

Religionsphilosophische Bewegungen der Gegenwart.

Verstandes= oder Willenswege zu Gott?

Wiederum steht das Problem der Gotteserkenntnis und Gottesnähe neben Fragen der Erkenntnistheorie im Mittelpunkt der philosophischen Forscherarbeit. Während diese Frage aber naturgemäß auf die engeren Kreise der Gelehrten und der begrifflich geschulten Köpfe beschränkt bleibt, ergreift jenes die weiteren, breitesten Massen. Und weil hier Gefühlsmomente und Willensgewöhnungen noch kräftiger mitschwingen als bei der Antwortgebung auf das Grundproblem der Erkenntnislehre, so gehen hier die Lösungsversuche weit mehr auseinander und behaupten sich noch zäher als dort. Durchwühlt vom Schauer der blutigen Schlachtfelder, umdrängt von den Ängsten und Bangigkeiten der schwarz verhängten Zukunft, herausgerissen aus dem Zauber und süßen Wohlbehagen der ehemals so reichlich zufließenden, nunmehr so jäh zerronnenen Diesseitsherrlichkeit, schaut die Seele voll Wehmut und Sehnsucht nach einer anders gearteten Idealwelt auf, und hilfeschreiend ringt sie sich zu einer allgütigen Himmelsmacht empor.

Die einen forschen wieder in den logisch strengen Gedankengängen, in denen Philosophenfürsten wie Aristoteles¹, Thomas und Suarez so sicher einhergeschritten sind, und finden in deren gedanklich ausgereiften Ausführungen eine klärende Lichtfülle für den Verstand und stählende Kraft für den Willen. Andere sind lichttrunken, hingerissen, von ehrfürchtigem Schauer durchbebt angesichts der genialen Intuitionen eines Platon, Plotin, Augustin, Nikolaus von Kues, Newman und finden eine ungeahnte Ruhe und Befriedigung in dem Schauen der uferlosen Gutheit, der grenzenlosen Vollkommenheit, der neidlos mitteilenden Güte, der ewig alten und neuen Schönheit.

Mythisch ahnungsreiche und tiefgründige Seelen — und ihrer sind ja heute und bei uns Deutschen fast über viele — betonen mit Pseudo-

¹ Wir bemerken, daß wir im allgemeinen entsprechend dem Charakter dieser Zeitschrift auf den Literaturnachweis verzichten.

Dionysius, St. Bernhard, den Viktorinern, St. Bonaventura, Eckhart, Seuse und Tauler, mit Mechthild, Gertrud und Theresia die Loslösung von allem Sinnlichen, die Abschiedgebung an alles Irdische, um dann auf den Flügeln der Beschauung und Gnade sanft bis ins innerste, ganz stille, fast dunkle Heiligtum des Dreieinigen getragen zu werden, dort schweigend und schauend am Herzen Gottes auszuruhen und durch Verbindung des innersten Seelenfünkchens mit Gott, soweit möglich, eins zu werden.

Der christlich Gläubige, den eine kindlich fromme Gemütsanlage, eine reine, von einer guten Mutter sorglich gehütete Jugend, eine besondere göttliche Führung vor den nagenden Zweifeln der modernen, zerrissenen Welt und Wissenschaft bewahrt hat, findet in dem Buch der Bücher, in den naiv schönen Erzählungen des Alten Testaments, in der Poesie der Psalmen, in dem erhabenen Zauber der Propheten, in den ebenso schlicht anschaulichen wie gedankenreich unergründlichen Parabeln und Lehren des Heilandes, in der Wucht der Paulinischen Logik und Beredsamkeit alles, was Verstand und Wille, Phantasie und Gemüt für sein persönliches Verhältnis zu Gott braucht: theoretische Belehrung, praktische Anweisung, minnigliche Gebetsart, erhebende Stimmung, Antriebe zum tatkräftigen Handeln.

Wiederum ist es das abwechslungsreiche und kunstvolle Gefüge der zu Auge, Ohr und Herz sprechenden Liturgie, sind es die altehrwürdigen Formen des kirchlichen Lebens, in denen sich dem sinnlich-geistigen Menschenkind die Majestät und Gewalt, die Heiligkeit und Reinheit, die Güte und Liebenswürdigkeit der in unzugänglichem Licht thronenden Gottheit gleichsam verkörpert, die den mühseligen Erdenwaller in hehren Taborstunden das einzigartige Erlebnis allseitiger menschlicher Beglückung verkosten läßt.

Anderseits ist es nicht zu verwundern, wenn der jetzt herrschende Naturalismus, der im Sinnesstaukel sich auslebende Diesseitsgedanke, die krankhafte Überschätzung der Kultur, die entartete Sittlichkeit folgerichtig zum Leben und zur Praxis auch eine förmliche Theorie des Neuheidentums und Atheismus erdacht haben. Mit den alten griechischen Naturphilosophen, mit Giordano Bruno, Spinoza, Goethe, Schelling, Haedel und Ostwald zieht man Gott wieder in die Erscheinungswelt hinab, läßt sein Wesen in der Natur aufgehen und in ihren Kräften sich auswirken, erblickt den höchsten Ausdruck seiner mitteilenden Liebe im Segen rein wirtschaftlicher Güter, politischer Machtposition, wissenschaftlicher Aufklärung und künstlerischer Verklärung. Die höchste Betätigung religiöser Andacht ist dann die bewundernde Hingabe an die Majestät des gestirnten Himmels, die Schönheit der Ge-

birge-, Pflanzen- und Tierwelt, an den überlegenen Geist des Menschen, schwärmerisch befangt sie die daraus quellenden Stimmungen männlichen Selbstbewußtseins und weiblichen Zartsinns als religiöses Erlebnis; so in zahllosen Erzeugnissen edler Dichtkunst und in grüblerisch ausgedachten Theorien ernster Wissenschaft bis hinab zu den oberflächlichsten Artikeln und Modenvorträgen. Daher die Kopflosigkeit und Bestürzung, der Haß und die Bitterkeit, die Mutlosigkeit und Verzagttheit, als dieses Götterbild mit dem Zusammenbruch unseres Militarismus, durch den Gewaltfrieden unserer Gegner und die Wühlarbeit des Bolschewismus gleich der Statue des Nabuchodonosor in seine Gold-, Silber-, Eisen- und Tonelemente zerfiel.

Idealer gerichtete Geister, tiefer blickende Köpfe, die dem Christentum fernstehen, wenden sich heutzutage jener Form des Monismus zu, die schlechthin unter dem Namen Pantheismus geht. In der Wissenschaft ist diese Art von Gottesauffassung und Religion die angesehenste und verbreitetste und hat von da, entsprechend dem Geist unserer Zeit, ihren Weg in die weitesten Kreise der Gebildeten gefunden. Trotz all ihrer logischen und ethischen Ungeheuerlichkeiten weist diese Weltauffassung einen einheitlichen Zug auf und hat weit mehr noch, als es jedem verfehlten System eigen ist, mannigfache und bedeutsame Einzelzüge der Wahrheit, wenn auch entstellt, in sich aufgenommen. Sagt nicht der hl. Paulus, daß wir in Gott leben, in ihm uns betätigen und in ihm sind, wagt nicht der hl. Petrus das kühne Wort von der gnadenvollen Anteilnahme des Erlösten an der göttlichen Natur, reden nicht ständig die Mystiker von einer Vergottung des Menschen, lehrt nicht selbst die nüchterne Scholastik, daß alles geschöpfliche Wirken ein geheimnisvolles Zusammengehen der ersten und der zweiten Ursache ist?

Indes weder monistischer Naturalismus noch streng durchgeführter Pantheismus sind jene Formen der heutigen Religions-theorien, die die tiefsten, letzten Bestrebungen und die Lieblingsgedanken der Jetztzeit in ihrer ganzen Lebendigkeit gedanklich zu fassen wissen und wiederum wirkungsvoll für die Beeinflussung des modernen religiösen Denkens und Handelns zu gestalten verstehen. Diese Form der Religionsphilosophie heißt vielmamig Voluntarismus, Irrationalismus, Subjektivismus, Kantianismus, religiöse Erfahrung, Philosophie des Lebens, Immanenzreligion, Modernismus, religiöser Apriorismus, Theosophie. All diesen Namen sind zwei Grundannahmen gemeinsam: nicht die Erkenntnis ist der erste Schritt auf dem Wege zu Gott, sondern das Streben, nicht das Wissen führt uns zu

ihm, sondern der Glaube, nicht die verstandesmäßige Einsicht ist das erste Glied in der Verbindungskette mit dem Göttlichen, sondern ein emotionales Wollen. Weiterhin werden die Erkenntnisse, die freilich auch in den religiösen Gesamtprozeß einfließen, nicht durch Betrachtung einer gegenständlich gegebenen Welt gewonnen, die subjektive Überzeugung bedarf nicht der Einstrahlung und der Normbestimmung durch objektive Seinsgesetze, vor allem ist die Überzeugung vom Dasein und Wesen Gottes nicht der krönende Schlußstein eines syllogistisch, mit Hilfe des Kausalgesetzes mühsam aufgeführten Wissenssystems: nein, das Wissen um das Göttliche ringt sich aus den dunklen Tiefengründen des Unterbewußtseins zur strahlenden Helle rein immanent empor, das Subjekt selbst ist Lichtträger, Gesetzgeber, Wahrheitsbringer; in geheimnisvoll aufgehenden, das ganze Innere belichtenden, verklärenden und beglückenden Intuitionen nähert sich dem Menschen die Gottheit, vereinigt sich in liebender Umfassung mit der mythisch geläuterten Seele.

Gar mannigfach und verwickelt sind die gedanklichen Motive, aus denen sich dieser neueste religiöse Synkretismus zusammenwebt. Denker verschiedenster Richtungen wie Eucken, Bergson, Le Roy, Troeltsch, Ott, Sabatier, James, Neukantianer, Positivisten, Religionspsychologen, Pragmatisten, Intuitionisten, Aktivisten, Philosophen des Lebens, sie alle empfangen starke und vielfache Anregungen aus dem, was heute in der Luft liegt, was die Gesamtheit und die einzelnen teils bewußt, weit mehr noch unbewußt bewegt; ihrerseits übten sie durch ihre Theorien rückwirkend mächtigen Einfluß auf das religiöse Gesamtbewußtsein aus. In religionsphilosophischer Hinsicht ist es zunächst die in den weitesten Kreisen von Fachwissenschaftlern und populär Gebildeten herrschende feste Überzeugung, daß Religion und Wissenschaft zwei völlig getrennte Gebiete sind, daß mithin das Göttliche mit Verstandgründen weder erkennbar oder beweisbar noch widerlegbar ist. Und diese Religionstheorie selbst ist letztlich nur ein folgerichtiges Ergebnis aus jener idealistischen oder phänomenalistischen, heutzutage allgemein geltenden Erkenntnislehre, wonach das Überfinnliche nicht erkannt, sondern nur praktisch postuliert werden kann, die Metaphysik oder die Welt der geistigen Werte nicht intellektualistisch erfassbar, sondern voluntaristisch glaubbar ist.

Es ist eine überwältigende Tragik, die in der schlichten Erzählung der Apostelgeschichte (17, 16 ff.) zum Ausdruck kommt. Der hl. Paulus, der große Wahrheits- und Friedensbringer, sah, wie der Wahn der Abgötterei das hochbegabte Denkervolk der Griechen so weit getrieben hatte, daß sie in sorgenvoller Angst sogar noch dem etwa ihnen unbekannten Gott einen

Altar errichtet hatten. Die Religions- und Philosophiegeschichte hat bekanntlich gezeigt, welch mächtiges Erlösungsbedürfnis und Gottsuchen damals die Menschheit und besonders ihre führenden Denker erfasst hatte. Das Gegenstück zu diesem traurigen Bild entwirft Leo d. Gr. in seiner erhabenen Homilie auf das Fest der Apostelfürsten: Als diese Weltstadt politisch über den Erdkreis herrschte, da diente sie sklavisch all den religiösen Irrthümern der unterjochten Völker und wähnte deshalb besonders fromm und gottgenehm zu sein, weil sie keinen einzigen der zahllosen, abgeschmackten Irrthümer abwies, sondern alle gläubig aufnahm. Das ist das Ende der beiden hochbegabten Herrschervölker der alten Welt. Und dann kam ein neuer, von Gott gesandter, mächtvoller Fürst, Konstantin, und ein neues, jugendfrisches Geschlecht, das aus der Völkerwanderung geborene, und eine neue entwicklungskräftige Kultur, die Christliche, und begrub beide miteinander, Griechentum und Römertum, und baute eine neue, geistige Welt auf ihren Trümmern auf: die christlich mittelalterliche Kultur.

Wir brauchten nicht erst Spenglers aufsehenerregendes Werk „Der Untergang des Abendlands“ abzuwarten, um mannigfache Parallelen in unserer Zeit und in unserem deutschen Vaterland mit jener Epoche und jenen Völkern herauszugreifen. Wir wollen die Kritik auch nicht unnötig herausfordern. Aber zwei Dinge stehen fest: einmal, daß wir alles daran setzen müssen, um unser Volk vor dem wirtschaftlichen, politischen, sozialen, wissenschaftlichen und sittlichen Zusammenbruch zu bewahren, und zweitens, daß unter allen das zeitliche und ewige Wohl bedingenden Gütern die Religion die erste Stelle einnimmt.

Wie steht es nun augenblicklich bei uns mit ihr? Sind wir auf dem rechten Wege zu Gott? Wir sprachen vorhin von dem lebhaften religiösen Wiedererwachen, von dem tiefen Bedürfnis nach Gottesnähe. Das allein, so gut es ist, bürgt noch nicht für die Wahrheit, Aufrichtigkeit und Güte der Religiosität. Vielleicht war dieses zu keiner Zeit lebhafter als zu Beginn der christlichen Zeitrechnung, und gerade damals treffen wir den größten Tiefstand des Aber-, Irr- und Unglaubens an. Wenige Völker sind ferner religionstiefer als die Inder, und doch sind kaum irgendwo anders die religiösen Verirrungen zahlreicher und tiefer eingewurzelt als im Buddhismus.

Aber nach welchem objektiven und zugleich allgemein anerkanntem Maßstab wollen wir nach dem augenblicklichen Stande der Religionsphilosophie die Echtheit der Religion beurteilen? Es handelt sich heutzutage nicht mehr um bloße Unterschiede innerhalb der geoffenbarten Religion, wie bei den

scharfen Auseinandersetzungen in den ersten christlichen Jahrhunderten oder zur Zeit des nordeuropäischen Glaubensabfalls. Auch zur Zeit der Aufklärung, im Kampfe des Deismus gegen die Offenbarung hatte man noch gemeinsamen Boden: allgemein anerkannte man wenigstens das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele, die Verehrung Gottes durch Anbetung. Im 20. Jahrhundert sind die Kampflinien so weit vorgeschoben, daß man sogar um das Wesen Gottes, den philosophischen Begriff der Religion erbittert streitet.

Und doch, zwei Kriterien anerkennt sowohl die Wissenschaft als das Leben als untrüglich echt. Erstens können die sich gegenseitig widersprechenden Religionen nicht alle wahr sein, das ergibt sich unmittelbar aus dem Satz des Widerspruches, den jeder Theoretiker, wenn er nicht vollständiger Skeptiker sein will, und die ständige Praxis bejaht. Vor allem aber sind sich sodann alle Philosophen in seltener Übereinstimmung mit dem ungebildeten gesunden Denken darin einig, daß der letzte Prüfstein der Wahrheit und der Güte der Religion die aus ihr fließende sittliche Gesinnung und Betätigung ist, ein Leben entsprechend den allgemeinsten Vernunftforderungen. Darin ist die griechisch-römische Philosophie in ihren vornehmsten Vertretern wie Sokrates, Platon, Aristoteles, Cicero, Seneka, in ihren großen Schulen wie Pythagoreer, Stoiker, Neuplatoniker nur ein prophetisches Ahnen und lautes Ausklingen des Geistes des Christentums. „Wer meine Gebote hat und sie hält, der ist es, der mich liebt“, sagt sein erhabener Stifter, und „wer den Willen des Vaters tut, der ist mir Bruder und Schwester und wird ins Himmelreich eingehen“. Genau so seine Apostel: sowohl Paulus als Johannes singen begeistert das Hohelied der Gottesliebe als der höchsten religiösen Betätigung, lassen aber in engstem Zusammenhang mit ihr, mit auffallend scharfer Betonung, diese nämlich Gottesliebe in selbstloser, opferwilliger, demütiger und gerechter allseitiger Hingabe an den Nächsten sich auswirken. Fast noch scharfer bringt diesen Zusammenhang der Apostel Jakobus zum Ausdruck, wenn er die unverfälschte, reine Religiosität dahin zusammenfaßt, daß man die Waisen und Witwen in ihrer Bedrängnis aufsuche und sich vom Weltgeist fernhalte. Auch die neuere Philosophie denkt ebenso. Unter den fünf Kriterien jeder wahren Religion, die der Begründer des neuzeitlichen Deismus, Herbert von Cherburb, aufzählt, wird die vernunftgemäße sittliche Lebensführung mit Vorzug genannt. Kant vollends kennt keine andere Gottesverehrung als das moralisch pflichttreue Leben.

Begen wir diese beiden allgemein anerkannten Maßstäbe, den logischen und ethischen, an die heutige religiöse Bewegung an, dann haben wir freilich allen Grund zur ernsthaftesten Selbstprüfung: Wo stehen wir? Wohin treiben wir? Sind wir auf dem rechten Weg? Denn zunächst gilt von unserer Zeit mehr als von früheren das Wort Ciceros, daß es keine Lehre gibt, mag sie auch noch so falsch sein, auf welche die Philosophie nicht verfallen wäre. Die heutige religiöse Zersahrenheit, das Widerspruchsvolle der religiösen Theorien kann kaum noch überboten werden. Noch scharfer aber als der logische Maßstab, mit dem wir die Wahrheit der Religion beurteilen, verurteilt der ethische die sittliche Brauchbarkeit aller ausgeheckten Systeme. Man wagt schwerlich zu entscheiden, ob die heutige Genußsucht, die ausgelassene Vergnügungslust, die schamlose Unfittlichkeit, die traurige Verborbenheit der Kinder der vorwurfsvollere Ankläger ist, oder die unfeine Rücksichtslosigkeit, die brutale Ungerechtigkeit, die Verrohung im gesellschaftlichen Verkehr, das Versagen selbstloser Nächstenliebe.

So mahnt denn die heutige religiöse Lage mit drohendem Finger und tiefermitleidigem, wehmütigem Blick zur ehrlichen Selbstprüfung.

Die letzte philosophische Frage über Religion aber, die zudem in unserer Zeit laut und antwortheischend von aller Lippen erklingt, betrifft das Verhältnis von Erkennen und Wollen. Um das Ergebnis unserer Ausführungen schon hier vorwegzunehmen, so behaupten wir, daß Religion Sache der ganzen Persönlichkeit ist, daß an dem Zustandekommen und Sichauswirken der Religiosität, auch der Erkenntnis Gottes und der seelischen Vereinigung mit ihm, ebensowohl der Verstand wie der Wille, Phantasie und Gemüt beteiligt sind. Das Fundament des religiösen Hauses legt der Verstand durch die Einsicht in die unabhängig von seinem Erkennen gegebene Seinsordnung, die Bekrönung des Baues vollzieht sich in Gottesliebe und Gottesverehrung. Der Führer beim Betreten der religiösen Wege ist also die Erkenntnis, an sich ohne alle Beimischung von voluntaristischen, alogischen oder emotionalen Beeinflussungen, die treibende Kraft das ganze höhere und niedere Strebevermögen. Wir sagten, der Verstand an sich sei der geborene Führer, d. h. sein Ja- und Neinsagen ist ein rein logischer Akt, sein Licht genügt, den steilen, engen Aufstieg zur heiligen Gralburg zu erhellen; tatsächlich freilich läßt er sich bei der Bildung seiner Überzeugungen häufig, namentlich unbewußt, von voluntaristischen Momenten beeinflussen. Jeder Leser sieht, daß wir uns von vornherein auf den

Boden der altbewährten realistischen Erkenntnislehre und Metaphysik stellen¹. Andere Voraussetzungen machen wir nicht.

Für heute werden wir möglichst scharf die Verstandesfaktoren beim Zustandekommen des religiösen Erlebnisses herausarbeiten, um das nächste Mal ebenso nachdrücklich die ganze Bedeutung der voluntaristischen Einflüsse ins Auge zu fassen. Erst dann, wenn möglichst klar beide Reihen vor dem Geiste stehen, kann sich aus ihnen die vollkommene Synthese vollziehen, in der das lebensvolle, beglückende und tatschöpferische Geheimnis tiefer und wahrer Religiosität besteht.

Aber kann denn der endliche, beschränkte Menscheng Geist überhaupt ein wahres Bild vom Unendlichen, vom Absoluten in seine engen Erkenntnisformen pressen, ohne daß es verzerrt und entstellt, mithin unwahr wird? Zwischen dem Ungewordenen, Beziehungslosen, Unveränderlichen, dem schlechthin Wirklichen, dem kein Schatten von Möglichkeit beigemischt ist, und dem in ständigem Wechsel Begriﬀenen, aus sich stets Möglichen, nach allen Seiten Abhängigen scheint durchaus keine Gleichheit oder Ähnlichkeit zu bestehen. Alle wahre Erkenntnis drückt aber eine gewisse Gleichheit oder Ähnlichkeit aus; widrigenfalls wäre unser Erkennen höchstens eine symbolische Darstellung eines Unbekannten. Man sieht, hier liegt ein bedeutsames Problem vor, und wen es noch nicht bedrückt hat, der schleiche sich still von hier fort, der ist noch nicht vom tiefen Schauer der geheimnisvollen Schriftstellen erfaßt worden, der hat noch nicht mit den Platonikern, Kirchen Vätern und Mystikern gerungen.

Eins ergibt sich aus diesem Widerstreit mit Sicherheit: der natürliche Verstand kann Gott aus eigener Kraft nicht unmittelbar schauen, ihn ohne Zuhilfenahme von endlichen Zwischengliedern nicht erkennen. Es fehlt ja jegliches Verhältnis: die göttliche Wesenheit selbst müßte sich dem menschlichen Verstand als formgebendes Prinzip mitteilen und ihm dadurch die letzten Bedingungen zum Schauen der göttlichen Wirklichkeit verleihen. Das ist der tiefste Grund, warum die Väter und Scholastiker mit Berufung auf die Schrift jede Form von Ontologismus, die Gott zum unmittelbaren, womöglich zum ersten Gegenstand unseres Erkennens macht, stets so bestimmt abgelehnt haben.

Wenn wir uns also einen wahren Begriff vom Absoluten machen können, dann nur nach Maßgabe des Bedingten. Alles Endliche aber

¹ Über die erkenntnistheoretischen Grundlagen des kosmologischen Gottesbeweises siehe Fr. Sladeczek in dieser Zeitschrift 99 (1920) 427—440.

weist über sich hinaus auf ein Unendliches, alles Gewordene ist nur durch Einfluß eines Ungewordenen entstanden, alles Zufällige ist nur aus dem Dasein eines Notwendigen verständlich. Alles Zeitliche setzt ein Ewiges voraus, jede Veränderung ist letztlich in einem Unveränderlichen begründet, vor allem Möglichen steht als erstes das rein Wirkliche. Alle diese Betrachtungen sind ebenso viele Hinweise auf Gott, offenbaren irgendeine Seite an ihm, wenngleich keine die göttlichen Vollkommenheiten völlig ausmißt. Darum sind sie auch im strengen Sinn wahr, spiegeln ihr Formalobjekt getreu wider. Der abbildende Charakter der Erkenntnis wird auch in bezug auf Gott gewahrt, die berühmte Definition der Wahrheit, daß sie Verähnlichung des Geistes mit dem Seinsgegenstand sei, findet auch hier ihre Anwendung.

Ein näheres Eingehen auf diesen so feinen Prozeß der Bildung des Gottesbegriffes wird neues, reicheres Licht auf die ursprünglich gestellte Frage werfen: kann der endliche Verstand den unendlichen Gott wahrhaft erkennen? Wir sehen, unser Ausgangspunkt war ständig das gegebene endliche, uns letztlich durch die sinnliche Erfahrung vermittelte Sein. Ohne Zweifel können wir es fassen, mögen wir die Grade seiner Vollkommenheit noch so sehr steigern, die Grenzen seines Inhaltes ins Uferlose erweitern. Schließlich sprengen wir alles Endliche, überschreiten es, ohne es indes auch nur einen Augenblick aus dem Auge zu verlieren, und erklären: all die Vollkommenheit, all das Sein, das wir hinter uns haben, ist in einem höchsten Wesen vereinigt und zwar ohne die vorhin gesehenen Schranken, Zufälligkeiten, Einseitigkeiten, Abhängigkeiten. Und dieses Sein ist Gott. Es leuchtet hier der Abbildungscharakter des Erkennens des göttlichen Wesens und seiner Eigenschaften ohne weiteres ein, es sei denn, daß man von vornherein auf einem erkenntnistheoretischen Standpunkt stände, wonach alles Erkennen nur ein symbolhaftes Darstellen, ein rätselhaftes, traumhaftes Annähern an den Gegenstand wäre, ohne ihn je geistig zu umfassen. Wir bescheiden uns ja damit, daß wir nur nach Maßgabe, im Verhältnis zu dem unmittelbar erkannten Endlichen das Unendliche abzubilden vorgeben. Bei alledem ist der Inhalt aber kein negativer, wenngleich die sprachliche Darstellung „unendlich, unfassbar, ungeworden“ das auf den ersten Blick nahelegen möchte: im Gegenteil, die endliche Vollkommenheit wird positiv aufs höchste gesteigert.

Aber, wendet der kritische Leser ein, wenn Gott nur nach Maßgabe des Endlichen erkannt wird, dann ist das Wissen um ihn falsch, es deckt

sich ja nicht mit dem Unendlichen. — Freilich deckt es sich nicht mit dem Unendlichen, und dessen sind wir uns bewußt. Und gerade diese demüthige Selbstbescheidung ist seine neue Bestätigung der Richtigkeit unserer Behauptungen: stets wird dem betrachtenden Geist, auch dem Cherub, der vor Gottes Angesicht steht und ihn wonneselig schaut, unendlich mehr von Gottes Vollkommenheit unsichtbar als sichtbar bleiben. Darum ist ein solches Erkennen oder Schauen aber noch nicht falsch, d. h. es steht in seiner Bejahung nicht in positivem Widerspruch zur ausgesagten Wirklichkeit. Widrigenfalls würde wiederum kein endlicher Geist auch nur das dürftigste existierende Ding erkennen, denn nie wird er all dessen Seinsgrade durchdenken, nie all seine zahllosen Beziehungen zur Umwelt aufzählen können.

Diese eigenartige Mischung von Licht und Dunkelheit, beschränkter Darstellungsform und unendlichem göttlichem Inhalt, wie sie sich in unserem Begriff vom Absoluten findet, kommt in dem scholastischen Ausdruck „Seins-analogie“ ebenso bündig wie klar und erschöpfend zum Ausdruck. Er besagt, daß das göttliche Wesen mit all seinen Eigenschaften, angefangen vom Sein und Leben bis hinauf zum Erkennen und freien Wollen, den geschöpflichen Wesen und ihren Betätigungen gleich und doch zugleich vollständig von ihnen verschieden ist. In dieser scholastischen Prägung spricht sich vorwiegend die kräftig bejahende Erkenntniszuversicht aus. Noch tief-sinniger faßt diesen Gedanken die sogenannte negative Theologie, die mit Pseudo-Dionysius einsetzt und in St. Bernhard, Eckhart und den von ihnen beeinflussten Mystikern als mächtige Unterströmung neben der Schultheologie einhergeht. Sie lehrt, man müsse alle endlichen oder geschöpflichen Bejahungen von Gott verneinen: erst dann, wenn wir so tief in Gottes Unendlichkeit eingedrungen seien, daß wir den ganzen Abstand seines Wesens zu allem Endlichen, seine völlige Verschiedenheit von allem Geschöpflichen erfaßt haben, sind wir mit Nikolaus von Kues zur Einsicht unseres Nichtwissens von Gott, zum köstlichen Besitz der *docta ignorantia* gelangt.

So erheben wir uns bei unserem geistigen Aufstieg zum heiligen Halbdunkel der Wohnung des Allerhöchsten auf den Stufen des zufälligen, gewordenen, endlichen Seins. Wir erfassen es in seiner Begrenztheit, Beschränkung und Abhängigkeit: es ist sich nicht selbst Vollgrund seines Seins und Daseins. Es bedarf eines höheren Wesens, das in sich selbst den genügenden, vollwertigen Grund all seiner Vollkommenheit besitzt und durch seine überquellende Fülle allen andern Grund ihrer Wesenheit und Existenz

ist. Gott ist die lautere Selbstgenügsamkeit, die Aristotelische *αὐταρκτία*. So beherrscht denn ein einziges Denk- und Seinsprinzip alle Gotteserkenntnis. Dem naiven Glauben des Kindes sowohl als auch den scharfsinnigsten, kritischen Beweisen eines Duns Scotus und Newton verleiht es ihre unwiderstehliche Kraft und subjektive Festigkeit: der Satz vom zureichenden Grunde. Eine wunderbare Einheit umschließt das große Gottesreich gleichwie den Kölner Dom! Wenn der Pantheismus sich seiner Einheit rühmt: der Theismus ist logisch weit straffer aufgebaut; und dabei weist er nicht jene brüchigen Stellen auf, die keine Emanationsphilosophie verdecken kann. Einheitlich ist dieses Prinzip in sich, einheitlich spiegelt es sich auch im menschlichen Geiste wider. Darum, und das ist wiederum so menschlich schön und befriedigend, ist erkenntniskritisch betrachtet die einsichtige, aus verständiger und ruhiger Überlegung hervorgehende Gottesüberzeugung des ungebildeten Mannes spezifisch dieselbe logische Betätigung wie der auf einer tiefgründigen Analyse der Bewegungsvorgänge ruhende Aristotelisch-scholastische Beweis. Unser Theismus allein hat den gesunden demokratischen Zug, der für den Geistesaristokraten keinen andern Herrgott, keinen andern Weg zu seinem Himmel kennt als für den Arbeiter und Bauer. Und anderseits darf er sich wiederum jenes Vorzuges rühmen, den Kant für seine Philosophie beansprucht, daß er dem Fachphilosophen ein weites Feld kritischer Betätigung vorbehält, das dem gemeinen Verstande nicht zugänglich ist.

Standfest ist zweitens dieses Prinzip, es ist ja das letzte aller Seinsgesetze, das inhaltlich mit dem Satz vom Widerspruch zusammenfällt. Beide aber sind unmittelbar mit dem ersten und letzten Begriffe gegeben, der allüberall grundlegend ist, mit dem des Seins und Nichtseins. Mögen darum auch die verschiedenen Philosophen in bezug auf alle andern Wahrheiten die widersprechendsten Behauptungen aufstellen, in der Annahme dieses Prinzips sind sie sich ziemlich einig: Aristoteles, Thomas, Suarez und Kant stellen als das letzte Denk- und Seinsgesetz den Satz vom Widerspruch auf, Leibniz, Wolff, Schopenhauer und andere Vertreter der neueren Philosophie ergehen sich mit Vorliebe über das Prinzip vom zureichenden Grund.

Endlich ergibt sich aus den bisherigen Ausführungen das unmittelbar Einleuchtende des letzten Trägers des Gottesgedankens, der eben das Prinzip vom zureichenden Grund ist. Hier gilt nicht das Gesetz, das sonst alle Metaphysik beherrscht und das der Stagirite bekanntlich in die Formel kleidet:

πρότερον φύσει ὕστερον πρὸς ἡμᾶς, daß nämlich das, was sachlich das erste sei, für unsere Erkenntnis das letzte sei, und umgekehrt. Wegen dieser Leichtigkeit, Schnelligkeit und Sicherheit, mit der unser Verstand diese Grundpfeiler erkennt, auf denen unsere Annahme vom Dasein Gottes beruht, sagt die Schrift, daß seine unsichtbare Wesenheit uns offenbar geworden ist, in ihren Wirkungen gewissermaßen geschaut werden kann, darum tadelt sie so scharf die Gottesleugner als unentschuldbare Toren, als widersinnige und unsittliche Bösewichte (Ps. 13, 1. Weish. 13, 1 ff. Röm. 1, 18 ff.). Aus demselben Grunde nennen die Kirchenväter die Idee Gottes dem Menschen angeboren, ohne damit ein psychologisches Apriori im Sinne Platons und Descartes' behaupten zu wollen. Diese Unmittelbarkeit erklingt ergreifend und machtvoll in all den Millionen Stimmen der Menschheit, der Natur wie Kulturvölker wieder. Wie die Majestät des brandenden Meeres und der Sturm des Pfingstorkans überwältigt sie Geist und Herz: du magst hinkommen, wohin du willst, du wirfst Städte und Dörfer ohne Ringmauer, Theater und Bäder finden, aber keinen Ort ohne ein dem höchsten Wesen geweihtes Heiligtum, faßt der weitgereiste Tacitus seine Erfahrungen zusammen; und selbst Voltaire, die Verkörperung der deistischen und diesseitsgerichteten Aufklärung, muß die Ergebnisse der zeretzenden Kritik in die Worte fassen: si Dieu n'existait pas, il faudrait le faire, mais toute la nature erie qu'il existe.

Bei all unserem Erfassen Gottes handelt es sich nicht um das Herausarbeiten einer subjektiven Idee oder einer reinen Abstraktion. Und doch besteht in mancher Beziehung zwischen dem wahrhaften, überall wohnenden Gott und dem selbstgemachten, d. h. dem im kleinen Menschengestalt vorstellten, eine Ähnlichkeit, die bis zum Verwechseln geht. Hier stoßen wir nämlich in einem Einzelfall auf die letzte Frage der Weltweisheit, auf das Grundproblem der Erkenntnis, auf die Wissenschaft vom Ding an sich. Schließlich ist uns zunächst nur unser Bewußtsein mit seinem Inhalt gegeben, die Außengegenstände können physisch nicht in unsern Geist hineinkommen, sondern nur ideell und intentional in ihm sich abbilden. So möchte es denn einen Augenblick dem Kritiker scheinen, als sei Gottes erkannte Unermesslichkeit nur das kleine Verstandesbild in uns. Und doch führt uns der sieghafte scholastische Erkenntnisrealismus in seinem glorreichen Kampfe gegen allen Phänomenalismus und Idealismus, sowohl naiv vorwissenschaftlich als kritisch reflex aus der Enge des eigenen Bewußtseins heraus. Über den gangbaren Weg des Satzes vom zureichenden

Grunde gelangen wir in der strahlenden Mittagsstille des letzten Wahrheitskriteriums, im Lichte der in unsern Geist hineinstrahlenden Erkenntnisgegenstände, in den Kosmos und letztlich zu dessen Schöpfer selbst.

Diese reizvolle erkenntniskritische Antinomie, diese tiefgreifende Problemstellung in bezug auf Gottes Dasein findet ihren geschichtlich so bedeutsamen Ausdruck in dem Kampf um die Wahrheitsgeltung des ontologischen Gottesbeweises. Kann ich, das ist der Kern der berühmten Streitfrage, aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens, in dem als eine Note auch die Existenz enthalten ist, auf dessen wirkliches Vorhandensein schließen? Wenn nicht, dann wäre es, so sollte man meinen, um die Übereinstimmung zwischen der Denk- und Seinsordnung geschehen: ich muß ja Gott notwendig als existierend denken. Andererseits ist es offensichtlich, daß das bloße Denken eines Inhaltes niemals das wirkliche Vorhandensein desselben außerhalb des denkenden Subjektes verbürgt, die Verknüpfung des Denkens mit der Realordnung muß stets von außen gegeben sein, wie übereinstimmend Aristoteles, Thomas und Kant lehren. So wogte Jahrhunderte lang das Ringen um den Beweiswert des ontologischen Gottesbeweises hin und her, beide Reihen können auf bahnbrechende, geniale Geister hinweisen. Im Mittelalter verteidigten ihn lebhaft außer Anselm bedeutende Vertreter des Augustinismus, u. a. Bonaventura, während der gesunde Realismus des überlegenen Aquinaten seine Unzulänglichkeit klar durchschaute und seine Ablehnung in den auf ihn folgenden Geschlechtern der Scholastik begründete. Die großen Rationalisten zu Beginn der Neuzeit traten nochmals für ihn ein, bis ihn Kant wiederum mit scharfsinniger Kritik endgültig abtat. Das ist also das hochbedeutsame Ergebnis dieser jahrhundertelangen Untersuchungen, daß sie gezeigt haben, daß wir nur von der Erfahrung ausgehend Gottes Dasein nachweisen können.

Wenn wir vorhin die ganze Bedeutung der vorwissenschaftlichen Gotteserkenntnis anerkannten und sie ihrem Wesen nach auf die gleiche Rangstufe mit den kritischen Beweisen stellten, so erhebt sich doch andererseits die philosophische Theodizee hoch über das populäre, allgemeinverständliche Verfahren. Sie geht vor allem auf die Unsumme von Einwänden und Schwierigkeiten ein, die das reflexe Durchdenken all der unlösbaren göttlichen Geheimnisse und der dunklen Welträtsel notwendig auffinden muß und die tatsächlich auch im Verlauf der Geschichte der grübelnde Menscheng Geist hier mehr als anderswo ausfindig gemacht hat. Sie faßt weiterhin die einzelnen Beweis Momente und Erkenntnisstufen, die das unmittelbare Volksbewußtsein nur

ahnt oder nur unbestimmt ausdrücken kann, mit großer dialektischer Gewandtheit und begrifflicher Schärfe, zerlegt sie in eindringender Analyse in ihre letzten Elemente, um sie letztlich in methodisch voranschreitender Synthese zum abgerundeten Ganzen einer in sich geschlossenen Beweis-kette zu verknüpfen. Und da hat nun die reiche Ausbeute der geschichtlichen Forschung, namentlich in den letzten Jahrzehnten, gezeigt, welch reichhaltiges, geradezu überwältigendes Gedankenmaterial die Platonisch-augustinische und Aristotelisch-scholastische, kurz die christliche Philosophie aufgearbeitet hat. Unsere Theodizee ist wahrlich den königlichen Weg strengster Kritik und vorbildlicher Wissenschaftlichkeit gegangen, und unsere Zeit läte gut daran, diese den Allzuvielen unbekannten Schätze zu heben, in den Blickpunkt des Allgemeinbewußtseins zu rücken und sie entsprechend dem heutigen Stand der philosophischen Kritik und Erfahrungswissenschaften methodisch und sprachlich verständlich zu machen.

Ein Zweifaches hat die wissenschaftliche Religionsphilosophie zu leisten. Zunächst hat sie den Ausgangspunkt und die Teilstrecken des Weges zu bestimmen, auf dem wir zur Erkenntnis eines höchsten Wesens gelangen. Je nachdem Ausgangspunkt und durchlaufener Weg ein anderer sind, ist auch der Aufstieg ein verschiedener. So ergeben sich nach altbewährter Einteilung drei Gruppen von wissenschaftlichen Gottesbeweisen: metaphysische, physische und moralische, je nachdem man mehr das allgemeine Sein überhaupt oder die verschiedenen Ordnungen der Außenwelt oder die Mannigfaltigkeit spezifisch menschlicher Geistesgesetze ins Auge faßt. Damit ist denn von selbst die Verschiedenheit des Zielpunktes gegeben: im einen Fall ist das Ergebnis der Nachweis, daß das höchste Wesen ungeworden, ewig, notwendig, unveränderlich ist, im andern Fall, daß es der letzte Grund aller logischen, physischen und sittlichen Gesetze und Normen ist oder endlich, daß es als vollkommenste Wahrheit, Schönheit, Güte und Heiligkeit das Endziel alles vernünftigen Strebens ist. So ruht die erdrückende Wucht des Aristotelisch-thomistischen Intellektualismus auf der kosmologischen Betrachtung, auf der reißlos zu Ende geführten Anwendung des Kausalgesetzes, wonach alles verursachte Sein der Ausfluß eines unverursachten, ungewordenen, unbewegten Bewegers ist, der selbst die lautere Wirklichkeit ohne alle Beimischung von Möglichkeit eines Andersseins ist. Bei dem Dichterphilosophen Platon mit seinem angeborenen Zug zum Über sinnlichen, seiner gemüthlichen, liebebedürftigen Ergriffenheit, seinem schöpferischen Schauen der Idealwelt, seinem echt griechischen Empfinden für Schönheit ist es all

das Unfertige, Zerrissene, Häßliche, Oberflächliche, Veränderliche, Zweckwidrige, Sündhafte in der Sinnenwelt, das ihn über die Erscheinungen zur höchsten in sich seienden Idee führt: diese aber ist neidlose, beglückende Güte, strahlendes Licht, reinste Schönheit, höchste Ordnung, vollendete Sittlichkeit. Augustinus vertieft sich in das Innere, und da ist er erstaunt und ergriffen von all den Einzelaussagen, die der Geist über tausenderlei Dinge macht, und bemerkt den merkwürdigen Widerstreit zwischen der Zufälligkeit und Veränderlichkeit der endlichen Dinge und der Hoheit, Ewigkeit, Allgemeinheit, Notwendigkeit und absoluten Geltungsforderung der von ihnen ausgesagten Wahrheit und findet den Ausgleich in diesem Spiel erst in einem Wesen, das der Inbegriff und Quell aller Wahrheit ist. So ist denn Gott die Wahrheit selbst, der Ort aller Ideen, das schöpferische Wort, der letzte Grund der Übereinstimmung zwischen Denken und Sein, schließlich gar die Einheit von beiden. Die jüngere Religionsphilosophie hat mit großem Sammelleiß, bedeutsamem Scharfsinn und glücklichem Erfolg die Ergebnisse der Einzelwissenschaften, wie Astronomie, Physik, Biologie, Ethnologie, Philologie in ihren Dienst gestellt. Aus der wunderbaren Ordnung, der Entstehung der Lebewesen, der Überlieferung der Völker hat sie die unendliche Weisheit, die unbegrenzte Schöpferkraft, die gütige Vorsehung und den rächenden Gerechtigkeitswillen des höchsten Wesens erwiesen. Ebenso ist es die neuzeitliche Philosophie gewesen, welche entsprechend der modernen Richtung auf das Subjekt und das Voluntaristische die im Mittelalter weniger behandelten moralischen Beweise liebevoll angebaut hat. Wie wirksam ist nicht der Hinweis auf das Pflichtbewußtsein, auf die lohnende und strafende Stimme des Gewissens! Pflicht und Vorwürfe haben aber nur dann Sinn, wenn über uns ein höchster Herr und Herrscher, ein oberster Gesetzgeber waltet. Das ewig alte und neue Problem des Leidens, das in unserer Zeit so tief und schmerzvoll in unsere Seele greift, das Bedürfnis nach einem höchsten Glück, der Aufschrei nach einem endlichen Ausgleich, nach einer gerechten Vergeltung, all diese seelischen Erlebnisse führen den Menschen persönlich viel leichter zu Gott als die der großen Menge nur schwer einleuchtenden metaphysischen Wege, und doch sind sie letztlich ebenso sicher und wissenschaftlich gangbar wie diese.

Alle diese wissenschaftlichen Betrachtungen, so verschiedenartig in bezug auf Ausgangs-, Durchgangs- und Endpunkt, sind von dem einen Gedanken getragen, daß die endlichen Dinge den vollen Grund ihres Seins nicht in sich selbst haben. Darum erweisen sie auch alle Gott als das Wesen, das in

sich den vollen, allgenügenden Grund seiner selbst, seines Daseins und seiner Vollkommenheiten hat. Gott können wir also begrifflich bestimmen als das *ens per se*, das durch sich seiende Wesen, in dem Sein und Dasein, Essenz und Existenz völlig, selbst für unser beschränktes, zerstückelndes Denken, zusammenfallen. Das ist die ihm eigentümlichste Note, in der alle andern logisch beschloffen und wurzelhaft angelegt sind. Mein Name ist „Ich bin, der ich bin“, d. h. dessen Wesenheit Dasein ist (2 Mos. 3, 14).

Nächst dem kritischen Nachweis des Daseins eines höchsten Wesens obliegt der Theodizee die zweite Aufgabe, aus dieser Bestimmung Gottes seine weiteren Eigenschaften abzuleiten: seine Einzigkeit, unendliche Vollkommenheit, Allgegenwart, Allwissenheit, Freiheit, Güte, Gerechtigkeit, Allmacht, Schöpfungstätigkeit, Vorsehung. So dunkel die geheimnisvollen Abgründe auch bleiben, so durchsichtig ist das Verfahren in sich. Hat man einmal den Gipfel erstiegen, d. h. ist man bis zur unendlichen Vollkommenheit Gottes in vorsichtig voranschreitender, umsichtig prüfender Syllogistik vorgebrungen, so überschaut man wie mit einem Blick all die endlos sich ausbreitenden Gefilde, die einzelnen Bergkuppen der göttlichen Eigenschaften. Man braucht sich bloß die Frage vorzulegen: Ist Gerechtigkeit, ist Unveränderlichkeit ein reines Sein, eine reine Vollkommenheit? Setzt der Begriff Ausdehnung, Körperlichkeit nicht schon aus sich Schranken und Unvollkommenheiten? um die ersteren ohne weiteres in ihrer ganzen Fülle Gott zuzuschreiben und letztere ihm abzusprechen.

Wenn unser folgerichtig schließendes Denken zum Ergebnis gelangt, daß das notwendige Sein, in dem sich Wesenheit und Dasein völlig decken, mit all diesen Eigenschaften ausgestattet ist, dann handelt es sich selbstverständlich nicht um bloß gedachte Vollkommenheiten. Wir sind ja in all unseren Verstandestätigkeiten von einem Sein ausgegangen, das wir auf Grund der tatsächlichen Wirklichkeit auch als existierend nachgewiesen haben. Diese Wirklichkeit haben wir sodann nach allen Seiten behutsam durchforscht und dabei jene unendlichen Gefilde in ihm entdeckt. Um so mehr staunt man über Kants angebliche Widerlegung der Gottesbeweise und besonders des kosmologischen. Sie läuft letztlich darauf hinaus: „der kosmologische Beweis bedient sich der Erfahrung nur, um einen einzigen Schritt zu tun, nämlich zum Dasein eines notwendigen Wesens überhaupt. Was dieses für Eigenschaften habe, kann der empirische Beweisgrund nicht lehren, sondern da nimmt die Vernunft gänzlich von ihm Abschied und forscht hinter lauter Begriffen, was nämlich ein absolut notwendiges

Wesen für Eigenschaften haben müsse. . . . Nun glaubt sie, im Begriffe eines allerrealsten Wesens einzig und allein diese Requisiten anzutreffen, und schließt sodann: das ist das schlechterdings notwendige Wesen. . . . Es ist also nur der ontologische Beweis aus lauter Begriffen, der in dem sog. kosmologischen Beweis alle Beweiskraft enthält, und die angebliche Erfahrung ist ganz mäßig" (Kritik der reinen Vernunft, Berliner Ausgabe III 405 f.). An wenigen Stellen liegt selbst für einen mittelmäßigen Laienverstand der Trugschluß des an Widersprüchen so reichen kritischen Systems so greifbar an der Oberfläche wie hier. Trotz alledem, so steht's geschrieben in ernstlichen wissenschaftlichen Werken, so ist es zu lesen in oberflächlichen Schmähschriften: Kant und die moderne Philosophie haben ein für allemal die Unbeweisbarkeit Gottes dargetan. So bewahrheitet sich hier das erschütternde Wort des Propheten Jeremias: sie haben Gott, den wahren Quell, verlassen und sich Zisternen gegraben, die kein Wasser haben, und der ernste Vorwurf des hl. Paulus: weil sie Gott, den sie erkannt haben, nicht verherrlicht haben, so sind ihre Gedanken töricht geworden.

Freilich ist all unser Erkennen auf Erden bloßes Stückwerk, fast mosaikartig sehen wir die Majestät des in unzugänglichem Lichte Thronenden mühselig zusammen. Bereitet schon das Zusammentragen der einzelnen Steine und noch mehr ihr kunstgemäßes Verarbeiten große Geistesplage, so scheint gar das Zusammenfügen und harmonische Abstimmen ein unmögliches Unterfangen. Wir sehen beispielsweise klar ein, daß freie Selbstbestimmung, schöpferische Tätigkeit und Unveränderlichkeit reine Vollkommenheiten sind; wie diese aber miteinander verträglich sind, das bleibt dem Erdenpilger zeitlebens verschleiert. Wenn Gott allwissend ist, dann durchdringt sein Auge sicherlich ebenso reiflos die leisesten Wollungen des freien Willens wie die Abgründe des Meeres und die unermesslichen Weiten des Firmamentes; trotzdem werden uns niemals Thomisten oder Molinisten das Rätsel der Vereinbarkeit des göttlichen Vorherwissens mit der freien Selbstbestimmung vernunftbegabter Geschöpfe lösen können. Aus dem Glauben wissen wir, daß Gott die Welt aus nichts, aus dem reinen nihil sui et subiecti, d. h. ohne alle materielle Unterlage erschaffen hat, und gestützt auf die Offenbarung sehen wir sogar klar die Widerspruchlosigkeit und Notwendigkeit dieses Begriffes ein. Trotzdem scheint er all unserer gewohnten Beurteilung des Naturgeschehens und des menschlichen Handelns so fern zu liegen, ja ihm derartig zu widersprechen, daß kein vorchristlicher Denker, selbst die beiden Philosophenfürsten Platon und Aristoteles, die doch so viel

Tiefes, Wahres und Bleibendes über die Gottheit erdacht haben, nicht von weitem auf seine Fassung gekommen sind. Im Gegenteil, die gesamte klassische Philosophie der Griechen stellt metaphysische Prinzipien auf, die den Begriff der Schöpfung geradezu unmöglich machen. Fast noch stärkere Antinomien wollen den schwachen Menscheng Geist erdrücken und sein Gemüth erschüttern, wenn er sich daran wagt, die ethischen Eigenschaften Gottes auszumessen, sie zu ergründen und in befriedigenden Einklang miteinander zu bringen. Gott hat nicht Liebe, nein, Gott ist die Liebe. Aber dagegen scheint das Problem des Leidens, das Geheimniß der Sünde, die eine ganze Ewigkeit peinigende Gerechtigkeit schreienden Widerspruch zu erheben. Und doch fällt in Gott Gerechtigkeit und Barmherzigkeit vollständig zusammen, nur unser zerstückelndes Denken trägt einen Augenblick diese Unterscheidungen in Gott hinein, um freilich diese Antithese im nächsten Augenblick in einer einigenden Synthese zusammenzufassen.

Aber so muß es sein: von vornherein leuchtet ein, daß eine wissenschaftliche Gotteslehre tausend Fragen offen lassen muß. Darum ist das ehrliche Eingeständnis dieses ihres Nichtwissens ein ebenso überzeugendes Kennzeichen ihrer Wahrheit, wie es ihr Bemühen ist, uns an der Hand der gegebenen Erfahrungsgegenstände zum Dasein eines notwendigen und allervollkommensten Wesens zu führen. Beide Seiten, Licht und Schatten, im christlichen Gottesbegriff sind aber nachträglich eine geradezu glänzende Bestätigung des methodischen Vorgehens im Aufbau des scholastischen Wissenschaftsgebäudes. Weil in Gottes unendlicher Vollkommenheit solch kühne Spannungen geeint, so weit voneinander abstehende Gegensätze ausgeglichen sind, daß sie alles endliche Sein sofort sprengen würden, es wegen der Widersprüche unmöglich machen würden, deshalb können wir a priori nicht einmal behaupten, ob so ein Wesen in der wirklichen Ordnung möglich ist. Das ist der tiefste Grund, warum alle Gottesbeweise von der Erfahrung ausgehen. Die tatsächliche Welt ist uns gegeben, und darum ist sie trotz aller scheinbaren Widersprüche auch möglich. Wenn daraus eine stahlharte, diamantklare Logik das Dasein eines vollkommensten Wesens mit Notwendigkeit erweist und mit eben dieser Unendlichkeit die weiteren Eigenschaften analytisch gegeben sind, dann gibt sich unser weiteres Denken mit der Feststellung und Anerkennung von Geheimnissen in Gott zufrieden.

Alle diese ebenso kritischen wie tiefen Erwägungen der christlichen Philosophie über Gottes Dasein und Eigenschaften verlieren auch deshalb vor dem Richterstuhl der bloßen Vernunft nichts an Kraft, weil sie ihre

befruchtende Anregung häufig erst der Offenbarung verdanken. Es wäre töricht und geschichtlich unwahr, in apologetischem Übereifer diese Tatsache der Beeinflussung der scholastischen Philosophie durch die Theologie leugnen zu wollen; manche geniale Problemstellung verdankt sie nur ihr. Trotzdem brauchte es nicht so zu sein, die Vernunftprinzipien wären völlig hinreichend; überdies steht die philosophische Prüfung und Beweisführung völlig von dem Offenbarungsglauben und der theologischen Begründung ab. Der hl. Thomas hat scharf die Grenzlinie zwischen natürlicher Theodizee und übernatürlicher Offenbarungswissenschaft gezogen. Das geschichtlich unwiderlegliche Zeugnis dieser apriorischen Möglichkeit ist der reiche und verhältnismäßig erschöpfende Gottesbegriff bei Platon und der streng wissenschaftliche Gottesbeweis bei Aristoteles.

Wir haben uns in all unsern Ausführungen auf die natürliche Gotteserkenntnis beschränkt: das Dasein und die Eigenschaften Gottes sind mit der bloßen Vernunft erkennbar und wissenschaftlich beweisbar, anderseits bleiben auf den Wegen zu ihm viele Fährnisse, über seinem Begriff und Wesen liegt tiefes Dunkel. Damit weist die rein natürliche Gotteslehre über sich hinaus auf die Offenbarung. Um allen Menschen, auch den weniger Begabten und Ungebildeten, einen sichern Weg zu Gott zu ermöglichen, um alle Irrtumsgefahr über seine innerste Natur auszuschließen, dazu mußte er sich selbst auf übernatürliche Weise mitteilen: „Auf vielerlei Art und Weise hat Gott einst zu den Vätern und Propheten gesprochen, in den jüngsten Tagen aber hat er sich durch seinen Sohn kundgetan“ (Hebr. 1, 12).

Das Vatikanische Konzil, das nach dem Vorbild des hl. Thomas so scharf zwischen Vernunft und Glauben scheidet, das ebenso nachdrücklich die Befugnisse des Menschen wie die Rechte Gottes wahrte, das die Würde der Wissenschaft ebenso unparteiisch anerkennt, wie es die Notwendigkeit des Glaubensgehorsams betont, das mit überlegenem Richterspruch zwischen den Übergriffen des selbstherrlichen Rationalismus und den schwächlichen Halbheiten einer rein autoritätsfüchtigen Glaubenshingabe vermittelt, hat beide Seiten der natürlichen Gotteslehre auf den klassischen Ausdruck gebracht, wenn es erklärt: „Wer da behauptet, der eine und wahre Gott könne mit dem natürlichen Licht der menschlichen Vernunft aus der Schöpfung nicht sicher erkannt werden, der sei im Banne; wer da behauptet, es sei nicht möglich oder nicht erspriechlich, daß sich der Mensch durch die göttliche Offenbarung über Gott und die ihm zu erweisende Verehrung belehren lasse, der sei im Banne“ (Denzinger-Bannwart, Enchiridion 1806 1807).

Grundlage dieses höheren Gotteserfassens ist notwendig die natürliche Gotteserkenntnis, wie das kirchliche Lehramt wiederholt im Anschluß an die Heilige Schrift erklärt hat (ebd. 1622, 1783 ff., 1801). Und wiederum ist in dieser wunderbar höheren Ordnung der Gottesgemeinschaft der Ausgangspunkt ein Verstandesaakt, der freilich in innigster Beziehung zum freien Willen steht: Wer zu Gott hintritt, sagt St. Paulus, muß an sein Dasein glauben. Dieser theologische Glaube aber ist, wie noch jüngst das kirchliche Lehramt unter Pius X. in Übereinstimmung mit der gesamten kirchlichen Überlieferung gegenüber den Ausgeburten des Modernismus feierlich erklärt hat, formell ein Akt des Verstandes, des Fürwahrhaltens eines objektiven Tatbestandes.

So umspannt also eine unvergleichliche Einheit Christliche Philosophie und Theologie, natürliche und übernatürliche Gotteserkenntnis.

Demnach scheint sich das ganze gemühtiefe unergründliche Werden der Gottesannäherung, das ganze ahnungsreiche Geheimnis der seelischen Gottverschmelzung in rein verstandesmäßige Elemente aufzulösen, in streng logischen, beinahe mathematisch ausdrückbaren Denkrechnungen zu vollziehen. — Und doch, wenn wir demnächst „Vom Irrationalen in der Religion“ zu sprechen haben, werden wir sehen, daß am Gottsuchen und Gottfinden ebensosehr das ganze menschliche Strebevermögen, Wille, Gemüt, edle Leidenschaft und Gefühl mitarbeitet. Religion, als persönliche Tugend und inneres Erlebnis gefaßt, ist nicht minder die duftende Blüte und köstliche Frucht des kräftigsten Wollens als des klarsten Erkennens, die vollendete Synthese aus beiden. „Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den wahren Gott, erkennen, und den du gesandt, Jesum Christum“ (Joh. 17, 3), sagt derselbe Heiland, der verlangt: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben aus deiner ganzen Seele, aus deinem ganzen Gemüte und aus all deinen Kräften, das ist das höchste Gebot“ (Matth. 22, 37 38).

Bernhard Jansen S. J.