze Schrifttum Kants berücksichtigt.

In den Teilen über die Wesenheit und das Wirken Gottes kommen Fragen mit ihren Subtilitäten zur Darstellung, wie sie in den bedeutenderen scholastischen Lehrbüchern recht ausführlich behandelt wurden. Aber auch hier läßt sich der Verfasser auf verschiedene durch den Fortgang der Spekulation erforderte Ergänzungen und Vertiefungen ein. Erfreulicherweise sind die durch den Gnadenstreit gestellten Fragen nach dem Wissen und Wollen Gottes, soweit sie philosophischer Natur sind, gebührend entfaltet worden.

Vom Pantheismus sagt der Verfasser, er sei »immer die größte Versuchung der Philosophen« gewesen. Er leitet dies von folgender Feststellung ab: »Sache der Philosophie ist es (aber), in der Vielheit die Einheit, im Kontingenten das Notwendige, in den Phänomenen das wahrhafte Sein aufzuspüren. Dieser Grundtendenz der Philosophie scheint der Pantheismus am vollkommensten zu entsprechen« (433). Ich möchte dem gegenüberstellen, was Nicolai Hartmann vom Pantheismus gesagt hat, als er formulierte, der Pantheismus sei das »Universalittel aller philosophischen Ratlosigkeit«. ⁶ Das besagt, daß sich der Pantheismus dem Denken als plausible Lösung dann nahelegt, wenn dieses in Verlegenheit gerät und sich nicht mehr zu helfen weiß. Es stimmt, was C. S. Lewis von der Anziehungskraft des Pantheismus sagt: »Der Gott der Pantheisten tut nichts und verlangt nichts. Er ist da, so wie du Ihn verlangst, wie ein Buch auf dem Bücherbrett...« ⁷

Im Zusammenhang mit dem Pantheismus wäre ein näheres Eingehen auf Spinozas Lehre angebracht gewesen. Bekanntlich hat Stanislaus von Dunin-Borkowski in seinem vierbändigen Werk »Spinoza« ⁸ eine neue Spinoza-Deutung verfochten, nach welcher Spinoza, der sozusagen als klassischer Pantheist gilt, keinen Pantheismus vertreten hätte. Pantheistisch sei die Lehre Spinozas nur dann, wenn man sie im Sinne der Fachsprache des 17. Jahrhunderts versteht; dann aber schließe sie viele Widersprüche ein, was einem Denker vom Rang Spinozas nicht unterstellt werden dürfe. Versuche man die Lehre Spinozas als nicht-widersprüchlich zu begreifen, dann entziehe man jeder pantheistischen Deutung das Fundament. Von diesem methodischen Ansatz kommt Dunin-Borkowski zu grundlegenden Feststellungen, welche die Methode der herkömmlichen Spinoza-Deutung ganz umbilden. Von letzterer sagt er: »Immer wieder beging sie den Fehler, die im Ausdruck mit den Zeitgenossen übereinstimmenden Definitionen des Philosophen auch für sinngleich zu halten.« ⁹ Wenn Spinoza die Dinge als Modi bezeichnet, habe er sagen wollen, sie seien im Ur-

⁶ Nicolai Hartmann, Philosophie der Natur. Abriß der speziellen Kategorienlehre. Berlin 1950, 355.

⁷ C. S. Lewis, Wunder. Eine vorbereitende Untersuchung. Köln und Olten 1952, 107.

⁸ Münster i. W. 1933–1936, davon Band I in 2. Auflage.

⁹ St. v. Dunin-Borkowski, Spinoza. Band IV: Aus den Tagen Spinozas. Geschehnisse, Gestalten, Gedankenwelt. Dritter Teil: Das Lebenswerk. Münster i. W. 1936, 398.

grund von Gott wesenhaft abhängig: »Das und nur das will Spinoza sagen, wenn er die Dinge als Modi bezeichnet, die in Gott sind.«¹⁰ Das Ausgehen der Dinge aus Gott, aus dem absolut Unendlichen, bzw. den Zusammenhang aller Dinge mit Gott fasse Spinoza niemals und nirgendwo als eine wirkliche »Emanation«.¹¹ Es ergebe sich überraschend klar und einfach eine Gleichsetzung der drei Reihen als Tatsachen: In-Gott-Sein, volle Abhängigkeit, Immanenzverhältnis.¹² – Demgegenüber vertritt P. Siwek¹³ die Ansicht, Spinozas Lehre sei ein »wahrer Pantheismus«, ein sog. realistischer Pantheismus. Wie aus der von Siwek angegebenen Literatur geschlossen werden kann, hat er weder in der ersten (1937) noch in der zweiten Auflage (1950) seines soeben genannten Buches den dritten und vierten Band des Lebenswerkes von v. Dunin-Borkowski (1935 und 1936) berücksichtigt. Auch in seiner späteren Schrift¹⁴ bietet Siwek im Grunde nur eine Zusammenfassung seiner früheren einschlägigen Forschungsergebnisse.

Abschließend ist noch einiges zur Darstellungsweise zu bemerken. Im bereits zitierten Vorwort des Verfassers finden wir den Hinweis, daß es sich um ein Lehrbuch handelt. Als solches soll es nach der Absicht des Verfassers »lesbar« oder leicht verständlich sein und auch ohne Hilfe von Vorlesungen mit Gewinn benutzt werden können. Das dispensiert den Leser freilich nicht von der »Anstrengung des Begriffs« und setzt bei ihm gewisse Kenntnisse wie eine gewisse Routine im philosophischen Denken voraus. Es ist zu begrüßen, daß der Verfasser nicht der Versuchung erlag, auf die Strenge methodischer Nachprüfbarkeit zu verzichten und statt dessen in »pastoralem« Entgegenkommen religionsphilosophische Essays zu schreiben. Zu der vorliegenden »Summe« wird wahrscheinlich nicht greifen, wer die Gottesfrage essayistisch oder gar journalistisch vorgetragen wissen möchte, um sich von ihr gerade nur noch irgendwie ansprechen zu lassen und dann meinen zu dürfen, es stehe in seiner unverbindlichen Option, für oder gegen »Gottes Sache« zu sein, jedenfalls in einer Option und nicht im Zwang, der vom Sinn kommt. Erst wer bereit ist, Denkwege zu beschreiten, die in straffer Zucht des Denkens jene Probleme ins Auge fassen lassen, die zu Gott führen und bei Gott enden, wird dankbar nach einer »Summe« wie der vorliegenden Ausschau halten.

Der Benützer dieser »Summe« möge nicht überrascht sein, wenn ihm die entscheidenden Denkvorgänge in der Form des Schließens dargeboten werden und er aufgefordert wird, mit verschiedenen Denzkügen der kritischen Begründung oder Rechtfertigung aufgestellter Behauptungen nachzugehen, wenn auch nur im Nachvollzug. Er verschließe sich dieser Aufforderung wenigstens nicht mit dem Einwand, das Buch sei zu »scholastisch«. Der Name des Verfassers hat auch in nicht-scholastischen Kreisen guten Klang.

¹⁰ Ebd. 390.

¹¹ Ebd. 389f.

¹² Ebd. 397.

¹³ P. Siwek, *Spinoza et le panthéisme religieux*. Paris ²1950, 273ff. Zwei Aussagen sind wichtig: »Concluons donc que le système Spinoziste est un vrai *panthéisme*« (273). »Ainsi son panthéisme est un *panthéisme réaliste*: Dieu, identique à la Nature, existe non seulement comme Pensée, mais encore comme Matière (Étendue)« (275).

¹⁴ Au cœur du Spinozisme. Paris 1952.