

ursprung ist, während legale Gerechtigkeit das Wohl des Vaterlandes berücksichtigt, insofern es das Allgemeinwohl darstellt.“⁸

Die Bindung an das Volk, die Thomas hier darlegt, hat den Charakter eines „debitum legale“ (vgl. 2, 2, q. 80, a. 1; Pesch, Prael. IX 243 ff.), d. h. sie beruht auf einem Rechtsanspruch des Volkes und findet sein Maß im Maß der Bedürftigkeit des Rechtssubjektes.

Kein Christ ist durch sein Christsein aus der Seinsordnung und ihren Bindungen entlassen. Wir

⁶ „Pietas se extendit ad patriam, secundum quod est nobis quoddam essendi principium, sed iustitia legalis respicit bonum patriae secundum quod est bonum commune“ (ebd. a. 3 ad 3; vgl. 2, 2, q. 122, a. 5 c ad 1 u. 2).

beweisen höhere Treue nicht durch Treulosigkeit. Es ist nicht unsere Art, den Krieg zu verherrlichen als den Idealzustand männlichen Lebens, aber da er existente Wirklichkeit ist, muß und wird er uns willig finden, mit ihm fertig zu werden und ihn zu meistern, auch aus einer letzten geistigen Haltung und Verantwortung heraus. Für die letzten und äußersten Horizonte unseres Daseins aber gilt das Bewußtsein, daß jede geschichtliche Stunde „direkt zu Gott“ ist, und daß jede echte Situation, die wir gemeistert haben in Einsatz und Bewährung, Tor und Weg ist unmittelbar in die Heimat Gottes — ob wir den Sieg unseres Volkes selber noch schauen, oder ob wir — wie unsere gefallenen Helden — ihm unser Leben weihen durften.

RELIGIÖSES ERLEBNIS UND GOTTESBEWEIS

Von August Brunner S. J.

Die Frage der Gottesbeweise will nicht zur Ruhe kommen, besonders seit Scheler in seinem sonst an Einsichten so reichen Werk „Vom Ewigen im Menschen“ ihnen jeglichen Wert für die Bildung einer religiösen Überzeugung abgesprochen hat¹. Das mag zum Teil unter dem Einfluß der Phänomenologie geschehen sein, die besonders in ihren Anfängen allem Beweisverfahren abhold war und sich auf bloßes anschauendes Erfassen der Wesenheiten beschränken zu können glaubte. Jedoch genügt diese Abneigung gegen das schlußfolgernde Denken, die ja seitdem bedeutend zurückgegangen ist, allein nicht, um die Zweifel, ja die erregte Gegnerschaft gegen jegliche Art Gottesbeweis, die von Zeit zu Zeit auftauchen, zu erklären. Es muß sich hier doch mehr und Objektiveres dahinter verbergen. In der Tat ist es ja auch äußerst selten, daß ein Ungläubiger durch die Gottesbeweise, besonders wenn sie in streng wissenschaftlicher oder gar syllogistischer Form vorgelegt werden, zum Gottesglauben gelangt sei. Liest man die Bekenntnisse von solchen religiösen Umwendungen, so sind es meist sehr andere Gründe, die zum Glauben an das Dasein Gottes geführt zu haben scheinen, Gründe, die oft so schwierig zu fassen und in den Formeln der Sprache, geschweige der Logik, fast gar nicht auszudrücken sind, so daß sie gänzlich im Irrationalen zu liegen scheinen. Was aber wäre solchem dunkeln Irrationalen ferner und ihm gegenüber hilfloser als die sonnenklare, aber dafür anscheinend so tiefenlose Durchsichtigkeit des syllogistischen Verfahrens! Liegt also der Grund unseres Gottesglaubens nicht vielmehr ausschließlich in den dem Verstande unzugänglichen Gebieten des Glaubens, des Vertrauens? Besitzen wir nicht eine von dem

wissenschaftlichen Verstande ganz verschiedene Fähigkeit unmittelbaren Erfühlens des Göttlichen, das seine Gewißheit unmittelbar in sich selber trägt und keines rationalen Beweises fähig ist, eines solchen aber auch gar nicht bedarf? Das Göttliche ist, so sagte schon Scheler, ein Wert, kein wertfreies Sein, und kann darum auch nicht mit den Verfahren angegangen werden, die wesentlich das Sein zum Gegenstande haben.

Aber, so wird man von anderer Seite einwenden, wenn unsere Überzeugung vom Dasein Gottes auf einem unüberprüfbaren Irrationalen beruht, muß dann nicht auch Gott selber in dieses Irrationale versinken? Gegenstand und Akt oder Fähigkeit entsprechen einander. Wenn Gott, wie das Christentum lehrt, persönlicher Natur ist, so ist er hellste, sonnenklare Vernünftigkeit. Wie sonderbar wäre es, wenn er dann gerade für den menschlichen Verstand unzugänglich sein sollte! Besteht da nicht die Gefahr, daß Gott der dunkle, wesenlose Grund der Wirklichkeit wird, ihre tiefste Tiefe, aus der sich die Gegenstände unserer Welt aufsteigend erst bilden? Daß er die Helle des Verstandes und die Freiheit der Entschließung, die Würde der Persönlichkeit nach vielen frucht- und ziellosen Versuchen erst im Menschen erreicht? Zu dieser Lehre vom Göttlichen ist Scheler am Schluß seines Lebens auch gelangt. Und es ist kein Zweifel, daß ähnliche Auffassungen für viele unserer Zeitgenossen etwas Bestechendes und Verführerisches haben. Man denke nur an die Existentialphilosophie, an die mannigfachen mystischen Pantheismen, die heute um Anhänger werben. Ist aber das Gefühl nicht ein höchst trügerischer und unsicherer Grund, verräterisch wie Moorboden, auf den man die schicksalschwerste Entscheidung menschlichen Daseins nicht aufbauen darf? Wir wissen ja heute besser als

¹ Vgl. z. B. J. Hessen, Die Werte des Heiligen (Regensburg 1938).

früher, wie stark die Auslegung von Gefühlen bedingt ist durch die Geschichte des Einzelnen wie auch der Gemeinschaft, in der er geformt wurde. Jegliche solche Auslegung ist dann zeitbedingt, vorläufig; bleibend ist nur ein unbestimmtes, formloses Gefühl, das zudem für viele etwas Unzulängliches bleibt, für alle die, die bekennen müssen, daß sie solche Erlebnisse mehr oder weniger mystischer Art nie gekannt haben. Es hilft auch nicht weiter, daß man solchen Menschen empfiehlt, zur Wirklichkeit Vertrauen zu haben. Ist es nicht Sache des Temperamentes, ob man dieses Vertrauen aufbringen will? Wo der Optimist nichts als Gutes und Erhebendes findet, das ihm die letzte Sinnfülle der Wirklichkeit und ihre durchgehende Wertgeladenheit erahnen, ja mit Händen greifen läßt, da sieht der Pessimist nichts als Elend, Qual, Unsinn und Trug. Es gibt ja so viel Leiden. Und wenn man sich darauf beruft, daß dieses Leiden doch wieder seinen Nutzen hat, so wird er antworten, daß dies sehr oft gar nicht zu sehen ist. Und wenn es selbst der Fall wäre, so ließe sich doch nicht leugnen, daß eine Welt, wo die gleichen Ziele ohne Leiden verwirklicht würden, doch bedeutend werthafter und sinnvoller wäre; daß aber eine Welt, in der das Leiden eine Notwendigkeit sei, ihm wenig oder gar kein Vorschußvertrauen auf die Güte und Sinnfülle des Weltgrundes einflößen könne. Mit beißender Schärfe bringt Iwan in den „Brüdern Karamasow“ von Dostojewskij diese Auflehnung gegen die Tatsache des Leidens zum Ausdruck. Wenn aber Vertrauen oder Mißtrauen auf die letzte Sinnfülle der Welt Sache des Temperamentes oder zufälliger Erlebnisse ist, wie ist es dann mit der Zuverlässigkeit des Gottesglaubens bestellt? Man kann sich auch nicht auf den guten Willen berufen; denn warum soll der Wille, der grundlos Vertrauen verschenkt, besser sein als der, der es mit ebensoviel oder soweinig Grund versagt? Beweise, die des guten Willens bedürfen, um zu schließen, sind keine schlüssigen Beweise.

Man kann wohl kaum leugnen, daß beide Seiten in ihrer Weise recht zu haben scheinen. Es muß darum eine Lösung gefunden werden, die auch beiden Seiten gerecht wird und zugleich die psychologischen Widerstände gegen die Gottesbeweise verständlich macht. Fragen wir darum, was die Gottesbeweise eigentlich sind, was sie sein müssen und was sie nicht sein wollen.

Gottesbeweise sollen uns das Dasein Gottes gewiß machen. Dasein stellen wir sonst gewöhnlich fest, und zwar aus Sinnesindrücken. Unmittelbar unterrichten diese uns über das Dasein sinnlich wahrnehmbarer, also stofflicher Dinge. Zuweilen aber bleibt der bloß sinnliche Eindruck unerklärlich, wenn er nicht als Vermittlung eines Unsichtbaren verstanden wird. In der menschlichen Rede

haben wir ein allen bekanntes Beispiel. Der Sinn ist sinnlich nicht faßbar, wird aber im sinnlichen Laut oder dem gesehenen Schriftbild verstehbar. Andere Dinge hingegen sind eben da und weisen nicht wieder, wenigstens nicht so unmittelbar, weiter ins Unsichtbare. Ist nun das Dasein dieser Welt von Dingen, in der wir stehen, und vor allem unser eigenes Dasein selber, so in sich abgerundet, so ruhig und klar in sich beschlossen, daß kein Blick darüber hinausdringt, ja hinausdringen kann, weil es ein solches Darüber gar nicht gibt? Oder spricht es vielmehr, wenn auch ohne Stimme und Wort, aber doch vernehmlich, von einem andern, der nicht zu dieser Welt gehört? Die Stimme aller Völker und Zeiten in ihren Mythen zeugt dafür, daß eine solche Botschaft immer und überall vernommen wurde; aber ihre Vielgestaltigkeit läßt uns auch befürchten, daß ihr Inhalt Mißverständnissen und Entstellungen ausgesetzt ist. Im Bemühen, die Welt zu verstehen, hat der Mensch allzu oft seine eigenen Gedanken, Sorgen und Wünsche in sie hineingelesen und sie so wenigstens zum Teil verfälscht, auch da, wo er glaubte, unmittelbar zu sehen und zu verstehen². Wir wissen ja, daß der Künstler die Natur nicht in ihrem reinen Anschein erfährt, sondern durch das farbige Mittel seiner Stimmung hindurch. Und sein Werk vermittelt uns ebensowenig objektive Erkenntnis dieser Wirklichkeit, sondern setzt uns durch geeignete Formen instand, ähnliche Erfahrungen nachzuerleben. Die Welt, so wie er sie schaut und ausdrückt, lebt nur in ihm und in denen, die mit Hilfe seines Werkes sein Erlebnis innerlich nachvollziehen. Kunst klärt uns auf über menschliche Gemüthshaltungen und Stimmungserlebnisse der Welt gegenüber, nicht über die Welt an sich. Sie ist Ausdruck. Könnte das religiöse Erlebnis nicht, wie Dilthey meinte, gleicher Natur sein? Die Buntheit des Mythos und seine Bedingtheit von der geschichtlichen Lage läßt solche Fragen wohl auftreten. Die im religiösen Erlebnis gegebene Transzendenz des Gegenstandes gegenüber dem erfahrenden Akte ist nicht ohne weiteres für das Gegenteil entscheidend. Erfährt doch auch der Künstler seine Stimmung als eine Eigenschaft, eine Atmosphäre des Gegenstandes, als etwas, was er nicht in ihn hineingetragen hat. Alle Gegenstände transzendentieren gegenüber dem sie erfassenden Akte, je nach der Gegenstandsart auf andere Weise, ohne daß damit schon das wirkliche Dasein z. B. der logischen Wahrheiten verbürgt wäre.

Um solchen Bedenken und Schwierigkeiten zu entgehen, muß sich ein Beweis für das Dasein Gottes auf etwas Objektives und unzweifelhaft Wirkliches stützen. Nur Existenz führt uns zu Existenz.

² Vgl. vom Verfasser „Mythus und Dogma“: diese Zeitschrift 133 (1937) 1–9.

Bloße Gedanken oder Vorstellungen oder Gefühle lassen uns im Reiche der Gedanken oder Vorstellungen oder Gefühle. Nur von der wirklichen, da-seienden Welt aus gelangen wir zu einem wirklichen Gott. Was ist es aber in der wirklichen Welt, was uns vom Dasein Gottes Kunde gibt? Es sind gewisse, überall anzutreffende Eigenschaften des Existierenden als solchen, die uns zeigen, daß diese Existenz bedingt ist, nicht aus sich, aus eigener Kraft besteht. Existenz ist aber immer ein unteilbares Ganzes; man ist oder ist nicht; kein Mittleres ist dazwischen auch nur denkbar. Ist also die Existenz der Dinge, die wir kennen, und der Welt, die aus diesen Dingen besteht, irgendwie abhängig, bedingt, so ist sie als Ganzes abhängig, bedingt, aus sich nicht seiend und darum eines andern bedürftig, der sie in die Existenz gestellt hat und dauernd in ihr erhält. Es ist das, was die heutige Philosophie die Kontingenz der Welt nennt, und die sich äußert in der Abhängigkeit der Dinge voneinander, in der bloßen Tatsächlichkeit der konkreten, d. h. allein wirklich seinkönnenden Seienden, während alles Ableitbare und darum über die Tatsächlichkeit hinaus Verstehbare bloße Abstraktion, d. h. an sich Unwirkliches ist. Keinem Idealismus ist es je gelungen, das Konkrete, also die wirkliche Welt abzuleiten, selbst da nicht, wo er durch die Erfahrung das Ziel, wohin ihn die Ableitung führen sollte, bereits gegeben erhält. Aller Idealismus muß sich ans Allgemeine halten und sich damit behelfen, daß er die Konkretheit irgendwie entwertet, obschon doch nur das Konkrete wirklich ist.

Es ist hier nicht der Ort, den hier angedeuteten Gang der Gottesbeweise breit auszuführen. Nur auf eines kam es uns an: es zeigt sich, daß sich die Gottesbeweise in ihrer philosophischen Form an eine Eigenschaft der wirklichen, konkreten Dinge halten, aber insofern sie an allen Dingen vorkommt, d. h. sie nehmen vom Konkreten nur einen, wenn auch überall verwirklichten, objektiven, von aller Erlebnisbedingtheit unabhängigen Zug. Sie bauen auf auf etwas, was sich überall findet, was nicht bestimmten Seienden oder bestimmten Zeiten allein vorbehalten ist und daher nur an ihnen oder von ihnen allein erfahren werden könnte. Diese Beschränkung bedeutet einen unschätzbaren Vorteil und einen unvermeidlichen Nachteil. Der Vorteil besteht in der absoluten, über jede Ausnahme erhabenen Sicherheit der Beweise. Was eine Eigenschaft innerweltlicher Existenz als solcher ist, wird immer und überall gefunden und kann auch nicht einmal zufälligerweise irgendwo oder irgendwann anders sein. Das besagt aber nicht weniger, als daß die Gottesbeweise an sich metaphysische Sicherheit besitzen, eine Sicherheit, die unangetastet bleibt von der Irrtumsmöglichkeit, die der menschlichen Erkenntnis in so vielen

andern Erkenntnissen anhaftet. Wir können uns über einzelne Dinge und Tatsachen im Irrtum befinden; selbst die Existenz einzelner Dinge kann nur vermeintlich sein. Daß aber Innerweltliches existiert, und daß es als Beeinflußbares und Abhängiges, als dieses konkrete und unwiederholbare Einmalige existiert, das eben einmal da ist, ob wir wollen oder nicht, daß das Wirkliche so existiert, darüber ist kein Irrtum möglich. Und über jeden Irrtum erhaben ist auch der Satz vom zureichenden Grunde; bedingte, contingente Existenz weist untrüglich über sich hinaus auf das unbedingt, absolut Daseiende, das von nichts bedingt ist, also aus sich, kraft des eigenen Wesens ist, also Gott.

Eine so untrügliche Sicherheit ist aber auch das Geringste, was wir in einer so schicksals schweren Sache fordern müssen. Ist doch das Dasein Gottes kein abstrakter, allgemeiner Grundsatz wie etwa die mathematischen Wahrheiten. Seine Wirklichkeit ist eine andere als die der vom Kunstwerk angeregten, aber selbst nur im Geiste des künstlerisch schaffenden oder genießenden Menschen schwelbenden reinen, schönen Form. Dasein ist immer etwas, dem wir wegen seiner Härte und Unerbittlichkeit Rechnung tragen müssen. Vor allem aber Dasein eines absoluten, allmächtigen Wesens, das unsere eigene Existenz und die unserer Welt in seinen Händen trägt. Das Dasein eines solchen Wesens mit den sich daraus ergebenden Folgen entscheidet unerbittlich und unwiderruflich über unser Schicksal. Je nachdem dieses Wesen persönlicher oder unpersönlicher Natur ist, wird unser Verhalten ihm gegenüber von anderer Natur sein müssen. Ist es unpersönlich, dann ist das Weltgeschehen so etwas wie eine Naturkatastrophe, die vorangeht unbekümmert darum, was sie an Werten schafft oder zerstört, unbekümmert auch um alles Flehen und Rufen der verzweifelten Menschheit. Ein solches Absolutes kann nicht hören und noch weniger erhören. In einer solchen Welt wäre unser Dasein als ein sinnloses Geschehen hinzunehmen und, so gut es geht, zum Ende auszuhalten. Stehen wir aber einem persönlichen Gott gegenüber — man könnte ebensogut sagen, gibt es einen Gott, da ein unpersönlicher Weltgrund diesen hohen und schönen Namen nicht verdient —, so wird unsere Beziehung zu ihm ein persönliches Verhältnis werden; er wird hören, verstehen, erhören, beglücken oder bestrafen können je nach der Haltung, die wir zu ihm einnehmen. Dann wird es nicht mehr sinnlos sein, zu ihm zu rufen, als ein Narr, der auf Antwort wartet, auch dann nicht, wenn wir seine Wege nicht verstehen, weil er himmelhoch über unserer Menschenweisheit dahinschreitet, wie das von dem Unendlichen zu erwarten ist. Dann schauen wir vertrauend auf zu ihm wie das Kind zum Vater, auch wo wir noch weniger verstehen als Kinder vom Tun der Er-

wachsenen. Die Frage nach Gott und seinem Wesen entscheidet unser Schicksal; auf diese Antwort hin müssen wir nicht dies oder jenes Gut wagen, sondern uns selbst, unsere Person; es geht um alle unsere Werte, es geht um unser Heil. Da darf keine Täuschung möglich sein; da muß der Beweis an sich mit dem Sein selber unzertrennlich verknüpft sein und nur mit ihm fallen können, mag auch die Schwäche des einzelnen Menschen an Einsicht im Einzelfall versagen.

Aber mit diesen Erwägungen sind unsere Anfangsschwierigkeiten nur noch größer geworden. Wie ist es möglich, daß die Gottesbeweise so absolut sicher sein können und daß sie doch gerade auf die Menschen, die man überzeugen möchte, so wenig Eindruck oft machen? Sollen wir, um die Sicherheit nicht aufzugeben zu müssen, voraussetzen, daß jeder Ungläubige schlechten Willens ist und seiner tieferen Einsicht widersteht aus Gründen, die sich nicht ans Licht wagen und die sich darum das vornehme Gewand intellektueller Schwierigkeiten umwerfen? So wenig ein solches Verhalten in sich unmöglich ist oder in keinem Einzelfall tatsächlich vorkommt, so ungerecht und unrichtig wäre es, wenn wir einer Theorie zuliebe solche allgemeinen Urteile vor jeder Erfahrung fällen wollten. Zudem sind es nicht bloß die Ungläubigen, die an der Überzeugungskraft der Gottesbeweise zweifeln, sondern auch Gottesgläubige, ja zuweilen gerade sehr innige Seelen. Ist es also nicht doch so, daß man guten Willen haben muß, um sie einzusehen? Aber da treten unsere früheren Bedenken in den Weg. Zudem hat noch niemand für die Einsicht in die Wahrheit mathematischer Sätze guten Willen verlangt. Man sieht ihre Richtigkeit der Beweise ein und nimmt die Ergebnisse ohne Schwierigkeit und Ausflucht an, oder man kann nicht sehen, nicht weil es an gutem Willen gebricht, sondern weil die Einsicht zu schwierig zu erlangen ist. Einsichten hinwieder, an denen sich das Schicksal eines jeden entscheidet, dürfen nicht wie die Wahrheiten der höheren Mathematik einer kleinen Schar Auserlesener allein zugänglich sein.

Die Schwierigkeit ist nicht so ausgangslos, wie sie vielleicht scheinen mag. Unsere vorherigen Überlegungen enthalten schon alle Mittel, sie zu beantworten. Wir sprachen nicht bloß von einem Vorteil, den die Begründung der Gottesbeweise auf eine allgemeine Eigenschaft innerweltlicher Existenz ihnen brächte, sondern auch von einem Nachteil. Um diesen Nachteil zu sehen und zu verstehen, müssen wir aber zunächst noch einer andern Frage uns zuwenden, dem Verhältnis von Sein und Wert. Sind diese beiden, wie Scheler meinte, zwei Regionen der Wirklichkeit mit ihren eigenen Gesetzen und eigenen Organen des Zugangs? So daß in unserer Frage die Gottesbeweise die Seinssphäre durchwandernd die erste Ursache

träfen, dagegen das Wertfühlen an der Spitze der Werthierarchie das höchste Gut und Heil erschauende und so allein die Grundlage der Religion abgäbe? Aber da stellt sich sofort die Schwierigkeit ein, daß die Werte doch sind, etwas Wirkliches sein müssen; und auch das höchste Gut muß sein, existieren, es sei denn bloß ein schöner Gedanke ohne Wirklichkeit. Einem unwirklichen Gott entspräche aber eine unwirkliche Religion. Sein und Wert lassen sich also so nicht trennen, wenn sie auch nicht völlig dasselbe sind. Es ist vielmehr so, daß ein Seiendes gerade wegen seines besondern Seins und Wesens für andere Seiende seinsfördernd oder seinsmindernd bis zur Zerstörung sein kann; und das gleiche gilt von den verschiedenen Seinsschichten innerhalb eines und desselben Wesens, wie z. B. im Menschen sinnliche und geistige Tätigkeit. Werthaft, ein Gut nennen wir nun ein Seiendes, das für ein anderes seinsfördernd ist, unverhaft oder ein Übel, insoweit es seinsmindernd ist. Die abstrakten Werte enthalten nun diese seinsfördernden Momente rein für sich. Die Werte beruhen also auf den objektiven Beziehungen der Seienden untereinander; sie sind nicht bloß Subjektives. Aber weil zwei Seiende in Frage kommen, so ist ihre Veränderlichkeit größer als die des Seins; denn es kann die Veränderung an beiden Endpunkten einsetzen. Eine Speise kann schlecht schmecken, weil sie verdorben ist, oder weil der Geschmacksinn durch Krankheit verändert ist. Weil aber das Gute sinken auf dem Sein aufruht, gänzlich von ihm abhängt und mit ihm steht und fällt, so ist das Sein selbst als der grundlegende Wert zu betrachten. Und so viele Arten von Seienden es gibt, so viele Arten von Werten gibt es, da jede Art von Seienden zu vielen andern Arten in eigenartige Beziehungen treten kann. Es bewährt sich also der grundlegende Satz der scholastischen Philosophie, daß alles Sein werhaft ist. Und als das unendliche Sein wird darum Gott, wenn er existiert, auch die unendliche Fülle der Werte sein, das höchste Gut.

Bei all dem ist aber nun zu beachten, daß wir bis jetzt von den Werten im allgemeinen, also abstrakt gesprochen haben. Das Allgemeine, das hätten wir dabei gerade feststellen können, berührt uns aber sehr wenig oder gar nicht. Diese Tatsache wird uns nun die Antwort in unserer Schwierigkeit ermöglichen. Was auf unser Tun und Lassen von wirklichem Einfluß ist, das ist dies, was wirklich oder vermeintlich auf unser Ergehen und unser Schicksal Einfluß haben kann. Von wirklichem Einfluß ist aber nur Wirkliches, Existierendes. Was nie wirklich ist oder wird, berührt uns nicht, bleibt im Reiche bloßer Möglichkeit und Einbildung. Wir können darum auch sagen, nur das Konkrete ist für uns ein wirkliches Gut oder Übel, das uns angeht. Die Antwort des Menschen auf solche för-

dernde oder schädigende Einflüsse, auf wirkliche Wertbeziehungen ist aber das Gefühl. Diese Antwort ist besonders im Gewirre vielfacher Überlegungen und Einflüsse sehr oft viel feiner als die ausdrückliche Erkenntnis, die alle diese Einflüsse entwirren und im einzelnen vor sich hinstellen möchte. Deshalb mag es oft scheinen, als werde der Wert nicht durch die Erkenntnis, sondern durch das Gefühl wahrgenommen. Dies ist nicht richtig; das Gefühl ist an sich nicht gegenständlich gerichtet, sondern zeigt den Zustand des Subjekts an. Es unterrichtet unmittelbar nicht über das Ansichsein der Welt, sondern über das Befinden des Ich. Da aber das Ich in der Welt steht und sein Befinden dauernd von ihr beeinflußt wird, so offenbart das Gefühl über diesen Umweg auch die Welt, aber zunächst nur, insofern sie Wert oder Unwert für mich ist. Nur durch Erkenntnis können wir entwirren, was in einem Gefühlszustande bloß subjektiv vom Ich her bedingt ist, und was daran uns die Wirklichkeit so zeigt, wie sie an sich ist, damit wir dann in unserem Verhalten dieser Wirklichkeit Rechnung tragen können.

Betrachten wir nun die Gottesbeweise, wie die Philosophie sie uns vorlegt, so erkennen wir ohne Mühe, daß die Welt, von deren Kontingenz, Existenzbedingtheit sie sprechen, nicht meine oder deine Welt oder die Welt irgend eines andern Einzelmenschen ist. Sie ist vielmehr der Inbegriff aller einmal existierenden Welten endlicher Seiender überhaupt und enthält als solche gerade die Züge und nur die, welche der Daseinsweise aller dieser Welten gemeinsam sind. Diese Welt, so wirklich sie an sich ist, berührt mich oder dich nicht mehr unmittelbar. Mit dem meisten davon komme ich nie in wirkliche Beziehung. Wirklich betreffen mich in ihr nur die Seienden, die meine Welt ausmachen, in der ich lebe und in der sich mein Schicksal entscheidet. Darum wird die Kontingenz dieser allumfassenden Welt mich im allgemeinen gefühlsmäßig und entscheidungsmäßig kalt lassen und damit auch die erste Ursache und der höchste Wert, deren Dasein sich aus ihrer Kontingenz zwingend ergibt. Dieser Gott bleibt zu abstrakt und zu farblos, nicht bloß als erste Seinsursache, sondern auch als höchstes Gut. Der Beweis ist richtig und schlüssig; aber er geht mich in gewissem Sinne nichts an, ist nicht existentiell geworden. Ganz anders ist es, wenn mir an meiner Welt die Kontingenz ihres und meines Seins offenbar wird. Dann erhebt und erzittert mein Sein bis in seine tiefen Wurzeln, es erfährt sich als hilflos schwabend über der Vergänglichkeit und dem Nichts, schwabend, solange eine mächtige Hand es festhält, eine Hand, gegen die es keine Wehr gibt, aber auch eine Hand, von der dieses Dasein kommt, an das ich mich so klammere, für das ich so in Angst bin, ja zuweilen ganz Angst bin. Hier geht

es um mein Schicksal, hier handelt es sich nicht um Sein und Wert im allgemeinen, sondern für mich, jetzt und für immer. Da ist die Kontingenz etwas, was mich aufwühlt bis in die Abgründe meines Seins, mich erfüllt mit Grauen ob meiner Nichtigkeit, aber auch mit hoffendem Vertrauen auf die Güte dieses Wesens, das mir um nichts und ohne Entgelt das Dasein mit all den Gütern, um dessentwillen es so begehrswert erscheint, gespendet hat. Ein freier, königlicher Spender. Denn daß ich gerade bin, das ist keine Notwendigkeit; wie könnte ich sonst die Kontingenz meines Daseins erfahren? Es ist nur der Ausfluß eines freien Entschlusses; es ist freie Gabe. So steht hinter meiner Welt und meinem Dasein, von ihnen verborgen und enthüllt, wie der Schleier verdeckt und offenbart zugleich, sichtbar-unsichtbar, gegenwärtig und doch nicht faßbar, ein Seiendes, frei in seinen Entschlüssen wie in seinem Sein, ein persönliches Seiendes, der Gott, vor dem ich nichts bin, durch den ich alles bin, was ich bin, der für mich ist, was nie ein endliches, bedingtes Seiendes sein kann, mein Schöpfer und mein Herr. Vor diesem Gott kann ich niederfallen, vor ihm neigt sich anbetend mein ganzes Sein. In seine Hände befehle ich mein Schicksal.

Die Welten der einzelnen Menschen als Ausschnitte aus der gesamten Wirklichkeit sind an sich sehr verschieden, je nachdem, was an ihnen wahrgenommen wird. Darum ist auch nie im voraus zu sagen, wo und woran die Kontingenz des Seins einem Menschen zum Bewußtsein kommen wird. Es ist nicht nötig, wie das manchmal besonders von der protestantischen Theologie angenommen wird, daß dieses Bewußtwerden sich in einer Krise vollzieht, die alles umwirft und umwertet. Dies kann der Fall sein, und wird es vor allem da sein, wo der Mensch vom Unglauben oder bloßen Wortglauben zu einem lebendigen, entscheidenden Glauben übergeht. Aber in einer gläubigen Umgebung kann der Mensch, besonders dann, wenn die religiöse Führung darauf achtet, daß seine Vorstellung von Gott sich harmonisch mit seinen sonstigen Erfahrungen reifend von Kindlichkeit zur Männlichkeit entwickelt und nicht als Ruine einer sonst entzweiteten kindlichen Welt in der Welt des Erwachsenen stehen bleibt, bis sie unterhöhlt zusammenbricht, den übernommenen Glauben mit seinen Lebenserfahrungen bereichern, aus allen Schwierigkeiten sein Gottesbild zu immer größerem Reichtum und immer ehrfurchttheischenderem Geheimnis berichtigen und erfüllen. Besonders in einer christlichen Umgebung, wo ihm von Anfang an die viel reichere Quelle göttlicher Selbstmitteilung in Offenbarung fließt, wird er viel eher die Welt im Lichte dieser Offenbarung zu betrachten und verstehen lernen, als aus ihr erst zur Erkenntnis Gottes aufsteigen. So kann es kommen, daß der

innigfrommen Seele Gottes Dasein aus der Welt so klar entgegenleuchtet, daß es wie ein unmittelbares Schauen an Klarheit alles andere überstrahlt und eines Beweises nicht zu bedürfen scheint.

Aber nicht nur das Hindernis der zu großen Abstraktheit und Allgemeinheit kann die Wirksamkeit der Gottesbeweise herabsetzen oder ganz verhindern; in einzelnen Fällen kommt auch ein neues, schweres Hindernis hinzu. Die Frage nach dem Schicksal, nach Sinn oder Sinnlosigkeit des Lebens stellt sich in irgend einer Form für jeden Menschen und ist durch die Notwendigkeit, mit der sie sich stellt, gerade ein Zeichen für die Bedingtheit und Unsicherheit unseres Daseins. Gott kennt keine Frage nach dem Sinn seines Daseins, weil er ihn in göttlicher Seinssicherheit klar in sich trägt. Und überall sucht der Mensch sein unsicheres Dasein an irgend etwas anzuklammern, durch das es ihm allein als lebenswert erscheint. Was dies ist, wenn es nicht Gott ist, ist dem Menschen selbst oft nur sehr dunkel bewußt und kann nur schwer zu gegenständlicher Klarheit gebracht werden. Es mag etwas in sich Schlechtes, Unerlaubtes sein; daß eine solche Heimkehr zu Dingen und Taten, die mit dem guten Verhältnis zu Gott unvereinbar sind, von Gott abwenden muß, ist klar. Man hat das Unerlaubte vorgezogen und damit einschlußweise Gott verworfen; Gott erscheint nicht mehr als das Heil, als der Inbegriff aller Werte, sondern als der, der einem gerade das Gut versagen möchte, auf das man einziger Wert legt. Gott ist zum Gegner, zum Unwert geworden. Mit tiefem Verständnis des Menschenherzens schildert die Versuchungsgeschichte in der Heiligen Schrift (1 Mos. Kap. 3) diese Psychologie der Abwendung von Gott. Aber es ist gar nicht nötig, daß der Mensch zwischen Gott und einem Unerlaubten wähle. Er kann auch etwas Erlaubtes, ja Pflichtgemäßes einen solchen Platz in seinem Leben einnehmen lassen, daß alles um dies eine kreist und von ihm Rang und Wert erhält. Gott selbst ist in einem solchen Leben nicht mehr die alles entscheidende hohe Macht, der der Mensch sich anbetend unterwirft, sondern nur noch ein Mittel, das vergötzte Geschöpf zu erhalten und seinen Besitz zu sichern. Solange er sich dazu bequemt, der gehorsame Diener des Menschen zu sein, empfängt er auch das ihm zustehende Maß an religiösen Ehrenbezeugungen und Gaben. Wenn er es aber wagt, sich dieser seiner Aufgabe zu entziehen, dann hat er auch alles Recht auf irgend eine Gegenleistung verscherzt; sein Dasein hat in der Welt eines solchen Menschen keinen Sinn mehr.

Es ist klar, daß in diesen Fällen, deren Grundstruktur wir vereinfachend etwas kraß zeichnen mußten, Gott nur dem Namen nach Gott war. Sein Platz war in Wirklichkeit längst von irgend einem unendlichen Gut, irgend einer irdischen Liebe besetzt. Ein Geschöpf war zum Götzen geworden.

Aber kein Mensch kann zwei Absolute haben. Der Platz ist nur einmal zu vergeben. Darum muß in solchen Fällen Gott weichen. Die Kontingenz des eigenen Daseins hat in dem angebeteten Geschöpf seine Stütze, das Leben in ihm seinen Sinn gefunden und bedarf weiter nichts. Für einen solchen Menschen sind die Gottesbeweise doppelt unwirksam. Er braucht ja diesen Gott nicht; er könnte nur stören. Was ein solcher Mensch an den Gottesbeweisen nicht mehr sehen kann, ist aber nicht ihre logische Folgerichtigkeit, also ihre Schlüssigkeit als Beweise. Was er nicht zugeben kann, ist vielmehr die Tatsache der Kontingenz des eigenen Daseins, die ja für ihn, für sein Empfinden durch den Besitz des vergötterten Geschöpfes aufgehoben ist. Mit den Gottesbeweisen mag das im allgemeinen seine Richtigkeit haben wie mit der höheren Mathematik; aber was geht das einen solchen Menschen an? Alles Beweisen stößt hier ins Leere. Aller Beweis muß von einer Tatsache ausgehen, die im Obersatz ausgedrückt steht. Diese Tatsache kann aber ein solcher Mensch nicht mehr sehen; für ihn verliert sich der logisch gewiß richtige Beweis im Unwirklichen; denn er hat seinen Ansatz im Tatsächlichen verloren. Alles Vordemonstrieren wollen hat in einem solchen Fall keinen Zweck. Durch den Gang des Lebens muß der Mensch erst inne werden, daß das, woran er Sinn und Ziel seines Daseins gefunden zu haben glaubte, ihm das nicht bieten kann, was es zu versprechen schien. Kommt eine solche Erfahrung plötzlich, dann gerät der Mensch in die Sturmfluten einer seelischen Krise. Er kann sich in verzweifeltem Trotz auf sich versteifen und in krampfhaftem Ringen das Nichts dem Sein vorziehen. Er kann sich auch demütig den Irrtum eingestehen und auf den Trümmern seiner Welt neu aufbauen, in der demütigen Unterwerfung unter die Wirklichkeit, die sich im Zusammenbruch seiner bisherigen Welt offenbarte, Lösung, Friede und neue tiefere Freude findend.

So setzt das Einschen der Gottesbeweise tatsächlich eine gewisse moralische Haltung voraus. Aber nicht die Schlüssigkeit des Beweises soll dadurch zustandegebracht werden, was unmöglich und unlogisch wäre, sondern die Einsicht in die Tatsache, die dem Beweis zum Ansatz und Ausgangspunkt dienen muß, fordert eine gewisse seelische Haltung. Diese Haltung ist dem Menschen natürlich und nicht erst herzustellen. Aber sie verschwindet bei dem, der für Gott keinen Platz mehr hat, für den Gott nur Störung, Unwert bedeuten würde, weil er das, was Gott zusteht, dem Geschöpfe geweiht hat. Der Mensch darf keine Bedingungen stellen; er darf Gott nicht nur dann annehmen wollen, wenn er so ist, wie er ihn gerne haben möchte. Er muß die Wirklichkeit Gottes als göttlich erkennen, als eine solche, die ist, was sie ist, unabhängig und unbekümmert um alles, was nicht

Gott selber ist; denn sonst wäre er eben nicht Gott. Dem demütigen Herzen werden so die Erfahrungen des Lebens Gott immer mehr offenbaren und zugleich geheimnisvoller werden lassen. Denn gerade je weniger wir Gott nach unsren Wünschen und Sehnsüchten uns zurecht machen, um so mehr werden wir ihn zu erkennen bekommen, wie er ist, so viel größer, so viel gewaltiger, als das kleine Menschenherz träumen kann, und doch auch so viel näher, so viel gütiger, so viel väterlicher. So weit wie der Himmel über der Erde, und doch nahe dem Herzen, das ihn bekannt.

Es wird hier auch verständlich, daß die Überzeugung vom Dasein Gottes niemals zu einem fertigen, sachlichen Besitz werden kann. Für jeden Menschen besteht die Versuchung, bald in größeren, bald in kleineren Dingen, bald in größerer, bald in feinerer Weise, bald mehr, bald weniger bewußt und entschlossen, Gott zum bloßen Werkzeug der Wunschverwirklichung herabzuwürdigen. Vom anbetend-demütigen Beten, das in vollkommener Unterwerfung die Gabe nicht vom eigenen Bemühen, sondern einzig von der freien Güte Gottes erwartet und auch die abschlägige Antwort nicht als Unrecht empfindet, führen viele Stufen und Übergänge zu der gerade entgegengesetzten Haltung des trotzigen Bestehens auf Erfüllung der eigenen Forderung. Religion und Magie sind nicht so sehr verschiedene Klassen äußerlicher Zeremonien, sondern zwei entgegengesetzte innere Haltungen, die sich in Formen äußern können, die zum Verwechseln ähnlich sind. Immer wieder muß der Mensch die Aufrichtigkeit seines Glaubens und die Reinheit seiner Hingabe prüfen und erneuern. Mit Recht nennt das christliche Bewußtsein jedes Leid und jeden Verlust eine Prüfung. Und diese Prüfung ist bis zum Lebensende nicht abgeschlossen. Von der Reinheit solcher Haltung hängt es ab, ob und wie sehr Gott uns als das hohe persönliche Wesen gegenwärtig ist oder als unpersönliche Sache immer mehr und immer tiefer versinkt und eins wird mit der Welt.

Was ist also nun der Sinn und Nutzen der philosophischen Gottesbeweise? Offenbar nicht der, oder wenigstens nicht zuvörderst der, den Ungläubigen gleichsam mit logischem Zwang zu bekehren. Wie im allgemeinen die Philosophie die methodisch-kritische Reflexion auf die Vielheit unserer Erfahrungen ist, um sie von allem bloß Irrtümlichen und bloß Menschlich-Subjektivem zu befreien und so aus ihr das Ansichsein der Wirklichkeit herauszulösen, so sind die Gottesbeweise die philosophische Reflexion auf die vielgestaltigen Kontingenzerfahrungen der Menschen aller Zeiten und Orte, um aus ihnen das zurückzubehalten, was allgemein und allgemeingültig ist und was in jeder echten religiösen Überzeugung in immer neuer konkreter Gestalt verwirklicht immer mitenthalten ist.

Die philosophische Überlegung zeigt nun ausdrücklich, daß solche Überzeugung keine bloße Einbildung, nicht die Ausgeburt unserer Wunsch- oder Angsträume, nicht die Übertragung bloß subjektiver Denkformen und Denkgewohnheiten auf die Wirklichkeit ist, sondern auf dem Felsgrund des Wirklichseins als solchen gründet. Eine Philosophie, die sich die Frage nach dem Grunde der Wirklichkeit nicht stellte, wäre keine Philosophie mehr.

Dies ist in kurzen Worten die wesentliche Leistung der Gottesbeweise, mögen sie in loserer Form ausgeführt oder in streng syllogistischer Form knapp auf die Wesenszüge des Beweisganges zusammengefaßt werden. Von Zwang kann dabei keine Rede sein, weil der Begriff Zwang hier überhaupt kein Anwendungsgebiet hat. Niemand empfindet die Einsicht auch unangenehmer Wahrheiten als ungebührlichen Zwang. Ein Beweis ist an sich einsichtig, schlüssig und damit „zwingend“, oder er ist kein Beweis. Aber die Gottesbeweise können, wenn auch nicht so notwendig, noch einen andern Dienst leisten. Persönliche Erfahrungen lassen sich nicht übertragen. Wohl aber kann man von ihnen umschreibend zu solchen sprechen, die ähnliche Erfahrungen besitzen oder wenigstens nachzuvollziehen imstande sind. Mein Sehen kann ich keinem wie eine Sache überreichen; aber wer selber Augen hat, versteht vieles von dem, was ich ihm von meinen Seherfahrungen mitteile, weil meine Worte seine eigenen Erfahrungen wachrufen. Erfahrungen, Einsichten können stumm und ungeformt in einer Seele schlummern, als wären sie nicht da, bis ein richtiges Wort zur rechten Zeit sie zum Leben erweckt. Dann blühen sie auf, wachsen und tragen Frucht. Auch die religiöse Erfahrung kann verschüttet liegen oder stumm ihr Wort noch nicht gefunden haben, oder sie kann sich der Gründe nie bewußt geworden sein, auf denen sie eigentlich ruht. Dann kann der Gottesbeweis Weckruf bedeuten und den Hörer instandsetzen, freudig von dem ganz Besitz zu nehmen, was immer schon sein war, oder zur Auswirkung kommen zu lassen, was noch kraftlos, vielleicht unter allzu viel oberflächlichem Getue erdrückt, in der Seele lag. Dies wird um so eher gelingen, je mehr die Form, in die sich solche Beweisführung kleidet, der Welt des Hörers entstammt, je wahrscheinlicher sie möglichen Erfahrungen seines Lebens nahe kommt, je mehr sie eine von den Gestalten zum Sprechen bringt, die seine Welt bevölkern. Dabei verbürgt die wissenschaftliche Form doch auch den ehrfürchtigen Abstand und die indirekte Mitteilung, die immer da am Platze ist, wo man an die letzten Geheimnisse eines Daseins röhrt. Der Sprechende drängt sich dann in diese scheu verhüllten Kammern des Herzens nicht plump ein; die Türen bleiben offen und verraten doch nichts, was ungesagt bleiben muß.

In dieser Einkleidung hat sich vielleicht in der Neuzeit ein großer Wandel vollzogen. Lesen wir die mittelalterlichen Formulierungen, so stoßen wir meist auf kosmisches, materielles Geschehen als Ausgangspunkt. Man hat ihnen das zum Vorwurf gemacht. Aber dabei hat man nicht bedacht, daß der antik-mittelalterliche Naturbegriff ein anderer war als unser naturwissenschaftlicher. Jener Mensch lebte vertraut in der Natur, sie gehörte zu ihm, und er verstand sie mit menschlichen Kategorien. So fand er in diesen Vorgängen verobjektivierend, was sein Inneres bewegte; sie spiegelten sein eigenes Sein gleichsam wieder; in ihnen fühlte er sich betroffen. Die heutige Naturwissenschaft und Technik hat mit diesem gewiß oft zu menschlichen Verstehen aufgeräumt. Sie hat uns gelehrt, daß wir im Stofflichen nur feststellen und wirkursächlich erklären können.

Im mechanischen Geschehen der Sternbewegungen finden wir nicht mehr so leicht die Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Lebens. Konstruieren, Machen liegt dem heutigen Großstadtmenschen näher als Wachsen, Werden. Darum bekümmert ihn der Hinweis auf die Bewegung weiter nicht. Er hat auch gelernt, daß Zielstrebigkeit in der Natur nicht immer da ist, wo wir sie zu sehen meinen, weil wir sie leicht in die Natur hineinschicken. Die stoffliche Welt erscheint nicht mehr als eine übersichtlich geordnete und sinnvoll abgeschlossene Stufenordnung, aus der die Vernünftigkeit des Weltgrundes hell entgegenleuchtet. Zu dieser neuen, unvertrauten Einstellung der Natur gegenüber kommt noch ein anderer Grund. Die

Fortschritte der Kultur haben an vielen, mehr oberflächlichen Stellen mehr oder weniger Sicherheit gegen unvorhergesehene Bedrohung gebracht. Der heutige Mensch fühlt sich vom Naturgeschehen insoweit weniger abhängig, als er gelernt hat, es zu lenken und zu beherrschen. Darum wird sich der heutige Gottesbeweis unmittelbarer dem Menschen und seinem Dasein hinwenden müssen. Dieses Dasein empfindet seine unaufhebbare Bedrotheit ja zu jeder Zeit, und heute vielleicht wieder stärker als je. Aber man muß die Stellen zu finden wissen, wo sie heute sich meldet: man muß von jenen Bezirken sprechen, aus denen sich wie aus dem bloß Stofflichen der Puls menschlichen Lebens noch nicht zurückgezogen hat, ja überhaupt nicht zurückziehen kann. Die vielen neuzeitlichen Versuche, die Gottesbeweise durch etwas Wirksameres zu ersetzen, lassen sich von hier aus verstehen und in dem, was an ihnen haltbar ist, hier einordnen. Sie werden vor allem viel unmittelbarer von dem Selbstzeugnis des Menschendaseins, besonders auch wie es uns die Religionsgeschichte immer mehr zugänglich macht, als von den Naturvorgängen allein auszugehen haben und so der religiösen Erfahrung in unmittelbarerer Weise das Wort geben. Religiöse Erfahrung und Gottesbeweise werden dann nicht nebeneinanderstehen oder sich gar ausschließen, sondern diese werden auf jenen aufbauen und uns dafür deren echten Gehalt von jeder bloßen Zutat des Irrtums und des Scheines gereinigt in seiner ausnahmslosen Zuverlässigkeit aufleuchten lassen.

EIN UNVERSTANDES UND MISSDEUTETES ZEICHEN IM RITUS DER TAUFWASSERWEIHE

Von Joseph Braun S. J.

In dem in seinen Hauptbestandteilen schon im sogenannten gelasianischen und im sogenannten gregorianischen Sakramentar vorliegenden Ritus der Taufwasserweihe am Karsamstag findet sich gegen Schluß der feierlichen Präfation, durch die die Weihe vollzogen wird, eine eigenartige Zeremonie. Es ist die Zeremonie des dreimaligen Anblasens des Taufwassers in Form eines kleinen Gabelkreuzes (Y). Voraus geht eine dreimalige Einsenkung der brennenden Taufkerze in das Taufwasser, bei der der Priester ebenso oft, aber jedesmal in höherer Tonlage, singt: „Descendat in hanc plenitudinem fontis virtus Spiritus Sancti.“ Es folgen im Präfationston die Worte: „Totamque huius aquae substantiam regenerandi foecundet effectu“ („Und befruchte den ganzen Bestand dieses Wassers mit der Fähigkeit, die Wiedergeburt zu bewirken“), die Herausnahme der Kerze, der Schluß der Weihepräfation und das Eingießen der heiligen

Ole, Katedumenenöl und Chrisam, in das Wasser. Gegenstand der nachfolgenden Ausführungen, die sich ausschließlich auf den besten Quellen, den Sakramentaren, Pontifikalien und Ritualen, aufbauen, ist nur die Zeremonie des dreimaligen Anblasens des Taufwassers.

Alter der Zeremonie

Eingefügt wurde die Zeremonie in den römischen Ordo der Taufwasserweihe, wie er sich in völlig gleicher Form im Gelasianum und Gregorianum findet, im Frankenreich.

Sie begegnet uns hier schon in dem um 775 geschriebenen Sakramentar von Gellone (Guilhem-le-Désert), einem der gelasianischen Sakramentare, das Bestandteile des gregorianischen Sakramentars in sich aufgenommen und die dem Gelasianum ursprünglich eigene Aufteilung in drei Bücher aufgegeben hat. Es ist das früheste Beispiel eines römischen Sakramentars, in dem