

Gotteserfahrung und Gottesbeweis.

Die Frage, die in unsrer Überschrift angedeutet ist, scheint heute mehr denn je nach einer Antwort zu drängen. Sind die Wege, auf denen der konkrete Mensch im konkreten Leben zur Erkenntnis und Anerkennung Gottes kommt oder in ihr zunimmt, nicht anders als die Gotteswege, wie sie in den sog. Gottesbeweisen niedergelegt sind? Muß denn jeder Weg zu Gott über ein sog. Schlußverfahren gehen? Gibt sich denn Gott nicht in der lebendigen Erfahrung des Menschenlebens sozusagen unmittelbar, wofern nur, wie Augustinus zu sagen scheint, das Auge „rein ist, seinen Gott zu schauen“?

In der Beantwortung dieser Fragen scheint sich fast eine unüberbrückbare Kluft aufzutun. Da sind solche, die, ganz befangen von der anschaulichen Sprache des Lebens, alles, was nach kunstgerechtem „Gottesbeweis“ ausschaut, am liebsten beseitigt sehen möchten. Da sind andere, die in den Darstellungen der konkreten Gotteserfahrung nur den Unbestand irrationaler Gefühle zu sehen vermögen.

Es ist wohl die alte „Weisheit der Mitte“, die in diesem Streit uns die richtige Antwort geben mag: die Weisheit der Mitte, wie sie nach dem Wort eines neueren Geschichtsphilosophen der Kirche sozusagen wesenhaft eignet, wenn er schreibt: „Auf dem Markt, auf dem Weltanschauungen ausgerufen werden, gibt es Extreme in Menge, zum Äußersten getriebene Einseitigkeiten. Die katholische Weltanschauung ist von allen gleich weit entfernt, weil sie große Meisterin ist im Einhalten mittlerer Linien; der mittleren Linien zwischen Realismus und Idealismus, Individualismus und Kollektivismus, Optimismus und Pessimismus usw.“¹

Wir wollen uns die Frage stellen: Was sagt das wirkliche Leben über Gotteserfahrung und Gottesbeweis? Was sagt die Kirche dazu?

1.

Das Kind auf dem Schoß der Mutter hört vom „Vater im Himmel“ erzählen, wie es auch erzählen hört von Onkel und Tante in einem fernen Land: Gott der Herr und sein Himmel sind ihm genau so „wirklich“ wie dieser Onkel und diese Tante im fernen Land; das Kind vermag beide nicht zu sehen, aber beide sind ihm Wirklichkeiten. Wie das Kind dem Leibe nach der Mutter entwuchs, so wächst es auch dem seelischen Leben nach in die Welt des seelischen Lebens der Mutter hinein: das Seelenleben des Kindes entwickelt sich, indem es das Seelenleben der Mutter nach seinem wachsenden Vermögen mitlebt. Die Wirklichkeiten im Seelenleben der Mutter werden auch seine Wirklichkeiten, weil es die Wirklichkeiten der Mutter sind.

Es kommt aber der Wendepunkt, wo das Kind auch der Seele nach vom Leben der Mutter sich scheidet, wie es früher dem Leibe nach sich schied. Wie wird in dieser entscheidenden Zeit das Dasein Gottes eine Wirklichkeit des gesonderten Eigenlebens des Heranwachsenden? Alles, wie es scheint, kommt bei diesem Übergang darauf an, daß zwischen Gott und dem Seelen-

¹ R. v. Moosig, Graf Hoensbroechs Flucht aus Kirche und Orden (Kempten 1913) 2—3.

Leben des Heranwachsenden sich dieselben Fäden knüpfen, die im Seelenleben der Mutter sich spannen. Wie kann das geschehen?

Der eine Weg, scheint uns, ist ein weitgehendes inneres Verbundensein zwischen Mutter und Kind auch bis ins Leben des Erwachsenen hinein. Das ist ja das eigentliche Wesen der Liebe, daß sie aus zwei Seelen eine macht, so daß der Liebende mit den Augen des Geliebten sieht und sieht, was der Geliebte sieht und wie er es sieht. Auf diesem Wege mag für manchen der Gottesglaube sich hindurchbehaupten durch alle Schwierigkeiten und Stürme des Lebens: Gott ist ihm eine unbestrittene und unbestreitbare Wirklichkeit, weil er im Leben der geliebten Mutter oder des geliebten Vaters eine solche Wirklichkeit ist. Dieser sozusagen „traditionalistische“ Typus wird sich übrigens auch sonst noch aufzeigen lassen: die Wirkung des „guten Beispiels“ dürfte nicht selten auf ihn zurückzuführen sein. Es ist ja das der Wahrheitskern des sog. „milderen Traditionalismus“, welcher behauptet, alle Erkenntnis sei nur insofern wahr, als sie „überlieferte“ Erkenntnis sei; sagt man statt dieser Übertreibung, daß die meisten Menschen tatsächlich von und in der „Überlieferung“ leben und nicht vom eigenen Denken, so dürfte man dem wirklichen Leben gerecht werden.

Der andere Weg des Übergangs, von dem wir sprachen, ist dann sozusagen eine bewußte Umpflanzung der Gotteswirklichkeit in den Boden des eigenen, eigenständigen Lebens. Es ist ein Übergang, der nicht selten am Anbeginn Stürme aufweist, ja zeitweilige Verdunklungen, ja wohl auch bei manchen eine lange Nacht des Zweifels oder gar der Leugnung. Was bringt die Vorfrühlingsstürme zum Schweigen und die verdunkelte Sonne zum Aufleuchten? Bei dem einen ist es das Versagen aller andern Erklärungsweisen des Lebens; auch das Dasein Gottes als des Ugrundes und Zieles aller Dinge hebt nicht alle Schleier, da es ja auch Geheimnisse der natürlichen Gotteslehre gibt; aber von allen Erklärungsweisen ist sie die einzige, die alles Wahre der übrigen ursprunghaft enthält, so daß als das Eigenständige dieser übrigen Erklärungsweisen nur ihre inneren Widersprüche erscheinen, als das Eigenständige aber der einen in Gottes Dasein wurzelnden Erklärungsweise die Wahrheit. Bei einem andern wieder ist es die beschämende, harte Erfahrung eines irrenden, mit Leidenschaft und Versuchung machtlos ringenden Lebens; er sieht ein, wie alle sittliche Niederlage und Ohnmacht — sei es in sich verzehrender Sinnlichkeit, sei es in sich verhärtendem Stolz — in merkwürdiger eiserner Verfestung steht mit einer Abnahme oder einem Verschwinden des Gottesglaubens, wie aber in der Haltung der reuigen Einkehr, der ehrlichen Demut, des stammelnden Gebets gleichsam unwiderstehlich Gott aufleuchtet, bis der verwüstete und verdunkelte Garten der Seele ganz überflutet ist von seinem Licht. Bei einem andern endlich ist es der sehnstüchtige Sucherweg eines großen Verlangens nach Geborgensein: das Auge der Seele ist allzu scharf und allzu empfindlich für alle noch so geheimen Schwingungen der Menschenherzen, als daß diese Seele sich in den Täuschungen der Menschenliebe befrieden könnte; in ihrem Eigensten findet sie sich immer zuletzt allein; und wenn sie dieses „allein“ mit der Gewalt der Sehnsucht aufheben möchte, um einen geliebten Menschen in diese letzte Einsamkeit gleichsam hineinzuzwingen, so ist das Ende nur ein Trümmerfeld eigenen und fremden Glückes — und ein schlimmeres „allein“; so wächst in dieser Seele das Verständnis dafür, wie sie nur in demjenigen

leglich „ruhen“ kann, der uns vollkommen „inne“ sein kann, ohne sich in uns zu erschöpfen, und der so uns „inne“ ist, daß er in unendlicher Fülle uns übersteigt, wie die Kirchenväter Gottes Wesen uns darlegen.

Dem einen leuchtet Gott auf als die Wahrheit inmitten alles Wahrscheinens, dem andern tönt seine Stimme in einem von aller Übertäubung der Sinnlichkeit oder des Stolzes befreiten Gewissen als die Stimme des Herrn und Allheiligen; dem letzten endlich öffnen sich die Arme dessen, der die Liebe ist. Im Bann dieser übermächtigen Erfahrung stellt die Seele nun ihren Gott gleichsam den Dingen entgegen: das „Geschaffene“ entschwand im Enttäuschungssturm der Erfahrung, der Schöpfer allein ist da, den allein die Seele will: „Der alles schuf — er besser als alles; der das Schöne formte — er schöner als alles; der das Starke bildete — er stärker als alles, der dem Großen Dasein gab — er größer als alles —: was du nur liebst — er alles!“ (Augustinus in Ps. 39, 8.)

Ist demnach also, wie diese dürftige Skizze des Lebens zu zeigen scheint, ein unüberbrückbarer Unterschied zwischen den lebendigen Wegen der Gotteserfahrung und den abstrakten Syllogismen der sog. Gottesbeweise?

Auf den ersten Blick scheint es wirklich der Fall zu sein. Denn die Gottesbeweise fußen erstens auf einem formellen Schluß von der veränderlichen, endlichen Welt auf einen unveränderlichen, unendlichen Schöpfer und haben zweitens als Ergebnis eine nur mittelbare und abstrakte Gotteserkenntnis: wie Gott nur aus den Geschöpfen erschlossen wird, so wird er auch nur in den Geschöpfen erkannt, indem der Erkennende Gott als die unendliche, ungeteilte und unteilbare Fülle aller der Vollkommenheiten erkennt, die in den Geschöpfen ihm vor Augen traten. Die Gotteserfahrung des Lebens aber scheint erstens von einem Schlußverfahren nichts zu wissen; denn das Kind (und unser sog. „traditionalistischer“ Typus ebenfalls) fassen Gott einfachhin als gegebene Wirklichkeit wie „Onkel und Tante“, die doch auch nicht erschlossen werden; der Typus aber des selbständigen „Gottsuchers“, wie es für den ersten Blick scheint, weist nur das N a c h e i n a n d e r eines Versagens des „vergötterten Irdischen“ und eines sieghaften Aufleuchtens des einen Gottes auf, wie Berge hinter Wolken auftauchen. Zweitens aber scheint mit diesem Erfahrungsweg eine geradezu unmittelbare Erfassung Gottes gegeben zu sein, wie Augustinus und die Mystiker alles Geschöpfliche schweigen und entschwinden heißen, daß Gott a l l e i n durch sich leuchte und rede (Conf. 9, 10), oder wie Newman die Stimme des Gewissens als Echo der Stimme Gottes, des Gesetzgebers und Richters, hört¹.

Haben wir also zu sagen, daß die „graue Theorie“ der Gottesbeweise durch die „lebendige Praxis“ der Gotteserfahrung widerlegt sei?

Diese Frage stellen heißt eigentlich schon die negative Antwort geben. Denn was ist denn das Gemeinsame aller Gottesbeweise und zugleich der Punkt, in dem sie eigentlich Beweiskraft haben? Es ist die metaphysische Einsicht:

¹ Zur sog. „Unmittelbarkeit“ der Gotteserkenntnis bei Augustinus vgl. Grabmann, *Die Grundgedanken des hl. Augustinus über Seele und Gott* (Köln 1916) 84–112 und Mausebach, *Die Ethik des hl. Augustinus I* (Freiburg 1909) 88–92. Ebenso die Besprechung von J. Heßens „Die unmittelbare Gotteserkenntnis nach dem hl. Augustinus“ durch R. Adam in „*Tüb. Theol.-Quartalschrift*“ 101 (1920) 409–410. Für Newman vgl. Przywara-Karrer, *J. H. Newman. Christentum IV* (Freiburg 1922, Herder) 43–57 74–77.

alles „Werdende“ (und folgerichtig „Endliche“) kann nur dadurch wirklich und wirksam sein, daß sein letzter Seinsgrund und Wirkgrund ein schlechthin „Seiendes“ (und damit „Unendliches“) ist. Es bleibt im Grunde nur die Wahl zwischen einer aller Wirklichkeit widersprechenden Gleichsetzung des Veränderlichen und Endlichen mit diesem Unveränderlichen und Unendlichen und der Anerkennung des Tatbestandes, den die *Philosophia perennis* mit der *analogia entis* bezeichnet hat, d. h. der Anerkennung einer bis ins letzte Wesen gehenden Abhängigkeit des Veränderlichen und Endlichen von einem von ihm wesenhaft unterschiedenen Unveränderlichen und Unendlichen, so daß alle Vollkommenheit des Geschöpfes ein Gleichnis der unendlichen Vollkommenheit des Schöpfers ist und der Schöpfer mithin auf Grund dieses wesenhaften Abhängigkeitsverhältnisses sich in den Geschöpfen kundtut; der Inhalt dieser Kundgabe aber ist jener Gottesbegriff, der strahlend aus den Schriften des hl. Augustinus leuchtet: Gott in allem und doch über allem; Gott faßlich in den Geschöpfen, die sein Gleichnis sind, und doch unbegreiflich in seinem innersten Wesen. Es bleibt nur die Wahl zwischen Pantheismus und Theismus.

Alles, wodurch die einzelnen Gottesbeweise sich unterscheiden, ist im Grunde genommen nur eine verschiedene Veranschaulichung des Veränderlichkeits- und Endlichkeitscharakters der Welt, sei es der Außenwelt, sei es der Innenwelt.

Besagt nun Weg und Ergebnis der Gotteserfahrung etwas anderes? — Nehmen wir zuerst den sog. „traditionalistischen“ Typus. Für den ersten Blick scheint er ganz und gar auf den eigentlichen personalen Autoritätsglauben aufgebaut, nicht auf eine innere Einsicht von der oben gezeichneten Art. Für das Kind dürfte das auch zutreffen. Aber für den Erwachsenen und Erwachsenen zeigt sich bei näherem Zusehen doch etwas anderes. Gewiß ist es sein inniges Verbundensein mit der „Tradition“, was ihn von dem selbständigen Gottsucher unterscheidet, und gewiß ist diese konservative Seelenhaltung sein besonderer Schutz gegen Schwierigkeiten und Verdunklungen. Aber im Grunde genommen finden wir bei ihm doch einen „Glauben“, der sich ihm im Leben „bestätigt“; es ist ein Glaube, der an der Erfahrung des Lebens in „Wissen“ übergeht, ein Glaube, dessen „Vernünftigkeit“ positiv eingesehen wird, im Gegensatz zum eigentlich theologischen Glauben an Geheimnisse, wo nur eingesehen werden kann, daß sie nicht gegen die Vernunft sind. Mit andern Worten: dieser sog. Gottesglaube geht in der wachsenden Erfahrung des Lebens in die Wissenseinsicht über, daß die Erkenntnis von Dasein und Wesen Gottes ein Wesensstück der Vernunft ist; gewiß ist diese Wissenseinsicht nicht immer eine in Begriffe und Sätze zerlegte, und selten wird sie unfrem Typus anders zum Bewußtsein kommen als in der Form eines Sich-Befriedigt-wissens; aber immerhin birgt sich in dieser Seelenhaltung die eingeschlossene Überzeugung, daß die Annahme von Gottes Dasein und Vorsehung die Weltanschauung sei, die den Tatsachen des Lebens die befriedigende Lösung und Deutung gebe. Damit aber mündet die Haltung des „traditionalistischen“ Typus bereits in die Haltung ein, die auch im Wesensgrunde des Typus des selbständigen Gottsuchers sich darbietet. Nehmen wir alle drei Erscheinungsformen dieses zweiten Typus, so wie wir sie oben zu skizzieren versuchten, so ist ihnen eben das gemeinsam, daß überall in der Erfahrung des Lebens eingesehen wird, wie die Wirklichkeit des Veränderlichen und Endlichen nur dann

ihre praktische und theoretische Lösung findet, wenn Gott als ihr letzter Seins- und Wirkgrund erkannt und in allen praktischen Folgerungen anerkannt wird.

Es ist in der Gotteserfahrung wie in den Gottesbeweisen also die *analogia entis*, die metaphysische Seins- und Wirkabhängigkeit des Veränderlichen und Endlichen vom Unveränderlichen und Unendlichen, deren Einsicht den Angelpunkt bildet. Der Unterschied besteht nur darin, daß diese Einsicht in der praktischen Gotteserfahrung sich konkret vollzieht, während sie in den theoretischen Gottesbeweisen in abstrakte Begriffe auseinandergelegt erscheint. Das ist aber kein anderer Unterschied als der zwischen einer Diagnose eines praktischen Arztes, der diesen und diesen Symptomen die betreffende Krankheit unmittelbar „ansieht“, während der Universitätsmediziner die Gründe entwickelt, d. h. die vom praktischen Arzt nicht beachteten Mittelglieder heraushebt.

Was ist also der Weg der Gotteserfahrung anders, als der in die Sprache des Lebens übersetzte Gang der Gottesbeweise, und was ist der Gang der Gottesbeweise anders als der in die Sprache der Wissenschaft übersetzte Weg der Gotteserfahrung?

Gewiß ist eine Übertragung des Weges der Gotteserfahrung in wissenschaftliche Sprache möglich, ohne daß diese Übertragung der Gang der Gottesbeweise wäre; eine solche Übertragung aber ist dann nur eine Übertragung des reinen *Nacheinander* der einzelnen Akte in die Sprache psychologischer Zerlegung, mit andern Worten eine experimentell-psychologische Erforschung des Vorganges der Gotteserfahrung oder eine zergliedernde Analyse der Wesensbestandteile desselben Vorgangs. Wenn es sich aber darum handelt, den objektiven Wahrheitsgrund wissenschaftlich herauszustellen, der dem Weg der Gotteserfahrung einwohnt, so ist allein der Gang der Gottesbeweise die Antwort. Jede andere wissenschaftliche Auseinanderlegung bleibt im Grunde genommen in einer Darlegung des Inhaltes der Gotteserfahrung stecken, ohne die Frage der logischen Berechtigung für die Annahme der transsubjektiven und transzendenten Realität Gottes zu beantworten.

Damit ist auch die Frage nach der sog. „Unmittelbarkeit“ der Gotteserfahrung bereits beantwortet. Da es die *analogia entis*, die wesenhafte Seins- und Wirkabhängigkeit des Veränderlichen und Endlichen vom Unveränderlichen und Unendlichen, ist, die dem entscheidenden Kern der Gotteserfahrung wie der Gottesbeweise *gemeinsam* ist, so besteht keine erkenntnistheoretische noch ontologische Unmittelbarkeit; denn in der Gotteserfahrung wie in den Gottesbeweisen ist es das Veränderliche und Endliche, also das „Geschaffene“ im ganzen Umfange dieses Begriffes, durch das das Dasein und Sosein eines Unveränderlichen und Unendlichen einleuchtend wird. Der „Intuitionist“ sieht nur nicht das Mittelband vom Geschöpf zum Schöpfer, weil seine ganze Blickrichtung in der Gewalt des Erfahrungsvorganges auf den Schöpfer gerichtet ist: der Sinn seiner Gotteserfahrung liegt ja gerade in einem „von weg“ von den Geschöpfen und einem „hin zu“ zum Schöpfer. So ist denn die hier obwaltende „Unmittelbarkeit“ nur eine psychologische, wie sie durch die Aufmerksamkeitsrichtung von selbst gegeben ist. Erst wenn er den Inhalt seiner Gottesidee mit der Nüchternheit prüft, wie Augustinus es im zehnten Buch der *Konfessionen* tut, wird ihm klar, wie alle Intuition nicht den Kreis des Geschöpf-

lichen zu sprengen vermag: die „Bilder und Gleichnisse“, durch die und in denen allein wir Gott erkennen als den letztlich Unbegreiflichen: „Wenn du ihn begreifst, ist es nicht Gott“ (Augustinus, Sermo 117 c. 3, 5).

In der analogia entis ist Ursprung, Wahrheitsgrund, Inhalt und Umfang unserer natürlichen Gotteserkenntnis. Gott ist nur durch die Geschöpfe und in den Geschöpfen erkennbar; die nähere Art und Weise kann gewiß ganz verschieden sein, indem bald ein Aufstieg stattfindet von dem Vollkommenen des Endlichen zur Allvollkommenheit des Unendlichen, bald durch das Hin- und Herflattern des Veränderlichen die Majestät des Unveränderlichen hindurchleuchtet, bald durch die Menschenenerfahrung Gottes Personalität lebendig erfaßt wird als die Erfüllung der Ahnung aller Persongröße, bald im rastlosen Wirken und Schaffen der Geschöpfe die „wirkende Ruhe und das ruhende Wirken“ des Schöpfers sich kundtut. In dieser „Mittelbarkeit“ und „kausalem Charakter“ der natürlichen Gotteserkenntnis reichen sich Augustinus wie Thomas von Aquin und wie Newman die Hand, um die gerade vielgenannten Namen zu nennen: der Unterschied liegt nur darin, daß Augustinus und Newman mehr den psychologischen Weg der Gotteserfahrung ausbauen, während Thomas von Aquin den logischen Gang der Gottesbeweise herstellt.

Die Scholastik hat eigentlich mit einer einzigen Distinktion die Antwort gegeben auf die Frage nach dem Verhältnis von Gotteserfahrung und Gottesbeweis und damit (in diesem Punkte) von Augustinus-Newman zu Thomas von Aquin: mit der Unterscheidung zwischen *cognitio directa* und *cognitio reflexa*, d. h. zwischen der natürlich ungezwungenen Erkenntnisweise des gewöhnlichen Menschen, der das Ziel seiner Erkenntnis „direkt“ faßt, und der Reflexion der nachsinnenden Rückschau, die den Weg der Erkenntnis in seinen einzelnen Mittelstufen bloßlegt. Die Unmittelbarkeit der Intuition enthüllt sich als ausschließliche Blickrichtung auf das Erkenntnisziel und Nichtbeachtung der tatsächlich durchlaufenen Mittelstufen des Erkenntnisweges.

2.

Wie verhält sich nun zu dieser Antwort des wirklichen Lebens die Lehre der Kirche im Vatikanischen Konzil? Sie entscheidet zunächst nichts über den tatsächlichen Weg, auf dem die einzelnen Menschen zur Erkenntnis Gottes gelangen, „ob (nämlich) die einzelnen Menschen die Kenntnis Gottes aus seiner Kundgabe in der Natur schöpfen, und nicht vielmehr durch die ihnen vorgelegte Offenbarung angeregt werden, Gott zu suchen, und Gottes Dasein aus der Lehre der Offenbarung selbst lernen“ (Coll. Lac. VII 520). Sie besagt nur, daß eine Offenbarung nicht notwendig sei, um zur Erkenntnis von Gottes Dasein zu gelangen, wenngleich es tatsächlich „der göttlichen Offenbarung zuzuschreiben sei, daß verschiedenes über göttliche Dinge, was an und für sich der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich ist, im gegenwärtigen Stande des Menschengeschlechtes von allen leicht, mit fester Sicherheit und ohne beigemischten Irrtum erkannt werden könne“. Die Kirche läßt also unser „traditionalistischen“ Typus Raum, aber mit derselben Einschränkung, die die Beobachtung des wirklichen Lebens uns an die Hand gab: Wenngleich das Wissen über Gottes Dasein tatsächlich in weitem Umfang durch Überlieferung sich fortpflanzt, ist es doch nicht seiner Natur nach ein Wissen aus Offenbarung,

sondern „die objektive Kundgabe Gottes durch die Geschöpfe ist der menschlichen Vernunft zugeordnet und diese hat die Kräfte, um aus jener Kundgabe Gott erkennen zu können. Hieraus ergibt sich für den Menschen die natürliche Pflicht, wenn die andern Hilfsmittel fehlen, durch diese Kundgabe zur Erkenntnis Gottes zu gelangen“ (Coll. Lac. VII 520).

Die Lehre der Kirche ist also, daß (um unsre beiden Typen auch hier auseinanderzuhalten) ein „traditionalistischer“ Typus in der Anlage der menschlichen Vernunft die Kräfte hat, auch ohne diese Stütze der Überlieferung Gottes Dasein als des „Urgrundes und Zieles aller Dinge“ (Vat. sess. 3, cap. 2) „mit Sicherheit“ (ebd.) zu erkennen; damit ist der sog. Gottesglaube dieses Typus als das hingestellt, als was wir ihn oben zeichneten, nämlich als ein Glaube, der sich in eigentliches positives Wissen aus Vernunftgründen verwandeln kann.

Über unsern Typus des selbständigen „Gottsuchers“ aber besagt die Lehre der Kirche ein Dreifaches. Erstens neigt sie durch die obigen Erklärungen dazu, ihn nicht als den durchgängigen Typus zu betrachten. Zweitens zeichnet sie seinen Erkenntnisweg mit den Zügen, die wir eben dem Leben abgelauscht haben; denn es wird erklärt, daß zum Inhalt der natürlich gewonnenen Gotteserkenntnis nicht „die Schöpfung im eigentlichen Sinn gehöre“ (Coll. Lac. VII 79) — obwohl dieser Begriff in sich nur die notwendige Folge des Gottesbegriffes ist —; ja selbst die Hilfe der göttlichen Offenbarung, die in unfrem gegenwärtigen Stand tatsächlich auch der natürlichen Gotteserkenntnis zuteil wird (Vat. sess. 3, cap. 2), geht nicht so weit, daß alles, „was an und für sich in göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich ist“, von allen „leicht, mit fester Sicherheit und ohne beigemischtem Irrtum“ erkannt werden könne¹; vielmehr ist Ziel und Umfang der natürlichen Gotteserkenntnis mehr gegeben mit ihrem praktischen Sinn, der Anbetung und Verehrung und dem Dienst Gottes, indem nach den Akten des Konzils zur natürlichen Gotteserkenntnis wesentlich die Erkenntnis der „hauptsächlichen Pflichten gegen Gott“ gehört (Coll. Lac. VII 133). Die Erkenntnisweise, die das Konzil meint, ist also vorab die des gewöhnlichen praktischen Lebens, die zu Anbetung und Dienst des einen persönlichen Gottes hinführt, nicht so sehr die wissenschaftliche, die bis zu den letzten theoretischen Aussagen über Gottes Wesen vordringt.

Aber die Kirche umgrenzt drittens diesen Erkenntnisweg nach drei wichtigen Seiten hin. Zunächst definiert sie, daß er zu einer wirklichen „Sicherheit“ über Gottes Dasein und Wesen („Urgrund und Ziel aller Dinge“) führe. Weiterhin ist es nicht ein Weg, auf dem eine unmittelbare Erkenntnis von Gottes Wesen möglich wäre; eine Lehre von einer solchen Erkenntnis (soweit diese tatsächlich oder folgerichtig ein Schauen Gottes nach Art der Seligen im Himmel wäre) wäre zwar nicht direkt gegen die Definition des Vatikanischen Konzils, aber wohl gegen die allgemeine Überzeugung der Kirche, wie sie im Konzil von Vienne, sowie im Vorgehen gegen den Ontologismus, endlich in den Verhandlungen und Postulaten des Vatikanischen Konzils sich kundgibt (Coll.

¹ Vgl. die Erklärung bei Granderath, *Constitutiones Dogmaticae SS. Oec. Conc. Vaticani* (Freiburg 1892, Herder) 78 Anm. 2. Vgl. Coll. Lac. VII 239 b.

Lac. VII 128, 849—853)¹; es ist also der Weg der natürlichen Gotteserkenntnis insofern ein „mittelbarer“, als sein Ausgangspunkt die „geschaffenen Dinge“ sind (im ganzen Umfange des Begriffes: Innenwelt und Außenwelt; Coll. Lac. VII 132) und sein Ziel Gott als „Urgrund und Ziel aller Dinge“, also Gott, wie er in den Dingen sein Dasein und Wesen kundgibt, insofern diese sein Werk und Gleichnis sind.

Das letzte endlich, was die Kirche über unsern Erkenntnisweg sagt, ist die Feststellung seiner Sicherheit und Zuverlässigkeit auch im eigentlich wissenschaftlichen Sinne; denn die Akten des Konzils besagen, daß sich die Definition nicht nur gegen den Traditionalismus richte, sondern auch gegen „den weithin schleichenden Irrtum, es könne das Dasein Gottes durch keine stichhaltigen Gründe bewiesen und darum nicht vernunftgemäß erkannt werden“ (Coll. Lac. VII 79).

So gewinnen wir also in der Lehre der Kirche Stück für Stück dessen, was uns im ersten Teil das wirkliche Leben über den Gang der Gotteserkenntnis darlegte.

Wenn auch tatsächlich bei den meisten die Überlieferung Quell und Stütze ihres Gottesglaubens ist, so ist es doch eine Überlieferung, deren Inhalt auch durch die Vernunft allein erkannt werden kann, mithin eine Überlieferung, die immer mehr in positive Verstandesüberzeugung übergehen kann und auch tatsächlich übergeht, im Unterschied vom eigentlichen Offenbarungsglauben, dessen Quell und Stütze wesentlich und immer die Fremdautorität ist, nicht die eigene positive Verstandesüberzeugung.

Der Wesenspunkt aber der natürlichen Gotteserkenntnis ist die Erkenntnis Gottes durch und in den Geschöpfen; das kann geschehen in der formlosen Weise des gewöhnlichen praktischen Denkens, mit der eine Art psychologische Unmittelbarkeit gegeben ist; aber da diese psychologische Unmittelbarkeit nur ein Nichtbeachten der Mittelglieder ist, so handelt es sich nicht um eine dem Schlußverfahren entgegengesetzte Intuition, sondern um ein sog. abgekürztes Schlußverfahren²:

Gotteserfahrung ist eine Gotteserkenntnis, deren wissenschaftliche Logische Darstellung der Gottesbeweis ist.

Erich Przywara S. J.

¹ Vgl. Diekamp, Katholische Dogmatik (Münster 1917) 109, der scharf scheidet zwischen einer unmittelbaren Evidenz über die Wahrheit des Sages: „Es gibt einen Gott“, und einer unmittelbaren intuitiven Erkenntnis von dem Wesen Gottes, wenn er über das Argument Anselms schreibt: „Von dem ontologischen Gedanken aber ist Anselms Meinung himmelweit verschieden, da er nur erklärt, die Wahrheit des Sages: Deus est, sei auf Grund der Idee Gottes unmittelbar evident, während wir nach dem Ontologismus eine unmittelbare intuitive Erkenntnis von dem Wesen Gottes haben sollen.“

² Vgl. die Lehre Newmans über formloses und formelles Schlußverfahren (Przywara-Karrer, J. H. Newman. Christentum IV 18—23 73—77). Ebenso Lindworsky, Das schlußfolgernde Denken (Greifburg 1916, Herder).