

# Thomas von Aquin oder Max Scheler : Das Ebenbild Gottes

Autor(en): **Rohner, A.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **1 (1923)**

PDF erstellt am: **16.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762817>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

# Thomas von Aquin oder Max Scheler.

## Das Ebenbild Gottes.

Von P. Anton ROHNER O. P.

Der hl. Thomas von Aquin legt der Ethik und Moral der Vorbilder eine überragende Bedeutung bei. Beweis dafür ist unter anderem auch sein Vorwort zur « Prima Secundae », in dem er, — überleitend vom ersten zum zweiten Teil seiner Summe, sagt: Bisher haben wir von Gott, unserem *Vorbilde* gesprochen, jetzt handelt es sich um den Menschen, das *Nachbild* Gottes. Das *Ebenbild* Gottes also ist der Kerngedanke der ganzen thomistischen Moral. Was ist das *Ebenbild* Gottes, wie wird das *Ebenbild* Gottes im Menschen ausgebildet, wo und wie wird das *Ebenbild* Gottes vollendet? — Das sind die drei Hauptfragen, aus denen Thomas alle *Lebensfragen* ableitet.

Augustinus, der Theologe, und Aristoteles, der Philosoph, kommen einander nirgends so nahe und sind einander nirgends so fremd wie an dieser Stelle.

Das *Ebenbild* Gottes und der Geist ist sachlich ein- und dasselbe. Augustinus betrachtet den Geist als *Ebenbild* Gottes, Aristoteles betrachtet das *Ebenbild* Gottes als Geist. Beide haben das Gleiche im Auge; aber die Augenmaße und die *Einsichten* beider sind so grundverschieden, daß sie verschiedener kaum sein könnten. Der Unterschied zwischen Theologie und Philosophie, zwischen dem Theologen und Philosophen, zwischen Augustinus und Aristoteles, leuchtet — trotz der Kongenialität beider — an keinem Punkte so strahlend hervor, wie da, wo Augustinus vom *Ebenbilde* Gottes (*mens*) und Aristoteles vom Geiste (*nous*) spricht.

Augustinus ließ zuweilen die theologischen und philosophischen Gedankenlinien verschwommen ineinanderfließen. Thomas von Aquin mußte gelegentlich scharfe Striche machen, wenn er Augustinus interpretierte. Er tat es immer pietätvoll.

Max Scheler sieht im Kampfe um das *Ebenbild* Gottes auch den *Höhepunkt* alles geistigen Ringens. Er *gründet* seine Religionsphilosophie und seine Ethik auf die *Gottebenbildlichkeit* im Menschen. Er sucht auf den ursprünglichen Augustinus zurückzugehen. Von den Korrekturen des hl. Thomas will er nichts wissen. Da ihm aber die Flügel des hl. Augustinus nicht gegeben sind und die Metaphysik des Aristoteles auch nicht sein Spezialgebiet zu sein scheint, gerät er mit seiner Auffassung der Gottabbildlichkeit zu Thomas von Aquin in einen Gegensatz, dem gegenüber alle anderen Differenzen rein abgeleiteter Natur sind.

Die folgende Gegenüberstellung der beiden Denker und ihrer Lehren über das Ebenbild Gottes will den Nachweis dafür erbringen. Die soziale Seite der Ebenbildlehre scheidet wir hier aus. Die Ausdehnung der Untersuchung auf dieses Gebiet würde uns zu weit führen.

Die kurze Darlegung der thomistischen Doktrin, die wir aus praktischen Gründen an zweiter Stelle bringen, wird zugleich eine gedrängte Kritik der Theorie Schelers sein.

## I.

Der besseren Übersicht wegen halten wir uns bei der Darstellung Schelers an die Reihenfolge: *Wesen* der Ebenbildlichkeit — das *Wissen* um die Ebenbildlichkeit, — Ursprünglichkeit der religiösen Erfahrung als *Folge* der Gottebenbildlichkeit, — das *natürliche* und *übernatürliche* Ebenbild Gottes, — *Unzulänglichkeit der Metaphysik* für die Begründung der Religion des Ebenbildes, — Beweis für das Dasein Gottes aus der *Existenz* der Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott.

*Das Wesen der Gottebenbildlichkeit.* Das Ebenbild Gottes ist die religiöse Anlage des Menschen. Es ist dies ein eigenartiges Grundphänomen. Die Charakteristik desselben kann überaus leicht verfehlt werden. Es ist darum kein Wunder, daß die größten Geister jahrhundertlang mit der Sprache gekämpft haben, es treffend auszudrücken.<sup>1</sup> Ebenbild Gottes zu sein, ist der tiefste Kern der menschlichen Persönlichkeit. Das Ebenbild Gottes ist der Geist qua Geist. Der verantwortliche, frei schaffende und ordnende Menschen-

<sup>1</sup> Max Scheler, « Vom Ewigen im Menschen ». Erster Band. « Religiöse Erneuerung ». Leipzig 1921, p. 434.

geist ist erst definierbar durch seine Ebenbildlichkeit.<sup>1</sup> Die Einheit der Menschennatur ruht in seiner Gottebenbildlichkeit.<sup>2</sup> Die geistigen Wesen — als Ebenbilder Gottes — sind die *ersten Schöpfungen* Gottes und die ersten Empfänger seines Sichoffenbarens als des unendlichen Geistes.<sup>3</sup> Der menschliche Geist wird im religiösen Akte des Gottesglaubens in einer zweifachen Beziehung zum göttlichen Geiste erlebt: als *gottgewirktes* und *stetig erhaltenes Werk* und seinem Sosein nach als die erste natürliche *Offenbarung* Gottes als des unendlichen Geistes.<sup>4</sup> Das bloße Kausalurteil würde für das religiöse Verhältnis des menschlichen Geistes zum göttlichen gar nichts bedeuten — so wichtig es für die Metaphysik ist. Vielmehr erlebt sich der menschliche Geist als erste Kreatur Gottes auf dem Hintergrund des schon vorhergehenden Kreaturbewußtseins aller endlichen Dinge und *zugleich* als dauernd in ihm wurzelnd und in ihm «gründend» und im Vollzug seiner Akte von ihm bewegt.<sup>5</sup>

Die religiöse Auffassung des menschlichen Geistes als erster natürlicher Offenbarung Gottes bedeutet nicht nur, daß der menschliche Geist gleich einem getrübbten Miniaturbilde des göttlichen Geistes diesem Geiste «gleiche». <sup>6</sup> Es handelt sich im religiösen Akte um mehr als dieses Relationsurteil. Es handelt sich um ein Relationserlebnis, um das Erlebnis des *Abglanz-* und lebendigen Spiegelseins des menschlichen Geistes im Verhältnis zum göttlichen. Nicht nur *per lumen Dei cognoscimus omnia*, sondern zugleich *in lumine Dei*. <sup>7</sup> Die gesamte augustinische Richtung der mittelalterlichen und neueren Philosophie und Theologie bis zu Newman hat stets den Satz festgehalten, daß die Seele, sofern sie alles «in lumine Dei» erkennen und lieben könne, einen direkten und unmittelbaren Kontakt mit dem Alllichte besitze, den sie sich ins reflexive Bewußtsein bringen könne. <sup>8</sup> Erst Thomas von Aquino hat aus diesem «in lumine» entschlossen ein nur objektiv-kausal gemeintes «per lumen» machen zu dürfen gemeint und dadurch die gegenwärtige Richtung des Gottesbeweises der natürlichen Theologie vorbereitet. <sup>9</sup> Der Religiöse aber erfaßt es erlebnismäßig, es sei der menschliche Geist nur ein Abglanz, die erste und ebenbildliche Schöpfungsspur des Schöpfers aller endlichen Dinge.

<sup>1</sup> « Vom Ewigen im Menschen » (Vom kulturellen Wiederaufbau Europas), p. 269.

<sup>2</sup> « Vom Ewigen im Menschen (Probleme der Religion) », p. 287.

<sup>3</sup> A. a. O. 432.

<sup>4</sup> A. a. O. 432.

<sup>5</sup> A. a. O. 432.

<sup>6</sup> A. a. O. 432.

<sup>7</sup> A. a. O. 432 f.

<sup>8</sup> A. a. O. 589.

<sup>9</sup> A. a. O. 589.



Der Religiöse gelangt in der religiösen Sammlung und bei Selbstvertiefung in die Wurzel seines geistigen Wesens schließlich in die fühlbare Nähe einer Stelle, wo er seinen Geist vom Geiste Gottes « umhegt », « gespeist », « in ihm gegründet », « von ihm gehalten », unmittelbar anschaut, ohne den göttlichen Geist selber mit wahrzunehmen.<sup>1</sup> Diese Stelle, an der unser Geist sich als Geist, unsere Person sich als Person weiß, ist das *Aktzentrum*, das *Persönlichkeitssein*. Die Ebenbildlichkeit mit Gott ist dem menschlichen Geiste selbst eingeschrieben und zwar seinem *Sein*.<sup>2</sup> Das Aktzentrum des menschlichen Geistes — die Geistesseele — ist im Unterschiede zum *Actus purus* immer auch *Aktpotenzzentrum*.<sup>3</sup> Nur die *Potenz* religiöser Akte, wodurch die Seele sich religiöses Wissen *erwerben* kann, ist mit ihrem Sein selbst gesetzt.<sup>4</sup>

*Das Wissen um die Ebenbildlichkeit mit Gott.* « Das Wesen dieses religiösen Aktvorganges (in dem das Ebenbild Gottes um sich selbst weiß) selbst genau aufzuweisen, sehen zu machen, ist mit so großen Schwierigkeiten verknüpft, daß ich an dieser Stelle mehr wie je das vollständig Unzureichende der menschlichen Sprache empfinde. »<sup>5</sup> Das *Sein* der Ebenbildlichkeit ist selbst schon Wissen um sich, wenn auch nur potentiell Wissen.<sup>6</sup> Weil alles *Sein* des Geistes qua Geistes immer auch potentiell *Wissen* um sich selbst ist, ist mit ihrer Ähnlichkeit auch ein unmittelbares Sichähnlichwissen potentiell gesetzt.<sup>7</sup> Unser Geist besitzt weder eingeborene noch angeborene Ideen. Auch die Idee Gottes ist nicht eingeboren.<sup>8</sup> Daß die geistige Seele des Menschen ein Abbild und Spiegel der Geistigkeit Gottes ist, setzt durchaus nicht mit, es sei ihr darum auch die Idee eines unendlichen Geistes eingeboren. Nicht durch eine Idee, sondern durch ihr *Sein* und *Leben* selbst ist die Seele in Gott eingewurzelt.<sup>9</sup> Auch das Wissen um die Abbildlichkeit ist ihr nicht eingeboren. Sie *erwirbt* es erst durch Reflexion auf ihr Wesen und den religiösen Akt der Erfassung Gottes als des Geistes.<sup>10</sup> Es ist nicht gesagt, daß der Mensch zur Feststellung seiner Ebenbildlichkeit mit Gott das Urbild selbst auf natürliche Weise gewahren müßte.<sup>11</sup> Damit sich der Mensch im Vollzug des religiösen Aktes als erste natürliche Offenbarung des unendlichen Geistes und erste Schöpfung Gottes erfahre, muß er seinen Kern —

<sup>1</sup> A. a. O. 433.<sup>2</sup> A. a. O. 433.<sup>3</sup> A. a. O. 433.<sup>4</sup> A. a. O. 441.<sup>5</sup> A. a. O. 421.<sup>6</sup> A. a. O. 433.<sup>7</sup> A. a. O. 441.<sup>8</sup> A. a. O. 440.<sup>9</sup> A. a. O. 441.<sup>10</sup> A. a. O. 440.<sup>11</sup> A. a. O. 433.

seine Ichstelle — im Aktzentrum seiner *geistigen* Akte erleben.<sup>1</sup> Nur in dem Maße, als der Mensch im *Geiste* und nicht im Bauche (wie der Apostel sagt) *lebt*, vermag er im religiösen Akt *Gott* als *Geist* zu erkennen.<sup>2</sup> Denn mit dem Worte *Geist* wird etwas bezeichnet, was der Mensch erfahrungsmäßig nur findet oder doch finden kann an dem Teile der Welt, *der er selbst ist*.<sup>3</sup> Dazu kommt die Demut des Geistes. Der Demütige schaut jenseits von Urteil und Sprache und Formel die Unabhängigkeit dieser Welt in ihrem Sein vom Dasein seines geistigen Aktes, die Abhängigkeit der Welt von einem Geiste überhaupt und das Hereinleuchten der unendlichen Vernunft in alle echte Aktbetätigung der endlichen Vernunft.<sup>4</sup> Der Demütige im Geist erfaßt erfahrungsmäßig eine der fundamentalsten Einsichten der Philosophie, wonach aller Erkenntnis ein Sein und allem Sein eine Erkenntnis entsprechen müsse.<sup>5</sup> Der Demütigste ist der Heilige. Der Heilige ist der Freieste unter den Freien. Unter den schöpferisch Tätigen ist er der unabhängigste von fremdgegebener Materie, weil in ihm die Schöpferfreiheit und Schöpfermacht Gottes sich am reinsten spiegelt.<sup>6</sup> Die Schöpfermacht und Schöpferfreiheit Gottes ist die personal-geistige Kausalität Gottes.<sup>7</sup> Der Heilige erfaßt mit seinem frommen Sinn in der Natur und in der Seele das « Spiegeln » Gottes, das Hindeuten und Hinweisen aller Dinge und aller Ereignisse auf Gott als den Grundsinn der Welt.<sup>8</sup> Der Heilige erlebt und weiß sich in seinem konkreten Aktzentrum (Personsein) « geeinigt » mit dem höchsten Gut, der unendlich heiligen Wertperson Gottes — nur partiell zwar, nicht realiter, nur hinsichtlich des Wesens seines Aktzentrums.<sup>9</sup>

*Die Ursprünglichkeit der religiösen Erfahrung als Folge der Gott-ebenbildlichkeit.* Daß der Mensch, auf welcher Stufe seiner religiösen Entwicklung er sich auch befinde, *immer* und von *vorneherein* in einen von der gesamten übrigen Erfahrungswelt grundverschiedenen Seins- und Wertbereich hineinblickt: *das ist die erste sichere Wahrheit* aller Religionsphänomenologie. Es ist der Satz von der *Ursprünglichkeit* und *Unableitbarkeit religiöser Erfahrung*.<sup>10</sup> Die religiösen Akte und ihr objektiver Gegenstands-, Seins-, Wertbereich stellen ein ebenso ursprünglich in sich geschlossenes Ganzes dar, wie etwa die Akte vom Wesen der äußeren Wahrnehmung und die Außenwelt.<sup>11</sup> Das Göttliche

<sup>1</sup> A. a. O. 414.<sup>2</sup> A. a. O. 415.<sup>3</sup> A. a. O. 413.<sup>4</sup> A. a. O. 416–23.<sup>5</sup> A. a. O. 417, 421.<sup>6</sup> A. a. O. 426, 480.<sup>7</sup> A. a. O. 426.<sup>8</sup> A. a. O. 342.<sup>9</sup> A. a. O. 633.<sup>10</sup> A. a. O. 398.<sup>11</sup> A. a. O. 397

gehört zu dem *Urgegebenen* des menschlichen Bewußtseins.<sup>1</sup> Die drei Bestimmtheiten: Ens a se, Unendlichkeit, Allwirksamkeit und Heiligkeit sind die *formalsten* Bestimmtheiten eines Seins und Gegenstandes vom *Wesen* des Göttlichen. Als solche sind sie eingewickelt in den intentionalen Gegenständen jeglicher Religion — der niedersten, wie der höchsten und absoluten. Sie sind die *einzigsten*, die das Gegenstandsgebiet in einer religiösen Bewußtseinsweise unbedingt konstituieren und umgrenzen — im Unterschiede zu allen anderen Gegenständen möglichen Bewußtseins.<sup>2</sup> Prinzipiell können diese Attribute den zugehörigen religiösen Akten an jeglichem Seienden offenbar werden. Sie sind auf kein materiales Seinsgebiet beschränkt. Aber sie stammen auch aus keinem in dem Sinne, daß sie aus Gegenständen *vorreligiöser* Erfahrung auf irgend eine Weise abstrahiert wären.<sup>3</sup> Die religiösen Akte gehören zum endlichen Bewußtsein so *konstitutiv*, wie Denken, Urteilen, Wahrnehmen, Erinnern.<sup>4</sup> Die religiösen Akte zielen auf ein ganz anderes Wesensreich von Gegenständen intentional hin, als die bloßen Wünsche, Bedürfnisse, Sehnsüchte.<sup>5</sup> Die religiösen Akte gehorchen einer Gesetzlichkeit, die für sie autonom ist.<sup>6</sup> Das religiös Richtige und Falsche läßt sich nach den Normen, die aus dem Wesen der Religion selbst geschöpft sind, entscheiden.<sup>7</sup> Der religiöse Gott ist ein lebendiger Gott, ein Heilsgott.<sup>8</sup> Das Problem der Religion ist das Heilsproblem.<sup>9</sup> Das religiöse Subjekt ist der heilsbedürftige und heilssuchende Mensch.<sup>10</sup> Das religiöse Bedürfnis ist ein Verlangen nach einem endgültigen Heile des Menschen und aller Dinge.<sup>11</sup> Das Ziel der Religion ist das Heil des Menschen.<sup>12</sup> Diese Sätze aber sind nur erklärlich durch den Satz: *Alles religiöse Wissen um Gott als unser Heil ist ein Wissen durch Gott im Sinne der Ebenbildlichkeit mit Gott.*<sup>13</sup> Alles Wissen sowohl in Gott als auch um das Göttliche entspringt einem und demselben Urquell, dem Ebenbild Gottes.

*Das natürliche und übernatürliche Ebenbild Gottes.* Die Unterscheidung zwischen natürlicher und offenbarter Religion ist keine Scheidung, die im Gegenstandsbereiche und im Wahrheitsbestande der Religion selber irgendwie angetroffen würde. Nur ein Unterschied in den Erkenntnisquellen, durch die bestimmte Attribute Gottes

<sup>1</sup> A. a. O. 379.<sup>2</sup> A. a. O. 396.<sup>3</sup> A. a. O. 397.<sup>4</sup> A. a. O. 524.<sup>5</sup> A. a. O. 524.<sup>6</sup> A. a. O. 525.<sup>7</sup> A. a. O. 527.<sup>8</sup> A. a. O. 336–340.<sup>9</sup> A. a. O. 335.<sup>10</sup> A. a. O. 328.<sup>11</sup> A. a. O. 335.<sup>12</sup> A. a. O. 328.<sup>13</sup> A. a. O. 350.

nachträglich begründet und vor dem rationalen bezw. theologischen Bewußtsein gesichert werden, darf mit der Unterscheidung gemeint sein.<sup>1</sup> Wo die Seele nicht Gott berührt und ihn dadurch berührt, daß sie sich *durch* Gott berührt weiß und fühlt, da besteht kein religiöses Verhalten — auch keine «natürliche» Religion. Die positive Religion und die natürliche Religion sind *nicht* dadurch unterschieden, daß jene auf Offenbarung beruht, diese auf spontaner Vernunftkenntnis des Menschen — ganz unabhängig vom religiösen Akt. Der Wesensunterschied der natürlichen und der positiven Religion beruht vielmehr auf der *Art* und *Weise* der Offenbarung, d. h. darauf, ob die Offenbarung eine generelle, durch die konstanten Wesenstatsachen der Innen- und Außenwelt, der Geschichte und der Natur symbolisch vermittelte, jedem im religiösen Akt überall und zu jeder Zeit *zugängliche* ist, oder ob sie erfolgt und gegeben ist durch die besondere erhabene Gottverknüpftheit bestimmter *Personen*, deren Sein, Leistung, Lehre, Aussage; und dann vermittelt ist durch den Glauben «*an*» diese Person. *Offenbarung* als *solche* — im weitesten Wortsinne — ist *nur die dem Wesen des religiösen Aktes streng korrele Gegebenheitsart eines Realen vom Wesen des Göttlichen überhaupt*. Die Offenbarung reicht also soweit, wie Religion überhaupt und sie umfaßt insofern auch den ganz andersartigen Gegensatz wahrer und falscher Religion.<sup>2</sup> *Alle* Religion fließt aus einer Quelle: objektiv aus der Offenbarung Gottes, subjektiv aus dem Glauben.<sup>3</sup> Wir reden von *natürlicher Offenbarung*, soweit sich das Göttliche aufweist in Sachen, Ereignissen, Ordnungen, die der Naturwirklichkeit, der seelischen und geschichtlichgesellschaftlichen Wirklichkeit angehören. Es ist von *positiver Offenbarung* die Rede, wenn das Göttliche sich darstellt durch das Medium des Wortes und durch die *homines religiosi* im eminentesten Sinne.<sup>4</sup> Von Religion kann nur die Rede sein, wo ihr Gegenstand göttliche *personale Gestalt* trägt und wo Offenbarung dieses Persönlichen dem religiösen Akt die Erfüllung gibt. Diese Persönlichkeit ist für die Religion das A. und O.<sup>5</sup> Wo die göttliche Person nicht vor Augen steht, gedacht, geglaubt, inwendig vernommen wird — da kann man nicht von Religion sprechen.<sup>6</sup> Soweit das «Göttliche» ein Sein von der Form der Personalität ist, vermag es sich nur in der positiven Form der Offenbarung zu offenbaren und nur soweit die Seinsform der Person *noch nicht*

<sup>1</sup> A. a. O. 349.<sup>2</sup> A. a. O. 536, 537.<sup>3</sup> A. a. O. 350.<sup>4</sup> A. a. O. 376.<sup>5</sup> A. a. O. 535.<sup>6</sup> A. a. O. 535.

in ihm gedacht ist — es z. B. nur bestimmt ist als *Ens a se*, unendliches Sein, ewige Vernunft, Geist usw. — kann es sich auch in der Form der natürlichen Offenbarung dem Menschen darstellen.<sup>1</sup> Durch das Wort vermag sich das Göttliche nur zu offenbaren, soweit es selbst Person ist und sofern es sich uns in Personen offenbart.<sup>2</sup> Der natürlichen Offenbarung entspricht der natürliche Glaube, der positiven Offenbarung der übernatürliche Glaube.<sup>3</sup> Die natürliche Religion (gegründet auf dem natürlichen Glauben) ist die notwendige Vernunftbasis der offenbarten.<sup>4</sup> Man muß unterscheiden: «Glauben an Etwas» (*faith*) und «Glauben, daß etwas sei» (*belief*). Der Glaube an Etwas kann weder der Sphäre der Verstandesakte noch der Willensakte eingereiht werden. In ihm muß wieder unterschieden werden der inhaltgebende Akt und der auf diesen Inhalt gerichtete Akt des unbedingten Festhaltens. Der erste Akt ist «verhülltes Schauen». Der zweite Akt wird am besten beschrieben, wenn wir an das denken, was wir «Sich mit einer Sache identifizieren» nennen. «Sich mit der Glaubenssache identifizieren» besagt: «Ich soll und will nur da sein und wert sein, sofern Du, Glaubensgut, bist und wert bist», «wir beide stehen und fallen zusammen».<sup>5</sup> Jeder endliche Geist glaubt entweder an Gott oder an einen Götzen.<sup>6</sup> Der sogenannte Unglaube setzt an die Stelle Gottes, d. h. die Absolutsphäre seines Gegenstandsreiches, ein endliches Gut.<sup>7</sup> Der Agnostiker ist de facto nicht ein

<sup>1</sup> A. a. O. 376.

<sup>2</sup> A. a. O. 377.

<sup>3</sup> Im Anschluß an diese Unterscheidungen Schelers spricht Dr. *Otto Gründler* in seiner Schrift: «Elemente zu einer Religionsphilosophie auf phänomenologischer Grundlage» (Vorwort von Scheler), Kösel 1922. 1. von einem voraussetzungslosen «natürlichen und vernünftigen»; 2. von einem im Vollzug des Glaubensaktes sich erschließenden «übernatürlichen und vernünftigen»; 3. von einem nur in der Offenbarung zugänglichen «übernatürlichen und übervernünftigen» Wissen von Gott. Mit dem ersten Wissen soll es die Ontologie und Metaphysik, mit dem zweiten seine neue Religionsphilosophie, mit dem dritten die Dogmatik zu tun haben. Bezüglich der Dogmatik schreibt er: «Da der Inhalt der Offenbarung prinzipiell alle menschliche Einsicht übersteigt, gibt es kein wissenschaftliches Mittel, diese echte Offenbarung herauszufinden und somit festzustellen, welche der vorhandenen Dogmatiken diese ideale Wissenschaft der Dogmatik tatsächlich verwirklicht. An welche Offenbarung ich glaube, das ist Sache meines persönlichen religiösen Erlebens, das wissenschaftlich weder bestätigt noch widerlegt werden kann» (pag. 36). Diese Folgerung kann vielleicht aus den Prämissen Schelers gezogen werden. Sie liegt aber sicher nicht in der Absicht Schelers. Das Buch Gründlers ist — trotz der besten Absicht des Verfassers und trotz vieler trefflicher Gedanken — als *Ganzes* genommen, eine bedauerliche Entgleisung.

<sup>4</sup> A. a. O. 620.

<sup>5</sup> A. a. O. 561.

<sup>6</sup> A. a. O. 559.

<sup>7</sup> A. a. O. 559.



Nichtgläubiger, sondern er ist ein Gläubiger an das Nichts. Das Nichts ist sein Gott. An das Nichts glauben — das ist etwas ganz anderes als Nichtglauben.<sup>1</sup> Über und hinter den wechselnden Sinnesbildern, ihren Anziehungen und Abstoßungen auf den Menschen, ist eine Absolutsphäre des Geistes, die entweder durch den Glauben an Gott erfüllt oder durch den Glauben an einen Götzen verwirrt ist.<sup>2</sup> Allem bewußten Denken, Urteilen und Wollen, geht ein vorbewußtes unendliches Fühlen und Streben, ein heimliches Vorwissen Gottes vorher.<sup>3</sup> Das unendliche Streben vollzieht sich in der Absolutsphäre. Die Absolutsphäre ist das Ebenbild Gottes. Es gibt nur *eine* Absolutsphäre. Es gibt nur *ein* Ebenbild Gottes. Die natürliche Religion ist nur eine Art, durch die der übernatürliche personale Glaube erfüllt wird. Eine andere Art ist die übernatürliche Religion. Jeder religiöse Glaube ist im Grunde übernatürlich. Der religiöse Unglaube ist ein aktiver positiver Widerstand gegen das Übernatürliche, Heilige.

*Unzulänglichkeit der Metaphysik für die Begründung der gottebenbildlichen Religion.* Der Glaube an den Gott der Religion lebt — auch als natürlicher Religionsglaube — nicht von Gnaden der Metaphysik.<sup>4</sup> Die Weltschöpfung, die Personalität Gottes, die individuelle Unsterblichkeit, können mit den Denkmitteln der Philosophie nicht streng bewiesen werden.<sup>5</sup> Dagegen kann die Metaphysik (beispielsweise) erweisen: die Existenz eines Seienden, das nur aus seinem Wesen heraus Dasein hat, die Existenz dieses Ens a se als Prima Causa alles kontingent Daseienden, die Geistigkeit dieses Ens a se und seine Natur als summum bonum und als Endziel aller Regsamkeit der Welt, seine Unendlichkeit. Zum philosophisch Erkennbaren gehört ferner die spezifische Geistigkeit der Menschenseele, ihre Wesenszugehörigkeit zu einem Leibe und gleichwohl ihre reale Trennbarkeit von seinem Dasein, die Wesensideen von höheren und reineren Geistern, die personale Fortdauer der Menschenseele hinaus über den Tod, die Existenz einer Freiheit des Geistes, speziell des Wollens.<sup>6</sup> «Was ich aber aufs bestimmteste leugne, ist die Behauptung, es *gründe* die Religion ihre eigenen Fundamentalartikel (also auch die natürlichen) irgendwie auf diese metaphysischen Sätze in dem Sinne, daß diese Artikel evidenzlos oder ungegründet und falsch würden, wenn nicht auf die Metaphysik Berufung ergriffen würde.»<sup>7</sup> Die Begründung der Religion

<sup>1</sup> A. a. O. 563.<sup>2</sup> A. a. O. 562 f.<sup>3</sup> A. a. O. 563.<sup>4</sup> A. a. O. 337.<sup>5</sup> A. a. O. 331.<sup>6</sup> A. a. O. 347.<sup>7</sup> A. a. O. 348.

durch Metaphysik führt zum exzessiven Rationalismus und macht schließlich die Offenbarung überflüssig, verwischt die Grenzen zwischen Vernunft und Offenbarung und führt zu unlöslichen Widersprüchen.<sup>1</sup> Sie nimmt der Metaphysik ihre Selbständigkeit und umgibt sie mit Mißtrauen.<sup>2</sup> Die Personalität Gottes entzieht sich jeder Art spontaner Vernunftkenntnis seitens endlicher Wesen, weil es im gegenständlichen Wesen einer rein geistigen Person *selbst* gelegen ist, daß ihr Dasein nur durch Selbstmitteilung (Offenbarung) erkannt werden kann.<sup>3</sup> Während für die Metaphysik die Persönlichkeit des Göttlichen eine nie erreichbare Grenze des Erkennens bildet, ist für die Religion diese Persönlichkeit das A. und O.<sup>4</sup> Der Gott der Religion ist ein persönlicher, lebendiger Gott; der Gott der Philosophie ist der starre Weltgrund. Der lebendige Gott kann durch keinen reinen Vernunftbeweis erreicht werden. Beweisbar sind nur Sätze über Reales, nicht das Reale selbst.<sup>5</sup> Beweisbar ist ferner nur ein Satz, der schon *gefunden* ist. Wir würden Gott in unseren Beweisen nicht suchen, wenn wir ihn nicht auf anderen Wegen schon *gefunden* hätten. Gott finden lehren ist etwas grundsätzlich anderes und höheres, als sein Dasein beweisen. Nur derjenige, der Gott *gefunden* hat, kann ein Bedürfnis nach einem Beweis seines Daseins verspüren. Die christliche Patristik — Augustinus an der Spitze — lehrte noch Gott «finden». Ihre Gottesbeweise sind Angaben, wie das religiöse Bewußtsein *verfährt*, wenn es auf dem Wege zu Gott ist und wie es auf diesem Wege sein Ziel erreicht.<sup>6</sup> Diese Angaben sind *Aufweise*, keine *Beweise*. Nicht eine äußere Hinführung des Menschen zur Idee und Realität Gottes (sei es durch sogenannte Beweise oder durch Überredung) ist der Weg, auf dem der sogenannte Unglaube zu beseitigen ist, sondern der an dem besonderen Leben jedes Menschen sicher mögliche Nachweis, daß er an die Stelle Gottes ein endliches Gut gesetzt habe.<sup>7</sup> Wieso finden denn die herkömmlichen Gottesbeweise bei allen, die nicht in einer bestimmten theologischen Tradition erzogen sind, auch bei solchen, die von tiefster Gottesliebe erfüllt sind, eine so allseitige Ablehnung?<sup>8</sup> Kann denn die Religion — auch subjektiv die wurzeltiefste aller Anlagen und Potenzen des menschlichen Geistes — auf einer festeren Basis stehen, als — *auf sich selbst*, auf ihrem Wesen? Soll das Fundamentalste auf ein weniger Fundamentales gestellt

<sup>1</sup> A. a. O. 338–342.<sup>2</sup> A. a. O. 352 f.<sup>3</sup> A. a. O. 356.<sup>4</sup> A. a. O. 535.<sup>5</sup> A. a. O. 543.<sup>6</sup> A. a. O. 545.<sup>7</sup> A. a. O. 559.<sup>8</sup> A. a. O. 576. 578.



werden? <sup>1</sup> Die Religion besitzt in der Selbstgegebenheit des Gegenstandes, auf den der religiöse Akt gerichtet ist — in letzter Linie Gottes — und in der Evidenz, in der sich diese Selbstgegebenheit dem Bewußtsein erschließt, ihren letzten und höchsten Erkenntnismaßstab; und es hieße nur das Festeste auf weniger Festes stellen, wenn man das « ungenügend » fände. <sup>2</sup> Die religiöse Aktklasse ist die einzige essentielle Aktklasse, bei der ein Aktvollzug auch noch abhängig ist und sich abhängig weiß von dem Gegenstande, den er intentioniert. « Alles Wissen um Gott ist auch ein Wissen durch Gott. » <sup>3</sup> Ist aber die Metaphysik auch nicht notwendig — weder logisch noch sachlich — zur Begründung der Religion, so ist sie doch religionspädagogisch nicht eine zufällige, sondern eine *wesensnotwendige Vorstufe* aller religiösen Erkenntnis und Selbstvollendung. <sup>4</sup> Es ist nicht nur nicht ausgeschlossen, sondern sogar notwendig zu fordern, daß die religiöse Wahrheit und Erkenntnis die metaphysische durchleuchte und der metaphysischen Erkenntnis eine letzte religiöse Deutung verleihe. <sup>5</sup> So dient die Metaphysik der Religion und die Religion der Metaphysik, trotzdem sie voneinander unabhängig sind. Die religiöse Erkenntnis bleibt von der metaphysischen Erkenntnis geschieden. <sup>6</sup> Sie hat ihr Eigenobjekt, ihre Eigennorm, ihren eigenen Weg, ihren selbständigen Zweck, ihre Eigenanlage. Aber auch die Metaphysik hat als Bedürfnis, als Problem, als Gegenstand und als Methode eine selbständige Verwurzelung im menschlichen Geiste. <sup>7</sup> Die Metaphysik muß sich frei gestalten, nur dann hat sie ihre Vollbedeutung für die Religion. <sup>8</sup> Die Frage nach dem Wesen der an sich bestehenden Welt und des sie bedingenden Urgrundes ist die metaphysische Frage katexochen. <sup>9</sup> Daß die Metaphysik ganz frei und aus sich selbst heraus zu Einsichten kommt, welche die eigengesetzliche Entfaltung der Religion auf ihren höchsten Stufen mitenthält, das ist nur ein sicheres Zeichen jener tieferen *Einheit* der menschlichen Natur, des menschlichen Geistes und des Seins, die sich jenseits aller Absichtlichkeiten und bloß willkürlich gewollten « Einheit » von selber durchsetzt und darlegt; eben dann darlegt, wenn allem, was wahrhaft in uns « vom Geiste » ist, freier und eigengesetzlicher Spielraum seiner Entwicklung gewährt wird. <sup>10</sup> In der Religion ist Gott Objekt und zugleich Ursache; in der

<sup>1</sup> A. a. O. 582.<sup>2</sup> A. a. O. 605.<sup>3</sup> A. a. O. 587.<sup>4</sup> A. a. O. 616.<sup>5</sup> A. a. O. 620.<sup>6</sup> A. a. O. 620.<sup>7</sup> A. a. O. 334.<sup>8</sup> A. a. O. 354 f.<sup>9</sup> A. a. O. 325.<sup>10</sup> A. a. O. 351.

Metaphysik ist er Gegenstand, aber nicht Ursache. In der Religion wird Gott gefunden ; in der Metaphysik wird Gott gesucht. Der gesuchte und gefundene Gott ist *ein* Gott ; der Gott der Philosophie und der Gott des Glaubens ist *derselbe* Gott. Der metaphysische und der religiöse Geist ist der *nämliche* Geist. Kraft dieser *Einheit* wird die Religion mit der Philosophie von *selbst* zusammen stimmen, wenn beide in voller Freiheit sich entwickeln.

*Beweis für das Dasein Gottes aus der Existenz der Ebenbildlichkeit des Menschen.* Wenn das Göttliche und alles, was mit ihm in wesentlicher Beziehung steht, nur in Akten vom Wesen der religiösen Akte gegeben ist, so ist die Darlegung der Existenz einer übernatürlichen Seinsphäre an erster Stelle nicht durch « *Beweise* » zu erbringen, die von Tatsachen außerreligiöser Erfahrung ausgehen, sondern durch *Weckung* und *Erweckung* der religiösen Akte im menschlichen Geiste selbst ; ferner, wenn diese Erweckung erfolgt ist, durch ursprünglichen « *Aufweis* »<sup>1</sup>, resp. durch « *Nachweis* »<sup>2</sup> des wesensmäßigen Anschauungsgehaltes, der in den religiösen Akten gegeben ist.<sup>3</sup> Trotzdem ist die Frage berechtigt : Kann aus dem Dasein religiöser Akte im Geiste des Menschen das Dasein Gottes gefolgert werden ? Auf diese Frage ist die einzige sinnvolle Antwort : Nur Gott kann die *Ursache* der religiösen Anlage des Menschen sein. Der Gegenstand der religiösen Akte ist zugleich die Ursache ihres Daseins. Alles Wissen von Gott ist notwendig zugleich ein Wissen durch Gott.<sup>4</sup> In kunstgerechter Form lautet der Beweis also : Der menschliche Geist vollzieht intentionale Akte, die von allen möglichen Synthesen endlicher Welt-erfahrung verschieden sind ; der menschliche Geist besitzt einen *Überschuß* an Kräften und Fähigkeiten, die ebensowenig in der Welt-erkenntnis und Weltarbeit eine Anwendung finden, als sie durch Erfahrung der Welt und Anpassung an die Welt *erklärt* werden können. Nun aber ist eine alle mögliche irdische Anwendung *überflügelnde Kraft*, ein vom Standpunkt auch der denkbar vollkommensten Anpassung an die Welt *unfaßlicher Überschuß* von geistigen Kräften und von geistigen Forderungen *ohne* ein dazugehörendes *reales* unend-

<sup>1</sup> « Unter « *Aufweis* » oder « *Aufdeckung* » versteht man ein erstmaliges Zeigen von Etwas, das noch nicht gefunden ist. » p. 546.

<sup>2</sup> « Unter « *Nachweis* » versteht man im Unterschiede von « *Beweis* » das nach Regeln wiederfinden lehren von Etwas, das gefunden ist. p. 546.

<sup>3</sup> A. a. O. 538.

<sup>4</sup> A. a. O. 547.

liches Gegenstandsreich — Gott — ein völlig irrationales Faktum. Also existiert Gott.<sup>1</sup>

*Zusammenfassung.* Im tiefsten Grunde der menschlichen Seele leuchtet das Bild Gottes auf. Diese Gottähnlichkeit ist die Stelle, an der Gott unmittelbar auf die Seele einwirkt, sein Licht in die Seele hineinstrahlt. Die Wirkung dieser Einstrahlung ist das eigentlichste — *Geistsein*. Darum wird der Geist die erste Schöpfung Gottes, die ursprünglichste Offenbarung Gottes, lebendiger Spiegel Gottes genannt. Lebt der Mensch im Geiste, ist er in seinem Wesen und Lieben dem Geiste zugewandt, dann schaut er im Geiste das Ebenbild Gottes unmittelbar. Das Ebenbild Gottes ist ja nichts anderes als Licht Gottes oder Gottesstrahl, der an einer bestimmten Stelle aufleuchtet. Gott teilt sich dem Geist auf eine zweifache Weise mit: auf natürliche Weise durch die Sprache der Natur und der Geschichte, auf übernatürliche Weise durch das Wort der heiligen Person. Der Geist antwortet auf diese Selbstmitteilung Gottes durch den Glauben — den natürlichen und übernatürlichen, durch die natürliche und übernatürliche Religion. Die Religion gründet auf der objektiven Offenbarung und dem subjektiven Glauben. Der menschliche Geist kann der wirklichen Offenbarung Gottes auch einen aktiven positiven Widerstand entgegensetzen und an die Stelle Gottes in der unendlichen Aktsphäre ein Phantom setzen. Die Religion ist ihrem Wesen nach autonom. Ihr Akt ist Eigenakt, ihr Objekt Eigenobjekt, ihre Gesetzmäßigkeit Eigengesetzlichkeit, ihre Intuition Grundintuition, ihr Erlebnis Grunderlebnis, ihre Erkenntnis Eigenwissen. Die Religion steht auf sich selbst. Sie läßt sich nicht durch außerreligiöse Akte begründen. Das hieße: das Begründete zum Grund des Grundes machen. Die Metaphysik ist nicht Religion und die Religion ist nicht Metaphysik. Die metaphysische Anlage des Menschen ist die der religiösen Anlage nächstliegende Schicht des Geistes. Der Metaphysik kommt — auch der Religion gegenüber — volle Selbständigkeit zu. Die Metaphysik dient der Entfaltung der religiösen Erkenntnisse und vermittelt das Verständnis zwischen der Religion auf der einen und der Wissenschaft und Kultur auf der anderen Seite. Die Religion soll die Metaphysik durchleuchten. Wer die Religion verloren hat, kann nicht durch die Vernunft überzeugt, sondern nur durch die Erweckung des Glaubens wieder für die Religion gewonnen werden. Das Dasein Gottes — im

<sup>1</sup> A. a. O. 553.

Vollsinn des Wortes genommen — kann durch die Philosophie nicht bewiesen werden. Die Metaphysik aber kann auf Grund der Religion das Dasein des lebendigen Gottes aufweisen. Der metaphysische und religiöse Geist sind in der Einheit der Gottebenbildlichkeit zur innigsten Harmonie verbunden. Man lasse also die Religion und die Philosophie sich möglichst frei entfalten und — die Ordnung wird sich von selbst durchsetzen. Veritas liberabit vos.

## II.

Thomas von Aquin spricht vom Ebenbild Gottes im Menschen ex professo in der quaest. 93. des I. Teiles seiner Summa theologica. Der Inhalt der Quaestion — kurz zusammengefaßt — ist folgender: Das Bild ist eine Art Ähnlichkeit. Imago est similitudo quaedam. Aber nicht jede Ähnlichkeit mit einem anderen wird Bild desselben genannt. Zum Bildcharakter gehört, daß die Ähnlichkeit des Vorbildes in ihm zum Ab- oder Ausdruck komme. Imago est similitudo expressa.<sup>1</sup> Damit ist aber das Abbildsein noch nicht erschöpft. Das Abbild wird Vollbild, d. h. *Ebenbild*, wenn die Ähnlichkeit das *spezifische Sosein* des Vorbildes betrifft und nicht nur in ganz allgemeinen, generischen oder gar unwesentlichen Zügen besteht.<sup>2</sup> Jeder endliche Geist als Geist ist ein Ebenbild Gottes und je höher ein Geist in der Gradordnung der Geister steht, um so tiefer ist ihm die Gottebenbildlichkeit eingedrückt.<sup>3</sup> Im menschlichen Geiste wird ein dreifaches Ebenbild Gottes unterschieden: Ein Ebenbild der Schöpfung (imago creationis), ein Ebenbild der Erlösung (imago recreationis) und ein Ebenbild der vollendeten Ähnlichkeit (imago similitudinis). Sie heißen zuweilen auch: Ebenbild der Natur, Ebenbild der Gnade und Ebenbild der Glorie.<sup>4</sup> Das Ebenbild der Schöpfung oder der Natur ist die allen Menschen gemeinsame *Geistnatur*, sofern sie *Anlage* ist zur Gotteserkenntnis und Gottesliebe.<sup>5</sup> Das Ebenbild der Erlösung oder der Gnade ist die *aktuelle* oder *habituelle* Widerspiegelung Gottes in der Gotteserkenntnis und Gottesliebe, soweit eine solche hier auf Erden

<sup>1</sup> I q. 93 a. 1.

<sup>2</sup> I q. 93 a. 2 und a. 6.

<sup>3</sup> I q. 93 a. 3.

<sup>4</sup> I q. 93 a. 4.

<sup>5</sup> « Uno modo, secundum quod homo habet aptitudinem naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus. » I q. 93 a. 4.

durch die göttliche Gnade auf *unvollkommene* Weise möglich ist.<sup>1</sup> Das Ebenbild der vollendeten Ähnlichkeit oder der Glorie ist die *vollkommene* Abspiegelung Gottes *im vollendeten Akte* der Gotteserkenntnis und Gottesliebe.<sup>2</sup> Die Gotteserkenntnis und Gottesliebe erreicht ihre Vollendung in der Anschauung Gottes und im Genusse seiner Seligkeit. Nicht nur die *eine* göttliche Natur, sondern auch die *drei* göttlichen Personen sind im Ebenbilde Gottes abgebildet.<sup>3</sup> Die Ebenbildlichkeit mit Gott muß dem Vollzug der Akte der Erkenntnis und Liebe Gottes im eigentlicheren Sinne zugesprochen werden als den Prinzipien derselben, da im Aktvollzug die Ähnlichkeit mit dem Actus Purus größer ist als in der bloßen Fähigkeit zum Akt.<sup>4</sup> Nicht alle geistige Betätigung des Menschen ist gottebenbildliche Betätigung. Nur in den religiösen Akten, d. h. in jenen, die sich auf Gott als eigentümlichen Gegenstand beziehen, wirkt sich das Ebenbild Gottes aus.<sup>5</sup>

Die thomistische Ebenbildtheologie, die wir mit diesen paar Strichen im Umriss gezeichnet haben, ist ein Kommentar zur Ebenbildlehre des hl. Augustinus. Das Eigentümliche der thomistischen Erklärung aber ruht in der Art, wie Thomas den Höhenflug Augustins durch Anwendung des aristotelischen Begriffspaares *Potenz* und *Akt* unserem Blicke näher bringt. Thomas hat dadurch die Flügel des hl. Augustinus nicht beschnitten, wohl aber den höchsten und tiefsten der Kirchenväter gerade in dem, worin er seine unvergleichliche Größe zeigt, vor Mißverständnissen geschützt.

Der hl. Thomas faßt die ganze Natur des menschlichen Geistes auf als *Potenz* (*aptitudo*) zur ebenbildlichen Gotteserkenntnis und Gottesliebe. Die *aktuierte* Potenz ist das Ebenbild Gottes im Vollsinn des Wortes. Das, was der menschliche Geist von Natur aus hat, verhält sich zu dem, was er durch die Gnade und Glorie wird, wie *Potenz* zum *Akt*. In der Beleuchtung von Potenz und Akt werden in der Ebenbildtheorie des hl. Thomas die *Grenzen* der Natur und der Übernatur scharf voneinander abgehoben und ihre Gebiete deutlich sichtbar gemacht. Ein Aufgesogenwerden der Natur durch die Übernatur und ein Sichverflüchtigen der Übernatur in der Natur ist bei dieser

<sup>1</sup> « Alio modo, secundum quod homo actu vel habitu Deum cognoscit et amat, sed tamen imperfecte; et haec est imago per conformitatem gratiae. » I q. 93 a. 4. Der Ausdruck « conformitas » gratiae (« Vergottung » durch die Gnade) zeigt sehr schön an, worum es sich bei dieser Ebenbildlichkeit handelt.

<sup>2</sup> Tertio modo, secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte; et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae. » I q. 93 a. 4.

<sup>3</sup> I q. 93 a. 5.

<sup>4</sup> I q. 93 a. 7.

<sup>5</sup> I q. 93 a. 8.



Auffassung ausgeschlossen. *Zweitens* vermag Thomas durch seine tiefsinnige Handhabung von Potenz und Akt in der Beurteilung der Gottebenbildlichkeit sowohl der Vernunft wie dem Glauben *die volle und ganze Eigenart zu wahren*, so daß Zwei- und Vieldeutigkeiten bei Thomas einfach unmöglich sind. *Drittens* endlich bringt die Beziehung von Potenz und Akt die natürliche und die übernatürliche Ordnung in *das intimste Verhältnis* zueinander.

Und gerade diese drei Vorzüge vermessen wir in der Lehre vom Ebenbild bei Max Scheler.

1. Ein paar Fragen zuerst an Max Scheler? Ist der menschliche Geist ein *selbständiges*, für sich *bestehendes*, substantielles, subsistentes Wesen oder nicht? Die Frage ist berechtigt. Oder ist vielleicht der Geist nur eine Bewußtseins-Einheit, eine Erlebniseinheit? Die Frage drängt sich um so mehr auf, als Scheler immer wiederholt: Geist ist Persönlichkeit und die Person *ist* nur Person *im Vollzug* ihrer Akte. Kommt dem Geiste die Selbstverantwortlichkeit nur so lange zu, als er das *Bewußtsein* dieser Verantwortlichkeit mit sich herumträgt? Und wird etwa in dem Maße, als das *Gewissen* eines Menschen sich abstumpft, auch seine Geistigkeit ausgelöscht? Diese Fragen sind recht zudringlich, aber sie drängen sich von selber auf beim Lesen der Scheler'schen Bücher. Besteht die «religiöse Anlage» gerade so lange und nicht länger als Gott den «Geist» beleuchtet? Was wird denn eigentlich vom göttlichen Lichte bestrahlt? Müssen wir uns vielleicht den Geist vorstellen als den Punkt, in den der Strahl des Gotteslichtes ausläuft? Was ist denn der Geist? Was denkt sich Scheler unter dem Wort «Geist»? Ist er etwa ein göttlicher Hauch, der alles, was er berührt, an sich zieht? Ich gehe durch den Wald. Ein geheimnisvolles Säuseln und Wehen und Flüstern und Reden Gottes geht durch den Wald. Ich fühle mich gerührt. Ist dieses Angehaucht- und Angesprochenwerden mein «religiöser Geist»? Ich komme mit einem frommen Menschen zusammen. Seine frommen Reden und seine fromme Art gehen mir zu Herzen. Ist dieses fromme Angesprochenwerden mein «religiöser Geist»? Was ist der metaphysische, was ist der religiöse Geist? Was ist überhaupt der Geist? Ist er überhaupt *Etwas* oder ist er ein reines Zurückbezogenwerden auf Gott? Ist er eine Substanz oder ist er nur eine Relation? Oder gar nur ein Relationserlebnis? Scheler sagt: In der Gottebenbildlichkeit ruht die tiefste Einheit der menschlichen Natur. Hat der Geist auch eine Natur? Die Natur geht immer auf eines. Worauf geht die Geistnatur? Auf Gott. Und

im irreligiösen Menschen? Worauf geht sie da? Da geht sie auf ein Phantom. Aber die Natur geht doch nicht bald da, bald dorthin. Die Natur geht auf eines. Wie kann die Geistnatur bald schlafen, bald wieder aufgeweckt werden? Das ist doch sonst nicht Naturart. Was bedeutet «die tiefste Einheit der Natur» des Geistes? Ist diese Einheit eine substantielle oder Bewußtseinseinheit bzw. Erlebnis-einheit? Ist *Sein* und *Bewußtsein* auf der Höhe des Geistes ein und dasselbe? Wäre das der Fall, dann würde der Unterschied zwischen Natur und Übernatur dahinfallen und dann müßte auch jede *Grenzbestimmung* aufhören. Faßt man den Unterschied zwischen übernatürlicher und natürlicher Ordnung fest und *ernst* ins Auge, dann hat man sich zunächst Klarheit zu verschaffen über die Differenz des *substantiellen endlichen Seins* und des *substantiellen unendlichen Seins*. Das *Bewußtsein* richtet sich nach dem *Sein*. «Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Cuiuslibet cognoscentis cognitio est secundum modum suae naturae.»<sup>1</sup> Dem Unendlichen der Seinsweise nach eignet ein Unendliches der Erkenntnisweise nach und der endlichen Seinsweise eines Dinges kommt auch eine endliche Erkenntnisweise zu. Eine endliche Substanz mit seiner endlichen Seinsweise kann nicht eine unendliche Substanz mit ihrer unendlichen Seinsweise werden. Das wäre nicht nur sinnlos, sondern widersinnig, weil dadurch beides, das Unendliche und das Endliche, aufgehoben würden. Sinnvoll also ist die Einsicht in das Wesen der Übernatur nur dann, wenn das Übernatürliche in der Weise gefaßt wird, daß die unendliche Erkenntnisweise des unendlichen Gottes dem endlichen Geiste so mitgeteilt wird, daß er nicht auf *seine* Weise, sondern auf *Gottes* Weise, nicht mit seinen *eigenen* Augen, sondern mit *Gottes* Augen schaut. Und weil Gottes Auge in erster Linie auf seinem Wesen ruht und erst von da aus auf seine Geschöpfe blickt, darum liegt es im Wesen der übernatürlichen Erkenntnis, unmittelbar auf Gott und von Gott her auf das andere gerichtet zu sein.<sup>2</sup> Unser Denken und Leben und Lieben und Fühlen kann nur soweit übernatürlich genannt werden, als *Gottes* Art, sich selbst und die Welt und das Leben anzuschauen, *unsere* Anschauungsweise wird, als der *Formalgrund*, der *Gott eigen* ist, die Form wird, in der *wir* Gott erkennen, als Gott uns nicht in unendlicher Ferne als letztes Glied einer langen Kausalreihe

<sup>1</sup> I q. 12 a. 4.

<sup>2</sup> I q. 12 a. 4.



und letzter Ruhepunkt eines unruhigen Strebens erscheint, sondern als *Prinzip* eines neuen, höheren Lebens.<sup>1</sup>

Darin liegt ein Doppelverhältnis eingeschlossen: ein *Kausalverhältnis* und ein *Wesensverhältnis*.<sup>2</sup> Das Kausalverhältnis lautet: Soll Gottes *Art*, sich selbst zu erkennen und zu lieben, unsere *Weise* werden, Gott zu fassen und zu lieben, dann muß Gott dem Geiste Licht von seinem Lichte, Kraft von seiner Kraft mitteilen. Gottes Licht und Gottes Kraft, unser Licht und unsere Kraft geworden, ist etwas Gewirktes und besitzt alle Eigenschaften des Gewirkten. In dieser Beziehung ist Gott die *Ursache* und das Übernatürliche in uns die *Wirkung* Gottes. Das Wesensverhältnis wird durch den Satz durchsichtig: Gott ist im übernatürlichen Leben unser *Heil* (beatitudo), unser *Gegenstand* (objectum), *unser Akt*. Die drei Ausdrücke « Gott — Heil », — « Gott — Gegenstand » — « Gott — Akt » sind bedeutungsvoll. Daß all unser übernatürliches Erkennen ein Heilserkennen, unser übernatürliches Wissen ein Heilswissen, unsere übernatürliche Gewißheit eine Heilsgewißheit sei, steht für Thomas überall fest. Die « Beatitudo » bildet für Thomas immer und überall die Grenzlinie zwischen übernatürlicher und natürlicher Lebensführung und zwischen natürlicher Ethik und theologischer Moral.

Wenn der hl. Thomas von Aquin von *gegenständlicher* Erkenntnis und Liebe Gottes spricht, dann sagt er das **Höchste**, was ein **Mensch** überhaupt sagen kann. *Gegenstand* des Erkennens (das Analoge gilt auch vom Wollen) ist nach Thomas in erster Linie das anschaulich Gegebene und was nicht in der Anschauung gegeben ist, nur soweit, als es mit dem Gegebenen der Anschauung in **Verknüpfung** steht. Nun aber ist das **Wesen** Gottes hier auf **Erden** nie anschaulich gegeben und kann nie mit einer natürlichen Anschauung verknüpft werden. Also ist die gegenständliche Erkenntnis Gottes ihrem **Wesen** nach übernatürlicher Art. Darum gibt Thomas einmal auf die Frage: **Wie** denn die Religion des natürlichen **Ethos** zur Religion der göttlichen Liebe sich verhalte, die kurze Antwort: Die ethische Religion steht zu Gott in einem *Zweckverhältnis*, die göttliche Liebe dagegen in einem *Objektverhältnis*.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> I q. 12 a. 4; I-II q. 4 a. 18; I q. 12 a. 1 ad 4; II-II q. 81 a. 5 ad 1 et ad 2; I-II q. 4 a. 8.

<sup>2</sup> I q. 12 a. 1 ad 4: « Potest esse proportio creaturae ad Deum, in quantum se habet ad ipsum, ut effectus ad causam, et ut potentia ad actum. »

<sup>3</sup> II-II q. 81 a. 5 ad 1 et 2: « Virtutes theologicae habent actum circa Deum

Den beiden augustinischen Ausdrücken « Heil » und « Objekt » setzt Thomas als dritten den aristotelischen terminus « Actus » an die Seite. In der Erklärung des Gottebenbildes tritt der « actus » derart in den Vordergrund, daß er gar nicht übersehen werden kann.<sup>1</sup> In der Verwendung des Aktbegriffes erscheint hier — wie überall bei Thomas — die thomistische Eigenart. Wo steckt der Grund der Vorliebe des hl. Thomas für den « Actus »? Weil diese Auffassung wie keine andere geeignet ist, Licht in die dunkelsten Gebiete zu bringen. Der Akt birgt in sich die Forderung, nach der Potenz zu suchen. Die Potenz ist viel schwerer zu fassen als der Akt. Und doch gibt es keine rechte Aktanschauung ohne die richtige Potenzauffassung. Actus proprius est in propria potentia. Das *Wesensverhältnis*, das in der Proportion der Potenz zum Akte liegt und das *Kausalverhältnis*, das in der Aktuierung der passiven Potenz durch die entsprechende aktive Potenz besteht, wird von Thomas von Aquin bei allen Arten des Werdens analog angewendet — angefangen von der Erklärung der einfachsten Lokalbewegung bis hinauf zur höchsten übernatürlichen geistigen Annäherung an Gott.

In der Erkenntnis des hl. Thomas: Die *menschliche Geistnatur* ist wesentlich *Anlage zur* (übernatürlichen) *Gotteserkenntnis* und *Gottesliebe*, verbinden sich die höchste augustinische und tiefste aristotelische *Einsicht*. Diesen fundamentalen Satz konnte nur jener so einfach niederschreiben, der sowohl den theologischen Blick des Augustinus als auch das metaphysische Auge des Aristoteles zu eigen hatte. Die aristotelische *Metaphysik* des Geistwesens und die augustinische *Theologie* des Ebenbildwesens werden von Thomas an dieser Stelle in das Verhältnis von Potenz zu Akt gesetzt. Der metaphysische Zug des Geistes hat eine unendliche aptitudinale Spannweite. Die tiefste Anlage des Geistes ist seine metaphysische Anlage. Der metaphysische Geist verhält sich zum übernatürlichen Geist wie Potenz zum Akt.

Wenn vom natürlichen und übernatürlichen Ebenbild Gottes die Rede ist, liegt die Gefahr nahe, in diese Unterscheidung einen Sinn hineinzulegen, der grundverkehrt wäre, den Sinn nämlich: das *natürliche* Ebenbild Gottes im Menschen ist die Anlage zur *natürlichen* Erkenntnis und Liebe Gottes; das *übernatürliche* Ebenbild Gottes

sicut circa *proprium objectum*; religio ordinat hominem in Deum, non sicut in objectum, sed *sicut in finem*. »

<sup>1</sup> I q. 93 a. 4.

ist die Anlage zur übernatürlichen Erkenntnis und Liebe Gottes. Der Unterschied zwischen Natur und Übernatur ist nur insofern in der Naturanlage des endlichen Geistes begründet, als diese nämlich reine Naturanlage das eine Mal eine Beziehung zur *aktiven* endlichen, das andere Mal eine Beziehung zur *aktiven* unendlichen Potenz besagt. Durch eine *endliche* aktive Potenz kann die gottebenbildliche Anlage des endlichen Geistes *nicht aktiviert* werden. Ein solches Urteil wäre ein evidenten Widerspruch, da ja das gottebenbildliche Erkennen und Lieben ein Gotterkennen und Gottlieben ist, *wie* Gott sich selbst erkennt und liebt.

Die natürliche Gotteserkenntnis und -Liebe ist eher ein *Gottsuchen* als ein *Gotthaben*. In der natürlichen Gotteserkenntnis haben wir es — wie Thomas einmal sagt — eigentlich nur mit einem Schatten Gottes (*umbra Dei*) zu tun. Der *vollendetste* Einblick in den Zusammenhang Gottes mit der Welt auf Grund des Kausalschlusses und die *vollkommenste* Hingabe des Menschen an Gott in Folge natürlicher Einsicht ginge ebensowenig über das reine Gottesebenbildseinkönnen hinaus, wie die *elementarste* natürliche Erkenntnis und Liebe Gottes.

Mit Potenz und Akt sind die Grenzen der Natur und Übernatur ganz klar umschrieben.

Der Kampf Schelers gegen eine natürliche Religion, die sich auf eine offenbarungsfreie rein natürliche Gotteserkenntnis stützt, wird dadurch gegenstandslos. Durch ein verständnisvolles Eingehen auf den thomistischen *Potenzbegriff* aber wäre Scheler von den folgenden vier schweren Belastungen befreit worden: 1. Er hätte seine Scheu vor dem herkömmlichen *Schöpfungsbegriff* abgelegt; 2. er hätte keinen Anstand mehr genommen, der Personalität den Vollbegriff der *Substanz* beizulegen; 3. er hätte in der *Metaphysik* nicht mehr eine Gefahr für die *Religion* sehen können; 4. er hätte die Frage *stellen* und *lösen* können: *Wie* ist eine übernatürliche Ordnung *überhaupt* möglich, wie *kann* ein endlicher Geist ein Ebenbild und Kind Gottes werden?

Es ist ein Jammer. Der *Potenzbegriff* ist dem modernen Denken einfach abhanden gekommen. Das Fehlen des *Potenzbegriffes* spielt in der Entwicklung des modernen Geistes eine verhängnisvolle Rolle. Man verfolge die Geschichte der neueren Naturwissenschaft, man verfolge die Geschichtsphilosophie, man verfolge die Geschichte der Philosophie, man verfolge innerhalb der Geschichte der Philosophie insbesondere die Geschichte der Erkenntnistheorie, überall wird man finden, daß der *Potenzbegriff* fehlt.

2. Scheler tut sich viel darauf zugute, die *Eigenart* der Religion nachgewiesen zu haben. Alle seine Untersuchungen über Religion gipfeln im Satz: «Alles Wissen um Gott ist auch ein Wissen durch Gott.» Aus diesem Grundsatz wird dann der weitere religiöse Satz abgeleitet: «Die in der Offenbarung enthaltenen Aussagen dürfen nicht an einer *außer* ihr befindlichen Sachnorm ermessen werden.» Wer also die Religion — sagt Scheler — nach dem beurteilt, was sie für das Diesseits, für die Wissenschaft, für die Kultur, für den Fortschritt getan hat oder noch tut, der verkennt durchaus ihr Wesen. Die Religion ist autonom. Ihr Gegenstand ist Gott. Im Glauben, Hoffen und Lieben erfassen wir den lebendigen, persönlichen Gott. Der Glaube aber hat mit dem gewöhnlichen Erkennen und Wollen nichts zu tun. Wir glauben etwas, weil wir *an* eine Person glauben, weil eine heilige oder heiligste Person es ist, die redet, handelt, sich äußert. Es gibt auch ein religiöses Erlebnis.

Diese Äußerungen sind sehr wahr, soweit sie die übernatürliche Ordnung nach der Aktseite hin im Auge haben. Das übernatürliche Denken und das übernatürliche Leben hat ein eigenes Objekt und ein eigenes Gebiet, stützt sich auf eigene Prinzipien, wird nach eigenen Gesetzen geregelt und an eigenen Normen gemessen, geht den eigenen Weg und hält sich an eine eigene Methode. Thomas wiederholt diese Wahrheit an einem fort und betont sie stets mit Nachdruck.<sup>1</sup> Die *Eigenart* eines Aktes aber wird nicht voll durchschaut, wenn die *Eigenart* der Potenz nicht mit ins Auge gefaßt wird. *Proprius actus est in propria potentia.*

Das Außerachtlassen des *Potenzbegriffes* hat auch in dieser Hinsicht bei Scheler tiefgehende Folgen. Nicht nur die Außenseite seiner Religionsphilosophie wird dadurch berührt, nicht nur einzelne Stellen an der Peripherie seines Systems ungünstig beeinflusst, sondern das Herz seiner ganzen Lebensauffassung wird getroffen. Das Herz und Zentrum der Scheler'schen Lebensauffassung ist sein «*phänomenologischer*» Standpunkt. Das Wesen dieser «Phänomenologie» besteht darin, daß in allen Lebensfragen, insbesondere den religiösen Fragen, das Erlebnis, die innere Erfahrung, das letzte entscheidende Wort haben soll.

<sup>1</sup> I q. 93 a. 4; I q. 89 a. 3; I-II q. 23 a. 1; I-II q. 4 a. 7 ad 2; I-II q. 112 a. 3; II-II q. 1 a. 2 ad 3; II-II q. 1 a. 1; II-II q. 17 a. 2; II-II q. 25 a. 1; II-II q. 2 a. 6 ad 3: «humana cognitio non est regula fidei, sed veritas divina.»

Thomas weist nach, daß diese sogenannte « phänomenologische » Ansicht im Fehlen des *Potenzbegriffes* die letzte Wurzel habe. Der Nachweis findet sich in I-II q. 112 a. 5. Es ist ja wohl wahr — sagt Thomas — daß alles das, was *wesentlich* mit der Seele selbst gegeben ist, *erfahrungsmäßig* (experimentalis cognitione) wahrgenommen wird.<sup>1</sup> So nehmen wir den Willen im Vollzug des Wollens, das Leben im Vollzug des Lebens, erlebnismäßig wahr.<sup>2</sup> Ferner: Wenn wir etwas wissen, sind wir auch gewiß, daß wir es wissen, und wenn wir glauben, sind wir auch gewiß, daß wir glauben.<sup>3</sup> Eine Heilsgewißheit aber, auf die wir alle Sätze, die unser Heil betreffen, aufbauen könnten, *gibt es nicht*. Beweis: Um eine solche Gewißheit zu haben, müßte uns Gott, das *Prinzip* und *Objekt* der Gnade, *anschaulich* gegenwärtig sein, so daß wir mit Gewißheit seine Gegenwart bezw. Abwesenheit wahrnehmen könnten. Nun aber ist uns Gott hier auf Erden nicht anschaulich gegenwärtig, kann uns auch gar nicht so gegenwärtig sein. Also haben wir hienieden keine *Heilsgewißheit*.<sup>4</sup> Daß uns Gott hier auf Erden nicht anschaulich gegenwärtig ist, beweist Thomas an der angezogenen Stelle aus der Schrift. Daß er uns hier unten nicht gegenwärtig sein *kann*, folgert Thomas aus dem Verhältnis von Potenz und Akt. In syllogistischer Form würde seine Folgerung etwa so lauten: Proprius actus est in propria potentia. Nun aber ist das Licht der Vernunft, solange es auf das *sinnlich* Gegebene eingestellt bleibt, nicht die potentia propria für das lumen visionis. Also können wir hier unten Gott nicht schauen. Den Untersatz befestigt Thomas an der psychologischen Tatsache, daß die Höhe unserer Kontemplation genau Schritt hält mit der Abkehr vom Sinnlichen. Die letzte Spitze intellektueller Betätigung in der Anschauung Gottes wird also die volle Abkehr von der Mitbetätigung der Sinne zur Voraussetzung haben.<sup>5</sup>

Da aber der Glaube ein verhülltes Schauen und das Glaubenslicht eine Anteil- und Vorwegnahme des Glorienlichtes ist, findet im lebendigen Glauben eine so deutliche Gnadenerfahrung und ein so unzweideutiges Heilserlebnis statt, daß — menschlich gesprochen — in ihm eine untrügliche Gewähr bezüglich des Seelenzustandes geboten wird.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> I-II q. 112 a. 5 ad 1.

<sup>2</sup> I-II q. 112 a. 5 ad 2.

<sup>3</sup> l. c. ad 2.

<sup>4</sup> I-II q. 112 a. 5.

<sup>5</sup> Summa c. Gent. III c. 47. In diesem Kapitel findet sich auch eine interessante Auseinandersetzung mit den Vertretern des Augustinismus seiner Zeit über die Auffassung des hl. Augustinus.

<sup>6</sup> I-II q. 112 a. 5.



Doch absolut untrüglich ist das religiöse Erlebnis nicht. Es hängt von vielen Faktoren ab. Wie vieles wird unter dem Deckmantel des religiösen Erlebnisses herumgeboten, was mit Religion nichts zu schaffen hat? Das religiöse Erlebnis darf nicht zur Basis einer Religionsphilosophie oder gar zum Fundament einer Theologie des Lebens gemacht werden.

In diesem Punkte besteht zwischen Thomas und Scheler ein abgrundtiefer Gegensatz. Scheler fundiert das Leben und das Wissen um das Leben auf die gottrunkene persönliche Freiheit; Thomas dagegen hält es mit dem hl. Paulus: *Aliud fundamentum nemo potest ponere, quam quod positum est, quod est Christus Jesus*. Das Licht des *Auktoritätsglaubens*, das der Verbindung mit Christus in seiner Kirche voranleuchtet, entspricht ganz der *spezifischen* Natur des *menschlichen* Geistes, der in seiner Ausbildung auf Erden auf den Fortschritt in der geordneten Gemeinschaft hingeordnet ist. *Proprius actus est in propria potentia*.

3. Scheler setzt in seiner Polemik gegen die Theologie der Schule voraus, daß — gemäß ihrer Lehre — die Sätze der geoffenbarten Wahrheit erst durch Berufung auf die *Metaphysik evident, begründet* und *wahr* würden.<sup>1</sup> Man staunt, so etwas zu lesen bei einem so ernststen Gelehrten, wie Scheler es ist. Mir ist bisher noch kein Scholastiker unter die Augen gekommen, der die *Evidenz*, die *Begründung* und die *Wahrheit* der Glaubenswahrheiten von der Vernunft abhängig gemacht hätte. Der Akt hat seine *Evidenz*, seine Begründung und seine Wahrheit doch nicht von der Potenz. In der natürlichen Ordnung hat umgekehrt die Potenz ihre Evidenz, ihre Begründung und ihre Wahrheit vom Akt. Im Verhältnis der natürlichen zur übernatürlichen Ordnung trifft auch das *nicht* zu. Beide haben innerhalb ihrer Grenzen eine volle Selbständigkeit, was aber nicht ausschließt, daß das Eine, das Niedere, sich dem anderen, dem Höheren unterordne, analog wie die Potenz dem Akt untergeordnet ist. Scheler ist also überall da im Recht, wo er der Ursprünglichkeit sowohl des Glaubens wie der Philosophie das Wort redet. Aber er hat Unrecht, wo er die beiden in Harmonie zu bringen sucht.

Zu diesem Zwecke hat er das sogenannte «Konformitätssystem» ersonnen.<sup>2</sup> Das Konformitätssystem ist das System — wir möchten so sagen — des Getrenntmarschierens und Vereintschlagens. Diese neue Ansicht will — in drei Sätze zusammengefaßt — etwa das Folgende

<sup>1</sup> M. Scheler, a. a. O. 348.

<sup>2</sup> A. a. O. 348–375.

lehren: Das *wirklich-Daseiende* im *Geistesleben* wird nur berührt durch die Religion; die Vernunft hat es mit gegebenen *Wesenszusammenhängen* zu tun. Die Religion — das Persönlichste im Menschen — verbindet uns mit dem *wahren* Gott; die Philosophie führt nur zu einem starren Ens. Die Attribute aber, die der homo religiosus seinem lebendigen Gott beilegt, sind konform den Attributen, die der echte Philosoph seinem Weltgrund zuschreibt. Und diese Konformität gründet in der **Einheit** der **Menschennatur** — im **Ebenbild Gottes**.

Wird Realität und Wesen, Existenz und Essenz, Religion und Philosophie so auseinander gerissen, wie es hier geschieht, dann kann selbstverständlich von einem Beweis für das Dasein Gottes nicht mehr die Rede sein, dann kann Realität überhaupt nicht mehr bewiesen werden.

Dagegen sind die *Personalität Gottes* und die *Schöpfung* und die *individuelle Unsterblichkeit* in dem Sinne, in welchem Scheler sie *nimmt*, durch die Vernunft wirklich *nicht* beweisbar. Scheler versteht unter Persönlichkeit Gottes das, was Thomas die «*Quidditas*», die Eigenart Gottes nennt. Selbstverständlich kann diese nicht bewiesen werden. Scheler faßt die Kreatur Gottes als Spur bzw. als Bild Gottes auf. In diesem Verstande kann die Schöpfung unwidersprechlich wieder nicht bewiesen werden. Scheler denkt beim Worte «individuelle Unsterblichkeit» an das Fortleben der Kinder Gottes in der Gemeinschaft des himmlischen Vaters. Für eine solche Unsterblichkeit kann evidentenmaßen wieder kein Vernunftbeweis erbracht werden.

Weit mehr als dieses Spielen mit Zweideutigkeiten interessiert uns die merkwürdige Schichtung des Geisteslebens in seinem «Konformitätssystem». Nach dieser Auffassung ist die tiefste Schicht des endlichen Geisteslebens die religiöse Schicht — die Gottebenbildlichkeit. Diese «religiöse Anlage» muß angesehen werden als *Akt* oder noch besser als *Aktzentrum*, denn sie ist die *letzte* Wurzel nicht nur *einer* Aktklasse, sondern *aller* intentionalen Akte überhaupt. Aus der Wurzel der Gottebenbildlichkeit wächst in *gerader* Richtung der Stamm sowohl des *religiösen* Lebens, wie auch des religiösen Wissens. Als Seiten- und Nebenschößling wächst aus der gleichen Wurzel der *metaphysische* Trieb hervor, so daß weder ein regelrechter Betrieb der Metaphysik von der Religion noch die Religion von der Metaphysik abhängig ist. Die gemeinsame Verwurzelung der Religion und der Philosophie in der **Einheit** der **Natur**, d. h. im **Ebenbilde Gottes**, wird zur Folge haben, daß, wenn beide sich naturgemäß und frei und selbständig auswirken,



beide in den Endresultaten übereinstimmen werden. Der doppelte Stamm — Religion und Metaphysik — ist im Hervorgehen aus der gemeinsamen Wurzel vorläufig ein doppeltes *Können*, eine *Doppelpotenz* — Potenz im Sinne eines aktiven Vermögens. *Potentia activa* fundatur in actu. Actus est prior quam potentia.<sup>1</sup> Auf diese Weise scheint Scheler den Begriff seines « *Aktpotenzzentrums* » zu gewinnen, in dem die Gottebenbildlichkeit den adäquatesten Ausdruck findet.

Dieser Ausdrucksweise sich anschließend, müßte man das Ebenbild Gottes in thomistischer Fassung « *Potenzaktzentrum* » nennen.

Der sachliche Gegensatz zwischen Thomas und Scheler erscheint in dieser sprachlichen Differenz am klarsten.

Wenn Thomas vom *substanziellen Sein* des Geistes redet, dann spricht er allerdings vom *actus subsistens*. Handelt es sich aber um das *Wachstum* und um die Ausbildung des Geistes, dann legt Thomas dem ganzen Werden eine *pura potentia passiva* zu Grunde. Diese rein passive Geistesanlage ist eine unendliche, lebendige, fühlbare *Potenzsphäre*; unendlich — weil sie *Geistesanlage* ist, lebendig, — weil sie aus dem substantiellen Geistesleben stammt, fühlbar — weil sie sich in einer erlebnismäßigen Urruhe äußert, bis sie Erfüllung findet. In der absoluten *Potenzsphäre* des Geistes, die *wesentlich* Anlage ist zu Gott (*aptitudo ad cognoscendum et amandum Deum*) unterscheidet Thomas eine doppelte Proportion: eine *inadäquate* zum Vernunftlichte, eine *adäquate* zum Gotteslichte. Durch diese fundamentalen Einsichten sind die beiden Fragen: Wie ist natürliche Gotteserkenntnis möglich? — wie ist übernatürliche Gotteserkenntnis möglich? zugleich und mit einem Schlage gelöst. Wer — wie Scheler es tut — eine übernatürliche Gottesschau annimmt und zugleich die Möglichkeit einer streng beweisbaren natürlichen Gotteserkenntnis leugnet, der stellt offenkundig zwei sich selbst widersprechende Behauptungen auf.

Der merkwürdige Widerspruch, in den sich Natur und Übernatur

<sup>1</sup> Scheler sagt (a. a. O. 469): « Der Aktus geht, wie schon Aristoteles erkannte, überall der Potenz vorher. » Darauf ist zu erwidern, daß Aristoteles ein solches « überall » nicht kennt und nicht anerkennt. Aristoteles unterscheidet: In der Ordnung der *Vollkommenheit* des *Seins* und des *Tätigseins* geht der Akt der Potenz vorher. In der Ordnung des *Werdens* dagegen geht die Potenz dem Akt vorher. Zudem unterscheidet Aristoteles zwischen der *aktiven* und *passiven* Potenz. In der *passiven* Potenz unterscheidet Aristoteles wiederum eine *Beziehung* derselben zum entsprechenden *Aktus* und eine *Beziehung* zur korrespondierenden *Potentia activa*.

in der Spekulation Schelers verwickeln, ist eine Folge des Mangels an Einsicht in den fundamentalen *Potenzbegriff*.<sup>1</sup>

Ein Blick noch auf den Gottesbeweis Schelers, der seiner « Konformitätstheorie » angepaßt ist, möge den Schluß unseres Artikels bilden.

Der Beweis geht von der « religiösen Anlage » des Menschengestes aus. Er steht also auf dem Boden der « religiösen Erfahrung », da nach Scheler die « religiöse Anlage » des Menschen, nicht das Ergebnis eines Schlusses, sondern der Inhalt eines « Erlebnisses » ist.

Der Mittelbegriff des Beweises ist die natürliche « Unerfüllbarkeit der religiösen Anlage ». In diesem Begriffe berühren sich Erlebnis und Spekulation, Erlebnis und Arbeit, Erlebnis und Erfolg.

Den Schluß des Beweises bildet der *lebendige, persönliche* Gott. Was keine Religion für sich allein und keine Metaphysik für sich allein zustande bringt, das gelingt der *vereinten* Kraft beider.

In geschlossener Form lautet der Beweis so : Tatsächlich (erlebnismäßig) hat der Mensch eine religiöse Anlage, die natürlich unerfüllbar ist. Eine natürlich unerfüllbare Anlage weist auf eine *übernatürliche* Ursache dieser Anlage hin. Also existiert ein *persönlicher* Gott. Im Schlußsatz ist zwar der Ausdruck « persönlich » enthalten, der sich in den Prämissen nicht findet. Daran wird sich jedoch niemand stoßen, der weiß, daß — nach Scheler — die Religion das Persönlichste im Menschen und die religiöse Anlage die persönlichste Anlage des Menschen ist. Was ist von diesem Beweis zu halten ? Es kommt alles darauf an, wie die Termini in den beiden Vordersätzen interpretiert werden, insbesondere der terminus « religiöse Anlage ».

Entweder versteht Scheler unter « religiöser Anlage » die religiöse Anlage bzw. das religiöse Bedürfnis, das sich im homo religiosus, im Heiligen offenbart.

Oder er versteht unter « religiöser Anlage » jene Tiefschicht des Geistes, jene Absolutsphäre, die sich — *nach Schelers Ansicht* — in allen Menschen, den religiösen und unreligiösen, den Gläubigen und den Ungläubigen, durch kontinuierliche Einstrahlung Gottes manifestiert.

<sup>1</sup> Der Mangel des Potenzbegriffs hat bei Scheler auch zur Folge, daß er zwischen der Ordnung des *Seins* und des *Tätigseins* nicht klar unterscheidet. Dieser Mangel ist meines Erachtens der Grundmangel Schelers. Eine Auseinandersetzung mit ihm in dieser Sache muß einem späteren Artikel vorbehalten werden.

Oder endlich : er versteht unter « religiöser Anlage » das, was wir mit Thomas darunter verstehen, nämlich die *aptitudo ad infinitum*, die wir wohl in der beständigen Unruhe des Geistes *fühlen*, aber nur durch den Potenzbegriff wirklich *begrifflich fassen*.

*Unter der ersten Voraussetzung* hat der Beweis ungefähr den Sinn des thomistischen Beweises : « Sancti habent desiderium videndi divinam essentiam. Desiderium Sanctorum non est inane. Ergo Sancti Deum videbunt. »<sup>1</sup> Der Beweis hat einen rein dogmatischen Charakter. Er ist gültig — aber nur für den Heiligen. Er besitzt eine schlagende Beweiskraft — aber nur für den Heiligen. Es ist nicht ausgeschlossen, daß dem Beweis Schelers ein ähnlicher Gedankengang zu *Grunde* liegt.

*Unter der zweiten Voraussetzung* wird *eminent* vorausgesetzt, was *formell* zu beweisen wäre. Hier wird vorausgesetzt, daß Gott (Beatitudo — Objectum — Actus) auch Ursache der « religiösen Anlage » sei. Damit wird aber eminenterweise das Dasein Gottes schon vorausgesetzt.

*Unter der dritten Voraussetzung* will der Beweis sagen : Geist und Geistesanlage und Geistbetätigung und Geistesstreben und Geistesbedürfnis kann durch keine *endliche Ursache* erklärt werden. Das aber, was existiert, und durch keine endliche Ursache erklärt werden kann, muß auf eine *unendliche Ursache* — Gott — zurückgeführt werden. Also . . . .

Dieser Beweis ist stichhaltig. Er ist dem hl. Thomas sehr geläufig. Wo immer Thomas vom *Ursprung* des Geistes spricht, operiert er mit Vorliebe mit diesem Argument.

Sollte Scheler mit dieser dritten Interpretation sich einverstanden erklären, so würden wir ihm freudig die Hand reichen, mit der Bitte, seine Religionsphilosophie noch einmal zu revidieren und bei dieser Revision das *Hauptaugenmerk* auf den *Potenzbegriff* zu richten.

Allen aber, denen es um die Wahrheit zu tun ist und die eine gründliche scholastische Philosophie studiert haben, möchten wir das Studium Schelers dringend empfehlen. Er irrt schwer — aber man kann trotzdem vieles aus ihm lernen.

<sup>1</sup> S. Thomas, III Suppl. q. 92 a. 1.

