

## Die natürliche Gotteserkenntnis und die Entscheidung des Vatikanischen Konzils.

Von Paul Simon.

Das Vatikanische Konzil hat in der „Constitutio dogmatica de fide catholica“ über die natürliche Gotteserkenntnis im Kap. 2 „De revelatione“ folgendes definiert: „Eadem sancta mater ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine et rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea, quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur“<sup>1)</sup>. Die weiteren Ausführungen betreffen die Offenbarung der das Kapitel als Ganzes gewidmet ist, wie der Titel zeigt. Von der natürlichen Gotteserkenntnis wird also nur im Gegensatz zur übernatürlichen gesprochen. Deutlich wird das durch den Text, in dem es weiter heißt: „attamen placuisse eius sapientiae et bonitati, alia eaque supernaturalia via se ipsum . . . revelare . . .“<sup>2)</sup> Die natürliche Gotteserkenntnis wird also im Hinblick und im Gegensatz zur übernatürlichen Gotteserkenntnis definiert. Bei der Bedeutung, die dieser Text hat, muß jeder Begriff und jedes Wort in dem Sinn genommen werden, in dem die Kirche es verstanden wissen will. Nun richtet sich eine Definition fast immer gegen einen Irrtum, und man kann aus der genauen Kenntnis des Irrtums einer Zeit auf die Intention der Konzilsväter bei der Definition einer Glaubenswahrheit schließen. Aber die Definition ist nicht negativ gehalten, verwirft also nicht nur einen Irrtum, sondern definiert positiv die katholische Glaubenswahrheit. Man kann darum nicht immer aus der Negation eines Irrtums schon alles herauslesen, was die positive Definition des Konzils meint. Eine positiv gehaltene Definition geht weiter als die einfache Negierung eines Satzes. So wichtig das Wissen um den oder die Irrtümer ist, welche die Konzilsväter im Auge hatten, so genügt es nicht, um den Sinn der Definition bis zum letzten zu erhellen. Die Definition des Vatikanums steht auch nicht allein; sie muß vielmehr

<sup>1)</sup> Denzinger 1785.

<sup>2)</sup> Ebd.

im Zusammenhang mit anderen Kundgebungen des kirchlichen Lehramtes betrachtet werden.

Die Auseinandersetzungen der Kirche mit den geistigen Mächten des 19. Jahrhunderts wollten außer dem übernatürlichen Charakter der göttlichen Selbstmitteilung vor allem die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis verteidigen, ohne welche der Glaube als etwas Unbegründetes und Heterodoxes in das menschliche Geistesleben einbrechen müßte. Diese Möglichkeit, die im ganzen Mittelalter und bis ins 18. Jahrhundert hinein für selbstverständlich galt, war durch Kants Kritik an den theoretischen Gottesbeweisen ernstlich in Frage gestellt. Kant hatte den kosmologischen und den teleologischen Beweis auf den ontologischen zurückgeführt, dessen Schwäche bereits Thomas von Aquin aufgedeckt hat. Auf keinen Fall ergebe sich die Unendlichkeit des ens a se auf dem Wege der traditionellen logischen Beweise. Dieses Ergebnis steht und fällt mit der Voraussetzung, daß es dem schlußfolgernden Denken unmöglich ist, zu Wahrheiten vorzudringen, die jenseits des Erfahrungsbereiches liegen. Für Kant ergibt sich die Existenz eines unendlichen Gottes, eines fehlerfreien Ideals und eines regulativen Prinzips der Vernunft auf dem Wege des Postulates der praktischen Vernunft. Es muß einen Gott geben, weil wir sonst nicht ohne Verzweiflung leben und handeln könnten.

Spricht man vom Boden der Kantischen Philosophie aus den traditionellen Gottesbeweisen die Schlüssigkeit ab, so müßte immer hinzugefügt werden, daß an ein bestimmtes logisches Ideal des Beweises gedacht wird. Ja, der Kantianer könnte sogar behaupten, daß das Postulat auch ein Schluß sei auf die Wirklichkeit Gottes und zwar aus den Erfordernissen des Lebens heraus. Wird das Leben als ein Ganzes genommen und ergibt sich bei der Betrachtung dieses Lebens, daß es unverständlich bleibt, wenn nicht die Wirklichkeit Gottes dahintersteht, so ist das eine Deduktion, die für viele Menschen immer eindrucksvoll ist und sehr vielen als Beweisargument genügt. Würde man die logische Struktur des Kantischen Postulates und des Kantischen Beweises der logischen Struktur des aristotelisch-scholastischen Beweises gegenüberstellen, so würde keineswegs Beweis und Beweis zusammenfallen, sondern das Postulat noch nahe an den Beweis heranreichen.

Die durch Kant geschaffene Situation hat das 19. Jahrhundert beherrscht und zwar, wie das immer bei mächtigen Gedanken-umwälzungen der Fall ist, oft nur in negativer Weise. Die negative Seite der Kantischen Abrechnung mit den Gottesbeweisen stand im Vordergrund der Betrachtung. Es war nunmehr ausgemachte Sache,

daß man die Existenz Gottes nicht beweisen könne. Kant galt als der große Zerstörer der Metaphysik und somit auch als Zerstörer der natürlichen Theologie. Dabei übersah man oft, daß doch die Feststellung der sittlichen Notwendigkeit des Daseins Gottes etwas überaus Bedeutsames war. Übrigens waren auch die katholischen Philosophen sehr stark beeindruckt durch die allgemeine Ablehnung der Gottesbeweise; nicht zum Schaden des gedanklichen Fortschrittes wurden darum die Gottesbeweise immer von neuem diskutiert. Daher auch im 19. Jahrhundert die häufigen lehramtlichen Äußerungen der Kirche zu diesem Problem, von denen schon oben die Rede war. Die Irrtümer, gegen die sich die Kirche wandte, waren die zwei Extreme, nämlich entweder daß man Gott mit der Vernunft nicht erkennen könne, oder daß die Gotteserkenntnis am Anfang aller Erkenntnis stehe.

Der Straßburger Professor Bautain hatte, beeinflusst von der Kantischen Philosophie und seinem eigenen religiösen Konversionserlebnis, den Weg der theoretischen Gottesbeweise für abgetan erklärt. Denn, sagte er, „um logisch das Dasein eines Gottes und seiner unendlichen Vollkommenheiten zu beweisen, müßte man ein Prinzip haben, welches größer wäre als das Unendliche, einen Obersatz, der . . . die Idee des Unendlichen als Untersatz und Folge in sich schliesse“. Ein solcher Obersatz sei jedoch niemals zu finden; der Abgrund zwischen Endlichem und Unendlichem bleibe unüberbrückbar, und darum „verkünden zwar Himmel und Erde die Herrlichkeit des Ewigen, aber ihre Sprache hat nur Sinn für denjenigen, der an den Ewigen glaubt“<sup>3)</sup>.

Gerade diese Auffassung wollte Pius IX. treffen, als er von Bautain das Bekenntnis verlangte, die schlußfolgernde Vernunft-erkenntnis könne das Dasein Gottes und seine unendlichen Vollkommenheiten beweisen<sup>4)</sup>.

Ähnlich lautet das gegen Bonnetty<sup>5)</sup> gerichtete Dekret, in dem es unter 2. heißt: „Ratiocinatio Dei existentiam, animae spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest“. Auch hier wiederum derselbe Gedankengang, nämlich, daß das rationale Denken einen Gottesbeweis führen könne. Ausführlicher sind die gegen den Münchener Professor Frohschammer gerichteten Darlegungen. In einem an den Erzbischof von München gerichteten Schreiben<sup>6)</sup> werden die Rechte der Vernunft hervorgehoben und

<sup>3)</sup> H. Lennerz, *Natürliche Gotteserkenntnis* (Freiburg i. B. 1926) 6 f.

<sup>4)</sup> Denzinger, 1622. — <sup>5)</sup> Denzinger, 1650.

<sup>6)</sup> „*Gravissimas inter*“ ad archiepisp. Monaco-Frisingensem 11. Dec. 1862-Denzinger 1666 ff.

der Philosophie die hohe Aufgabe zuerkannt, mit den natürlichen Kräften der Vernunft die Wahrheit zu erforschen. Obwohl die menschliche Vernunft durch die Schuld des ersten Menschen gelitten habe, so sei sie doch nicht völlig verderbt; es sei ihr sogar möglich, viele Wahrheiten, die an sich auch die Offenbarung zu glauben vorstelle, wie Gottes Existenz, Natur und Attribute zu erkennen. Dann heißt es im einzelnen, die Philosophie habe die Möglichkeit, „per argumenta ex suis principiis petita demonstrare, vindicare, defendere atque hoc modo viam munire ad haec dogmata fide rectius tenenda, et ad illa etiam reconditiora dogmata, quae sola fide percipi primum possunt, ut illa aliquo modo a ratione intelligantur“<sup>7)</sup>. In dieser Erklärung ist der Hinweis auf die der Philosophie eigenen Prinzipien, aus denen heraus sie die Existenz Gottes beweisen soll, besonders wichtig. Sie befestige und schütze damit einen Weg, der zum Glauben selbst führe. Negativ kann das nur heißen, daß, wenn dieser Weg verschüttet ist, wenn also keine Möglichkeit besteht, natürlicher Weise überhaupt Gott zu erkennen, dann auch die übernatürliche Gotteserkenntnis gefährdet wird.

Indes, der alte Rationalismus aus der Wurzel Descartes' lebte noch, und die Klarheit und Durchsichtigkeit der Idee und des Gedankens hat noch ihre Anziehungskraft behalten. So konnte gegenüber der Überbetonung der Autorität die Überbetonung der Ratio bestehen bleiben. Ist nicht Gott das höchste und absolute Sein? Ist nicht andererseits das Sein die umfassendste Idee, der alles ein- und untergeordnet werden muß? Gott ist, objektiv genommen, das Sein schlechthin, und so ergibt sich vielleicht, daß Gott unmittelbar von der Vernunft durch die Idee des Seins erfaßt wird und gleichzeitig die erste objektive Norm all unserer Erkenntnis ist. In Seinem Lichte sehen wir alles. Dann ist ein Gottesbeweis überflüssig. In der Idee haben wir unmittelbar die Gewißheit der Existenz Gottes. Er ist das allumfassende Sein, in dem alles andere Sein sein Prinzip und seinen Ursprung und seinen Erkenntnisgrund hat<sup>8)</sup>. Obwohl bei den Traditionalisten die Kraft der Vernunft unterschätzt und bei den Ontologen ihre Fassungskraft überschätzt wurde, treffen doch beide in der Ablehnung der Gottesbeweise überein.

Gehört die Existenz Gottes zu den unmittelbar gewissen Tatsachen, dann liegt die Gefahr, daß Gottes Transzendenz aus dem Auge verloren wird, nahe. Ist dagegen nur die Autorität die Quelle der Erkenntnis Gottes, so droht die Gefahr, daß die natürliche Ausstattung und Würde des Menschen verkannt wird.

<sup>7)</sup> Denzinger 1670.

<sup>8)</sup> Vgl. die Verurteilung des Ontologismus durch Pius IX. Denzinger 1659—1662.

Beiden Extremen fand sich das Vatikanische Konzil gegenüber. Aber das Konzil stand den philosophischen Schulen nicht als eine andere philosophische Schule gegenüber. Die Entscheidung, die das Konzil gab, kann unmöglich als ein philosophischer Lehrsatz betrachtet werden; sie ist vielmehr eine Glaubensentscheidung. Freilich kann man den Sinn der Entscheidung erschließen durch die genaue Betrachtung dessen, was verurteilt werden sollte. Aber der Sinn einer Konzilsentscheidung liegt im Glaubensbereich und berührt den philosophischen Bereich nur insoweit, als philosophische Sätze, die den Glauben verfälschen oder gefährden, abgewehrt werden sollen. Sicher haben eine Reihe von neuscholastischen Philosophen den Ontologismus und Traditionalismus bekämpft. Wenn aber ein Konzil oder eine päpstliche Lehrentscheidung den Traditionalismus oder Ontologismus verurteilt, darin also mit den philosophischen Bekämpfern dieser Richtung einig geht, so folgt daraus keineswegs, daß das Konzil sich die philosophische Begründung der Gegner des Traditionalismus und Ontologismus zu eigen macht.

Wenn die Kirche den Traditionalismus verurteilt, so verurteilt sie damit die Gefahr, die dem Glauben aus ihm erwächst. Diese Gefahr kann nur darin bestehen, daß die Möglichkeit, zum Glauben an Gott zu gelangen, von dem Traditionalismus ungerechterweise eingeschränkt wird. Die Kirche hält daran fest, daß es auch dem individuellen Menschen, auch dem außerhalb jeder gläubigen Gemeinschaft stehenden Menschen, möglich ist, zu Gott zu kommen. Daß sie dabei den faktischen Einfluß der Gesellschaft und der Tradition nicht leugnet, ist selbstverständlich.

Verwirft die Kirche den Ontologismus, so verwahrt sie sich dagegen, daß der Vernunft zuviel zugetraut wird. Auch da ist ihr die Einzelbegründung der ontologistischen Beweisführung gleichgültig. Sie hält sich an den Sinn philosophischer Sätze, wie er vernünftigerweise aus den vorliegenden Formulierungen herausleuchtet.

Wenn das alles in Betracht gezogen wird, so läßt sich zunächst das Vatikanum seinem Wortlaut nach erklären. Es heißt nun in der *constitutio de fide catholica*, die Kirche „halte daran fest und lehre“. Offenbar ist hier jedes Wort wichtig. Aus dem Wort „tenet“ = „sie hält daran fest“ geht hervor, daß die Kirche eigens betont, immer so gelehrt zu haben, d. h.: im Glaubensbewußtsein der Kirche und in ihrer Verkündigung ist der Satz enthalten, daß man natürlicherweise Gott erkennen könne. Der Begriff „Gott“ kann, da die Kirche sich an die Gläubigen wendet, nur in dem Sinn gebraucht werden, den die Kirche seit ihrem Bestehen mit diesem Begriff verbindet.

Es ist also der transzendente Gott gemeint, der niemals identisch sein kann mit der Natur. Der Begriff Deus wird erläutert durch die beiden Begriffe principium et finis. Es fragt sich vor allem, in welchem Sinn diese beiden Begriffe genommen sind. Der Begriff principium ist in der griechischen und mittelalterlichen Philosophie hochbedeutsam. Aristoteles gibt im 5. Buch seiner Metaphysik eine Vorstellung davon, wie umfangreich dieser Begriff gemeint war. „Allen Prinzipien ist es gemeinsam“, so sagt er, „das erste zu sein, woraus etwas ist oder wird, oder erkannt wird. Und von diesen Prinzipien sind die einen den Dingen, deren Prinzip sie sind, immanent, die anderen außer ihnen. Darum ist das Prinzip die Natur, das Element, das Denken, der freie Wille, die Substanz und das Weswegen; denn für vieles ist das Gute und das Schöne Prinzip sowohl des Erkennens als auch der Bewegung (1013 a 17 ff.)“. Es mag vielleicht auffallen, daß im Vatikanum nicht der Terminus causa gebraucht wurde. Der Begriff der causa als der engere ist nach Aristoteles unter die Prinzipien zu rechnen, ebenso wie der Begriff der ratio, des Grundes. Der Begriff Prinzip ist jedenfalls vieldeutig. Die Frage ist nun, ob die Kirche irgendeinen philosophischen Sinn mit diesem Begriff verbinden will. Jedenfalls will sie sagen, daß Gott als das Prinzip aller Dinge erkannt werde, d. h. als das, was allem anderen, also allen Dingen des Erfahrungsbereiches, vorangeht, aber auch als das, von dem alles seinen Ausgang nimmt. Ausgeschlossen ist natürlich der Emanatismus, wie ihn der Neuplatonismus lehrte, ausgeschlossen deshalb, weil das Vatikanum ja ausdrücklich von dem jenseitigen Gott redet. Dazu wird erklärt, daß dieser Gott auch als „finis omnium rerum“ erkannt werde. Finis als Ziel, Zweck und Ende ist ebenfalls ein philosophisch geprägter Begriff. Freilich steht er dem alltäglichen Sprachgebrauch näher als der Begriff Principium. Denn von Zwecken und Zielen spricht der Mensch im Alltag fast mehr als die Wissenschaft. Die deutschen Begriffe „Ziel“ und „Zweck“ sind nicht miteinander identisch. Man wird auf deutsch sagen können, Gott sei das „Ziel“ aller Dinge, aber man wird Bedenken tragen, auch ohne weiteres zu erklären, Gott sei der Zweck aller Dinge. Sowohl Ziel wie Zweck gehören in den Bereich der Bewegung und des Strebens hinein. Alle Bewegung geht auf ein Ziel zu. Ein Zweck dagegen ist ein erkanntes Ziel. Kant sagt nicht mit Unrecht, daß der Wille das „Vermögen der Zwecke“ sei. Wir erfahren in unserem täglichen menschlichen Handeln die Ausrichtung des Handelns nach Zielen und Zwecken. Das ist sogar das den Menschen am meisten Kennzeichnende, daß er in der Lage ist, einen

Zweck erkennend ins Auge zu fassen und sein Tun danach auszurichten. Der Zweck fällt deshalb nach Aristoteles und der Scholastik auch unter den Begriff der *causa*. Er ist in gewissem Sinn das erste in der Struktur des menschlichen Handelns. „*Finis etsi sit postremus in executione, est tamen primus in intentione agentis, et sic habet rationem causae.*“ Ob die Bewegung in der Natur durch Zwecke geregelt wird, mag bestritten werden, aber selbst wenn die Naturwissenschaft den Zweck als ungeeignet zur wissenschaftlichen Deutung erklären würde, so wird der Mensch Zielstrebigkeit und Zweckmäßigkeit einer ganzen Reihe von Vorgängen als unmittelbar einsichtig annehmen. Daß es überhaupt Zweckmäßigkeit gibt, wird der Mensch immer aus seinen eigenen Handlungen erschließen. Nun steht aber im Vatikanum, daß Gott als das Prinzip und Ziel und Ende aller Dinge erkannt werden könne. Mit dem Ausdruck *omnium rerum* kann nur die Gesamtheit alles Geschöpflichen gemeint sein. In der Formulierung liegt keinerlei Hinweis auf irgendeine Beschränkung. Sowohl der Bereich des Lebens wie der Welt des Unlebendigen gehört zur Gesamtheit der Dinge, sowohl das Vernunftbegabte wie das Vernunftlose, sowohl das Geistige wie das Materielle. Aber es ist dem Menschen ja gar nicht gegeben, die Gesamtheit aller Dinge zu erkennen; der Umfang seiner Erkenntnis ist im Grunde genommen gering. Daher erhebt sich vom philosophischen Standpunkt aus die schwierige Frage, ob es dem Menschen natürlicherweise mit den Mitteln der Vernunft möglich ist, von der Gesamtheit der Dinge eine so weitgehende Aussage zu machen, nämlich, daß ihr Ausgangspunkt und ihr Endziel Gott sei. Woher weiß der Mensch, daß alle Dinge ein Prinzip haben und woher weiß er, daß alles zu seinem Ausgangspunkt zurückkehren wird? Wenn er in seinem eigenen Leben, in seiner Umwelt und in der Geschichte sinnvolle Vorgänge sieht, kann er daraus schließen, daß alles, was es auch sei, einen letzten Sinn und ein Ziel haben muß? Wenn gerade das Leben und die Lebensvorgänge den Gedanken der Zweckmäßigkeit und Zielstrebigkeit nahelegen, muß nicht der Mensch schon bei der Betrachtung der unendlichen Mannigfaltigkeit der Formen des Lebendigen daran verzweifeln, einen Sinn in dieser Mannigfaltigkeit zu erblicken? Daß die Lebewesen einander vernichten und auffressen, ist kaum eine vernünftige Grundlage für den Schluß, daß alles Lebendige einen Sinn habe. Oder denkt man an die Welt der Materie, und sieht im menschlichen Werk ihre Aufnahme in ein Reich bewußter Zwecke, so ist es doch außerordentlich schwer, daraus einen Schluß auf die Zweckmäßigkeit der gesamten Gestirnwelt zu ziehen.

Ihre Ordnung ist noch nicht Zielstrebigkeit und Zweckmäßigkeit. Hier bleibt eigentlich nur die eine Auskunft, daß der Mensch in der Betrachtung der Wirklichkeit doch tiefer schaut als man zunächst annehmen möchte, das heißt, daß er eine gewisse metaphysische wesenhafte Gesetzlichkeit erkennt. Der Mensch muß also bei der Betrachtung der ihm zugänglichen Wirklichkeit unabänderlich geltende Gesetze erkennen und auch die Gewißheit ihrer völligen Unabänderlichkeit und Gültigkeit haben. Nun ist die Möglichkeit solcher Erkenntnisse und ihre Gewißheit in der modernen Zeit sehr angefochten oder gänzlich geleugnet worden. Besteht die Möglichkeit dieser Einsichten, so ist allerdings ein Schluß auf das Ganze des Weltalls möglich, d. h. das, was im metaphysischen Sinn hier im Erfahrungsbereich gilt, muß dann von allen Wirklichkeiten überhaupt gelten. Wohlgemerkt, es handelt sich um metaphysische und nicht um physikalische Gesetze. Wenn man nun auch der Überzeugung sein kann, daß es ein Kausalprinzip oder Kausalgesetz gibt, dessen Gültigkeit innerhalb der Welt der Erfahrung gar nicht zu leugnen sei, so ist es doch für den modernen Menschen schwer, einzusehen, daß alle Dinge und die Gesamtheit aller Dinge ausgerichtet sind auf ein letztes Ziel und Ende, d. h. daß alles einen Sinn hat und daß dieser Sinn im letzten ausgedrückt wird durch die Wirklichkeit Gottes. Der Mensch müßte also nicht nur ein einsichtiges Gesetz der Kausalität, sondern auch ein ebenso einsichtiges der Finalität erkennen<sup>9)</sup>.

Es fragt sich aber, ob solche Überlegungen nicht in die Irre gehen. Die Kirche wendet sich an alle Gläubigen und nicht speziell an Theologen und Philosophen. Der Sinn des Dogmas von der natürlichen Gotteserkenntnis kann auch nicht sein, daß allen Gläubigen bekannt gegeben wird, der Wissenschaft sei es möglich, einen exakten Gottesbeweis zu führen. Das Konzil will ja die Möglichkeit, zu Gott zu gelangen, für alle Menschen sicherstellen. Das natürliche Licht der Vernunft besitzen alle Menschen. Natürlich gehört auch wissenschaftliches Denken zum natürlichen Menschen. Im Gesamtorganismus eines Volkes oder einer Menschengemeinschaft nimmt die Wissenschaft einen festen und wichtigen Platz ein. Es könnte daher die Kirche als Glaubenssatz aussprechen wollen, es müsse eine echt wissenschaftliche Möglichkeit geben, zur Erkenntnis der Existenz

---

<sup>9)</sup> Vgl. J. Mausbach, *Dasein und Wesen Gottes*, München 1929, II, 55. „Nicht so allgemein betont ist auch bei christlichen Philosophen die Tatsache, daß dem allbeherrschenden Gesetz der Kausalität ein gleiches Grundgesetz der Finalität zur Seite steht, daß Wirkgrund und Zweckgrund im weitesten Sinn gefaßt unzertrennlich verbunden sind.“



Gottes zu gelangen. Für diese Deutung würde sprechen, daß im Vatikanum die Worte „certo cognosci posse“ den zweiten Brennpunkt des ganzen Satzes darstellen. Das posse ist natürlich auch genau zu nehmen, bedeutet also eine Möglichkeit. Ob viele Menschen auf dem natürlichen Wege zur Erkenntnis Gottes gelangen, ist nicht gesagt. Es ist nur ganz allgemein von dieser Möglichkeit die Rede. Andererseits wird aber betont, daß die Möglichkeit sich auf eine echte Erkenntnis bezieht, wenn auch nicht ohne weiteres feststeht, daß eine wissenschaftliche Erkenntnis gemeint sei. Es gibt für den natürlichen Menschen so vielerlei lebenswichtige Erkenntnisse, die mit Wissenschaft nichts zu tun haben und doch echte Erkenntnisse sind. Insofern könnte man sich dabei beruhigen, daß das Vatikanum keinerlei bestimmte Beweise im Auge gehabt hat, wenn es von einer sicheren Gotteserkenntnis spricht.

Der springende Punkt liegt also bei den Begriffen principium et finis. Nun könnte man etwa so argumentieren: Es ist jedem Menschen möglich, zu der Erkenntnis zu kommen, daß es einen Gott gibt. Vielleicht schließt er in der dem schlichten Menschen naheliegenden Weise, daß es nichts in dieser Welt gebe, dem er göttliche Eigenschaften beilegen könne. Er mag voller Ehrfurcht vor den Geheimnissen der Natur stehen und wird doch nirgendwo des Göttlichen habhaft. Er will dabei nicht nur mit Schauern zu dem völlig Ungewissen und Dunklen aufblicken, sondern er sucht nach dem, der ihm Hilfe in der Not, Trost in der Betrübnis und Sinngeber in dem Wirrwarr des Lebens ist. So oft wir auch sagen, der Umgang mit der Natur, das Sichversenken in ihre Größe bringe dem Menschen Erhebung und Trost, so kann doch niemand leugnen, daß dieser Trost kein menschliches Herz wirklich ausfüllt<sup>10)</sup>. Es muß also etwas geben, was jenseits aller irdischen Erscheinungen liegt, größer als alles Erfahrbare ist. Wenn es aber größer ist, dann muß alles von ihm kommen, d. h. nur der Schöpfer aller Dinge kann den Anspruch erfüllen, den der Mensch stellen muß. Gibt es aber einen Schöpfer aller Dinge, so ist er auch notwendigerweise das Ziel und Ende aller Dinge. Für viele Menschen wird diese Überlegung einsichtig sein. Gibt es eine unendliche Allursache, von der alles existente Sein ausgeht, dann muß diese Allursache Ursache im vollsten und umfassendsten Sinn des Wortes sein. Vom Standpunkt einer realistischen Philosophie aus hat Aristoteles den Begriff der Ursache durchaus richtig in seine vier Erscheinungsweisen entfaltet. Bei der Steige-

<sup>10)</sup> Vgl. Newman, *Oxford, University Sermons*, Sermon II, 7.

zung der Wirkursache ins Absolute müssen Wirkursache<sup>r</sup> und Zweckursache nicht nur einander fordern, sondern zusammenfallen. Natürlich steckt in solchen Überlegungen viel Menschliches. Es wird ihnen deshalb der Vorwurf des Anthropomorphismus gemacht werden. Aber wie der Mensch sich auch drehen und wenden mag, er kann sich vom Anthropomorphismus nicht ganz frei machen.

Die wichtigste Frage ist nun aber, ob im Vatikanum implicite die reale Möglichkeit eines besonderen, etwa des kausalen Gottesbeweises oder der Gottesbeweise definiert ist. Der kausale Beweis soll etwa folgende Form haben: Alles, was existiert, ist<sup>s</sup> geworden. Alles, was geworden ist, hat eine Ursache. Die Ursachenreihe kann aber nicht ins Unendliche fortgeführt werden, also muß am Anfang eine allumfassende (schöpferische) Ursache stehen. Dieser Beweis selbst steht hier nicht zur Diskussion; aber selbst wenn man ihn als schlüssig gelten läßt, wird man nicht leugnen können, daß er wissenschaftliche Schwierigkeiten enthält. Auch wenn man<sup>3</sup> die Schwierigkeiten für gering hält und der Überzeugung ist, daß sie immer von neuem überwunden werden, so muß man doch zugeben, daß es sich um eine rein wissenschaftliche Deduktion philosophischer Art handelt. Kann man aber erklären, daß ein Konzil die Schlüssigkeit dieser wissenschaftlichen Deduktion sozusagen zum Glaubenssatz erhoben hat? Ist nicht die innere Struktur dieser Sätze gänzlich verschieden von den Glaubenssätzen?

Ferner: alle Sätze in dem eben schematisch wiedergegebenen Beweise können angefochten werden. Man kann wohl behaupten, daß es Ursache und Ursächlichkeit in dieser Welt gibt. Man kann auch behaupten, daß es Ziele und Zwecke gibt. Beides erleben wir in unserer eigenen menschlichen Erfahrung. Aber Kausalität in der Natur feststellen, also dartun, daß es sich bei bestimmten aneinandergereihten Vorgängen wirklich um Ursache<sup>2</sup> und Wirkung und einen notwendigen gesetzmäßigen Zusammenhang handelt, das ist mit so großen Schwierigkeiten verbunden, daß eine absolute Sicherheit nicht zu erreichen ist. Gewiß beruhen die Naturgesetze auf der Voraussetzung der Kausalität. Aber kein einziges der Naturgesetze schließt die Möglichkeit des Zweifels aus. In das innere Wesen und Getriebe der Natur ist uns trotz aller Fortschritte kein Blick vergönnt. Im Laufe des Fortschritts des letzten Jahrhunderts haben sich die Erkenntnisse in den Naturwissenschaften erheblich gewandelt. Rein logisch gesehen kann das nur bedeuten, daß Sätze die einmal als apodiktische Wahrheiten ausgesprochen wurden, für falsch erklärt werden mußten. Nun ist es eine prekäre Sache mit

der Anwendung der Logik auf die konkrete Wissenschaft. Die Handbücher der Logik operieren mit schematischen Sätzen, deren Inhalt oft völlig bedeutungslos ist. Nur am Schema läßt sich das ganze klare logische Verhältnis deutlich machen. So einfach und schematisch sind meist wissenschaftliche Sätze nicht. Viele Erkenntnisse lassen sich überhaupt nicht auf einfache Sätze zurückführen. Sie bleiben manchmal in der Beschreibung stecken, ohne zur Definition vorzudringen. Nimmt man die Erfordernisse der Definition nach Aristoteles als zu Recht bestehend an, so muß man doch ehrlich anerkennen, daß uns die Gattungen meist ebenso unbekannt sind wie die spezifische Art. Wenn die Definition etwa den Menschen als ein animal rationale bezeichnet, so beginnt eben da die Schwierigkeit, wo man in das innere Wesen des Lebens oder der Ratio eindringen will. Wert und Bedeutung des Begriffes sind nicht zu leugnen, aber es fragt sich, wieviel an wirklichem Erkenntnisgehalt er repräsentiert. Auch der hl. Thomas hat das klar ausgesprochen, wenn er sagte, es sei noch keinem Gelehrten gelungen, auch nur das Wesen eines so geringen Lebewesens wie der Fliege zu ergründen. Die meisten Gattungsbegriffe sind zwar feste Standpunkte für uns, aber doch zugleich nur der Anfang wirklicher Erkenntnis. Wie weit sie uns vorwärts helfen, hängt ganz davon ab, inwieweit es gelingt, sie immer von neuem mit Erkenntnisinhalt zu füllen. Geht man von der fertigen Schematik der Logik aus, so wird das häufig übersehen. Ein Satz oder eine Definition hat trotz seiner Bedeutung für sich selbst einen Wert erst in der Erkenntnis des Menschen. Deshalb kann auch ein wissenschaftlicher Satz zu einer gewissen Zeit Wahrheit besitzen und trotzdem die Wahrheit nicht bis zum Ende ausdrücken. Ja vielleicht wird es mit den wissenschaftlichen Sätzen immer so sein, daß sie der Wirklichkeit bald auf diesem, bald auf jenem Wege nahekommen, aber nie die Wirklichkeit in ihrer ganzen Fülle darstellen. Dies alles vorausgesetzt, kann man wohl erklären, daß der Begriff der causa, der Ursache, dem Menschen in seinem Erfahrungsbereich geläufig ist, und daß er letztlich seinen Erkenntnissen implicite zugrunde liegt. Die Kausalität aber wirklich ganz zu durchschauen, ist vielleicht dem Menschen niemals möglich. Daß manche Fassungen des Kausalgesetzes nur eine *petitio principii* sind, ist oft und deutlich dargetan worden. Andererseits ist etwa bei Thomas ganz klar, daß er apriorische metaphysische Gesetze als Voraussetzung nimmt, um dem Gottesbeweis seine Festigkeit zu geben. Dabei standen für Thomas mittelalterliche Sätze der Physik ebenso fest wie seine metaphysischen Anschauungen.

Erweisen sich diese physikalischen Erkenntnisse als unzureichend oder völlig falsch, so ist es schwer, die Gottesbeweise in den alten Gedankengängen festzuhalten<sup>11)</sup>. Vorausgesetzt aber, daß man sie unverändert festhalten könnte, so ist es doch schwierig zu glauben, die Kirche habe wissenschaftlich so angefochtenen Sätzen eine dogmatische Garantie gegeben, um sie zu stützen. Selbst wenn man die Antimodernistenzyklika als eine authentische Interpretation des Vatikanums betrachtet und den Begriff *demonstrari* ganz ernst nimmt, so ist damit immer noch nicht gesagt, daß ein bestimmter Gottesbeweis dogmatisiert wurde. Es steht freilich in dem Antimodernisteneid in Anwendung der Stelle aus dem 1. Kapitel des Römerbriefes, Gott als Anfang und Ende aller Dinge werde mit dem natürlichen Licht der Vernunft *per ea, quae facta sunt*, erkannt, und das wird erläutert *per visibilia creationis opera tamquam causam per effectus*<sup>12)</sup>. Die Stelle Röm. 1,20 ist auch im Vatikanum angezogen. Die Anführung im Modernisteneid bietet also nichts Neues gegenüber dem Vatikanum. Wenn dann hinzugefügt wird „*tamquam causam per effectus*“, so ist das eine philosophische Erläuterung sowohl zu dem Begriff *creator* wie zu dem anderen Begriff *principium*. Dadurch, daß die *visibilia* noch einmal besonders herausgenommen werden, kann freilich der Anschein erweckt werden, als ob man nun nicht mehr daran vorbeikomme, den kausalen Gottesbeweis als einen dogmatischen Lehrsatz der Kirche zu betrachten. Hier wäre also auch die eben angestellte Überlegung abgeschnitten, nämlich, daß jemand zur Erkenntnis Gottes und bei tieferer Überlegung zu der Gewißheit kommt, daß der eine wahre Gott auch das Prinzip und das Ende aller Dinge sein müsse. Denn die Erkenntnis soll ja entstehen *per ea, quae facta sunt tamquam causam per effectus*. Dann müßte also der Antimodernisteneid feststellen, daß es dem Menschen mit den natürlichen Kräften der Vernunft möglich ist, einzusehen, daß alles, was seiner Erfahrung begegnet und begegnen kann, einmal nicht war und einmal ein Ende nehmen wird, und darum geschaffen sein muß. Ist es geschaffen, dann ist die Forderung des Antimodernisteneides erfüllt. Schließt nun diese Überlegung etwa das Kausalgesetz oder das Kausalprinzip ein? Schließt es ferner ein, daß der Mensch das Wesen der Dinge förmlich erkennt?

Ich glaube, daß man hier eine Unterscheidung einführen muß, die nicht beachtet wird. Das Kausalitätsgesetz hat mit Naturwissen-

<sup>11)</sup> Vgl. dazu den Aufsatz von Peter Scherhag, *Der Gottesbeweis aus der Seinsabstufung in den beiden Summen des Thomas von Aquin*. Phil. Jahrb. 1939 (5220) S. 265 ff. — <sup>12)</sup> Denzinger 2145.

schaft nichts zu tun, ist vielmehr in erster Linie als metaphysisches Gesetz zu betrachten. So schwer auch sein Inhalt zu umschreiben ist, so muß doch der Inhalt notwendig besagen, daß nichts in dieser Welt und auch nicht die Gesamtheit aller Dinge aus sich selbst ihre Existenz haben könne. Die Vernunft des Menschen muß also die Kontingenz der Dinge erkennen können. Es kann sich aber bei dieser Erkenntnis nicht nur um eine Abstraktion handeln, sondern der Mensch muß die Kontingenz als Wesensmerkmal aller Existenz erkennen. Dieses Wesensmerkmal der existenten Dinge muß ihm umso deutlicher werden, als er bei gewissen Wahrheiten das Nicht-anders-sein-können ebenso deutlich einsieht. Die Gewißheit dieser Erkenntnis läßt dagegen völlige Freiheit in Bezug auf einzelne Erkenntnisse. Das ganze System der Naturwissenschaft mag umgeworfen werden; das hat nichts zu tun mit dem bestehenden Wesensmerkmal der Kontingenz innerhalb der existenten Welt. Ist nun auf der einen Seite alles Existente kontingent und nicht notwendig, so gibt es auf der anderen Seite ein Reich notwendiger geistiger Wesenheiten, Wahrheiten und Werte. So ist der Schluß auf ein Absolutes, in dem beides vereinigt ist, nämlich die Notwendigkeit der Existenz mit der Notwendigkeit der Absolutheit der Wahrheit ein naheliegender. Der Mensch schließt ja überhaupt nicht schematisch wie der objektiv logische Beweis, sondern unter Mitwirkung all seiner geistigen Kräfte und Fähigkeiten, eben wie ein Mensch. Er hat an beiden Reichen Anteil: in seiner Existenz ist er der Ungewißheit und dem Tode verhaftet und beim Nachdenken immer betroffen von dem Dunkel, aus dem er stammt und dem er wieder entgegengeht. Andererseits lebt er aus einem Reich unveränderlicher Wahrheiten und Werte. Ihre Unveränderlichkeit und Notwendigkeit ist so unumstößlich für ihn, daß er selbst dort, wo er sie leugnet, sich auf sie beziehen muß. Denn wer sagt, es gäbe keine Wahrheit, will ja eben mit diesem Satz eine Wahrheit aussprechen. Auch das Streben des Menschen ist natürlich auf Verwirklichung von Idealen und auf den Wunsch nach Beständigkeit dieser Verwirklichung angelegt. Vergänglichkeit und Tod, Ewigkeit und Unsterblichkeit sind für den Menschen nicht Fragen der Theorie, die er „vorurteilslos“ rein betrachtend lösen könnte, sie sind für ihn unmittelbar Lebensfragen, bei denen er sich selbst für oder wider entscheiden muß. In dieser Situation schließt der Mensch im Hinblick nicht nur auf die materielle Schöpfung, sondern auch auf seine ihm innewohnende Gewißheit eines Reiches der Wahrheit und Güte und aus dem Erleben seiner eigenen Person als eines wahren Prinzips, d. h. eines

Ausgangspunktes und Anfanges neuer und wesentlicher sinnvoller Gestaltungen dieser Welt auf einen Schöpfer aller Dinge. Der Sinn des Apostelwortes, nämlich daß Gottes unsichtbares Wesen an seinen Werken durch das Denken geschaut werde, sowohl Seine Kraft wie Seine Größe, wird dadurch erfüllt. Im Vatikanum ist lediglich erhalten, daß der Mensch mit Gewißheit Gott erkennen könne. Es ist nicht gesagt, daß er immer und unter allen Umständen Gott mit Gewißheit erkennt. Natürlich weiß die Kirche genau um die Hindernisse, die einer solchen Erkenntnis eventuell im Wege stehen. Sie weiß, daß mehr denn bei jeder anderen Erkenntnis die gesamte Haltung des Menschen in diesem Fall für die Erkenntnis selbst und die Sicherheit der Erkenntnis ausschlaggebend ist. Die Kirche spricht zum konkreten Menschen. Sie nimmt ihn so, wie er ist, und von diesem Menschen mit all seinen Kräften, Fähigkeiten, Hemmungen und Fehlern sagt sie, daß er die Möglichkeit habe, zu einer sicheren Erkenntnis Gottes zu kommen.

Schließt nun der obige Gedankengang notwendig einen mathematisch sicheren Kausalbeweis ein? Verlangt die Kirche, daß der Mensch anerkenne, es sei ihm unter Benutzung eines Kausalgesetzes oder Kausalprinzips möglich, wissenschaftlich, rein theoretisch, zu einer sicheren Erkenntnis zu kommen? Die Kirche kann unmöglich diesen Gedankengang haben festlegen und definieren wollen. Denn ganz einerlei, auf welchem Wege man zu einer sicheren Erkenntnis Gottes kommt, immer wird bei dieser Erkenntnis Gott als der Schöpfer aller Dinge aufleuchten. Zu den *visibilia mundi*, den Sichtbarkeiten dieser Welt, gehört ja nicht nur das, was wir mit den Augen sehen können, sondern alles, was unserer inneren und äußeren Erfahrung zugänglich ist. Findet jemand in der Gewißheit und Sicherheit des Besitzes sittlicher Werte oder der Sicherheit der Stimme des Gewissens einen unumstößlichen Beweis für das Dasein Gottes, so mag er zwar an der Möglichkeit der Einzelerkenntnis innerhalb der Naturwissenschaft zweifeln, vielleicht in allem nur die Annäherung an die Wahrheit und ständiges Bemühen um die bessere und sichere Erfassung der Natur sehen, sein Schluß erfüllt doch die Forderung des Vatikanums, da ihm die Möglichkeit sicherer Erkenntnis Gottes feststeht.

Man wird vielleicht einwenden, daß in dem Modernisteneid das Wort „beweisen“ stehe und außerdem deutlich hingewiesen sei auf die Welt als Wirkung einer allerersten Ursache. Aber darauf ist zu erwidern, daß der Ausdruck „beweisen“ nicht in einem ganz und gar eingeschränkten Sinn, etwa des mathematischen Beweises, wie Kant das tut, genommen werden darf. Eine realistische Philosophie

läßt viel mehr Beweise gelten, als eine rein idealistische. Es wäre doch höchst merkwürdig, wenn man plötzlich das Wort „Beweis“ im Sinne Kants nehmen wollte, nachdem man vorher Kant abgelehnt hat. Ja man muß fast sagen, wenn Kant sagt, es gäbe keine Gottesbeweise, daß der Streit mehr um den Begriff „Beweis“ als um die Gottesbeweise ging. Es handelt sich ja tatsächlich um die Ablehnung aller metaphysischen Erkenntnisse und nur darum lehnt Kant auch die Gottesbeweise ab. Im Leben des konkreten Menschen gibt es vielerlei Beweise und Sicherheiten, die im wissenschaftlichen metaphysischen Sinn nicht gelten würden. Wollte man alles auf den Typus des reinen Beweises im Sinne Kants zurückführen, so wäre im menschlichen Leben überhaupt keine Sicherheit zu finden. Das ganze menschliche Leben würde in der Luft hängen und der Mensch müßte aus Mangel an Gewißheit verzweifeln. Läßt man aber den konkreten Menschen bestehen, so wie er ist und wie er sich ständig zu Sicherheiten durchringt, dann gibt es in dieser Welt vielerlei Beweise für das Dasein Gottes oder sagen wir besser vielerlei Argumente, die zusammengenommen die Sicherheit der Existenz Gottes dartun und für den Menschen einen gültigen Beweis bilden. Man müßte sonst Kardinal Newman eines formellen Fehlers zeihen, weil er die Worte niedergeschrieben hat: „Wäre es nicht dieser Stimme wegen, die so deutlich in meinem Gewissen und meinem Herzen spricht, ich wäre ein Atheist oder ein Pantheist oder ein Polytheist beim Anblick dieser Welt.“ Damit gibt er doch deutlich zu, daß für ihn jedenfalls der kausale Beweis, mag er auch noch so beweisend sein, nicht ausreichen würde, um ihn von der Existenz Gottes zu überzeugen. Für ihn ist das Gewissen der sicherste Erweis der Existenz Gottes. Er trifft sich in diesem Punkt mit Kant, der ja auch sagte, daß nichts das Gemüt der Menschen mehr mit Bewunderung und Ehrfurcht erfülle als „der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir“.

Daß auch vom Vatikanum die Reichweite der einzelnen Begriffe wohl geprüft wurde, zeigen die Verhandlungen. Denn das Vatikanische Konzil lehnte einen Vorschlag, nach dem es heißt, Gott könne . . . mit dem natürlichen Lichte der Vernunft, d. h. durch metaphysische, kosmologische und moralische Beweise mit Sicherheit erkannt und bewiesen werden, ab. Auch die kürzere Fassung dieses Vorschlages, nämlich daß durch das natürliche Licht der Vernunft Gott mit Gewißheit erkannt und bewiesen werden kann, wurde abgelehnt. Der Vertreter der Glaubensdeputation, Bischof Gasser, erklärte, daß die Glaubensdeputation nicht vorhabe, sich gegen die Möglichkeit eines metaphysischen Beweises, auch nicht gegen das bekannte Argument

Anselms zu wenden. Es ist also interessant zu bemerken, daß eine Reihe von Konzilsvätern glaubten, die von der Glaubensdeputation vorgelegte Deputation wende sich gegen die Gottesbeweise. Bischof Gasser bemerkte auch, daß das Bild, das der unsterblichen Menschenseele eingeprägt sei (woraus man also auf die Existenz Gottes schließen könne), nicht ausgeschlossen sei. Der Vorschlag, man solle in den Text hineinsetzen, daß Gott „mit dem natürlichen Lichte der Vernunft sicher erkannt und bewiesen werde“, sage einerseits zu wenig, andererseits zu viel. „Zu wenig, weil die natürlichen Mittel, durch welche der Mensch natürlicherweise Gott erkennen könnte, nicht angegeben werden, andererseits zu viel, weil sie nicht nur sagt, Gott könne durch das natürliche Licht sicher erkannt werden, sondern auch dieses Dasein Gottes könne mit Gewißheit bewiesen werden. Wenn auch „mit Gewißheit erkennen“ und „beweisen (demonstrare)“ ein und dasselbe ist, so glaubte doch die Glaubensdeputation, den milderen Ausdruck wählen zu sollen und nicht jenen härteren“<sup>13)</sup>.

Es ist immerhin bezeichnend, daß die Konzilsväter das Wort „probari“ oder „demonstrari“ für die offizielle Formulierung ablehnten. Es sprachen sich auch mehrere Konzilsväter für den gemäßigten Traditionalismus aus. Der Bischof Gastaldi von Saluzzo wies vor allem auf die Bedeutung der Sprache hin, die selbst zu erfinden keinem Menschen gegeben sei. Noch wärmer trat der Bischof Demartis von Galtelli-Nuoro für den Traditionalismus ein. Denn, sagte er, der Mensch habe zwar die Fähigkeit, zu erklären, zu urteilen, zu schließen und alle metaphysischen und moralischen Wahrheiten zu durchdringen; doch (und dieses ist der Gegenstand des Streites), damit der Mensch zur Erkenntnis dieser Wahrheiten gelangen könne, sei ein Unterricht notwendig, entweder durch das Wort oder durch die Schrift oder durch Zeichen oder wie immer<sup>14)</sup>.

Übrigens vermutet Granderath, daß man auch jene Ansichten nicht habe verurteilen wollen, welche behaupten, ohne eingeborene

<sup>13)</sup> Vgl. Lennerz, *Natürliche Gotteserkenntnis*, S. 159 f. Es war nicht die Absicht des Konzils, den Streit zwischen aristotelisch-thomistischer und platonisch-kartesischer Erkenntnislehre zu entscheiden. Nach Thomas ist die natürliche Gotteserkenntnis eine mittelbare, sie folgt aus der Erkenntnis der kontingenten Welt Dinge und den ersten Vernunftprinzipien. Die Väter des Vaticanums begünstigen diese Konzeption durch die Wendung „rebus creatis“, aber sie wollen die platonische Theorie nicht verurteilen, nach der wir eine eingeborene Gottesidee besitzen, die durch die Erkenntnis der kontingenten Welt Dinge gleichsam erweckt und ins Bewußtsein gebracht wird. Verworfen ist nur der Ontologismus, der an die Stelle der eingeborenen Idee die unmittelbare Schau setzt (Vocant, *Etudes sur les Constit. de Conc. Vat.* 297).

<sup>14)</sup> Vgl. Granderath - Kirch, *Geschichte des Vatikanischen Konzils*, 2. Bd., S. 429 f.



Idee Gottes ließe sich kein für die Vernunft zwingender Beweis für das Dasein Gottes geben<sup>15</sup>). Ein Verbesserungsvorschlag (Vorschlag 11) wünscht, daß nach einem Wort des Apostels hinzugefügt werde: „Daher sind jene unentschuldigbar, welche Gott erkannten und ihn nicht als Gott verehren noch auch ihm danken“. Der Referent der Glaubensdeputation, Bischof Gasser, antwortet darauf, daß die natürliche Gotteserkenntnis nicht eine so rein theoretische sei, daß nicht auch die Erkenntnis der Hauptmoralprinzipien mit eingeschlossen werde. „Denn wenn wir sagen, der Mensch könne Gott, aller Dinge Ursprung und Ziel erkennen, sagen wir selbstverständlich zugleich auch, der Mensch könne die Hauptmoralprinzipien einsehen und erkennen; denn niemand kann nach Gott als einem Ziel streben, freilich dem natürlichen Ziel als Urheber der Natur, wenn er nicht wenigstens seine Hauptpflichten gegen Gott erkennt. Daher haben ja selbst die heidnischen Philosophen mit der theoretischen Gotteserkenntnis zugleich die moralische Gotteserkenntnis verbunden, wie Plato selbst in seinem Theätet sagt, die Gotteserkenntnis sei wahre Weisheit und Tugend“. Lennerz fügt als Bemerkung hinzu: „Hier zeigt sich klar, daß das Konzil die natürliche Gotteserkenntnis im Auge hat, aus der Verpflichtungen gegen Gott entstehen bzw. in der sie eingeschlossen sind.“ Man könnte anstatt dessen auch sagen, daß bei der natürlichen Gotteserkenntnis der Mensch in einer ganz anderen Weise beansprucht wird als bei einer rein theoretischen Erkenntnis. Zu glauben, daß der Mensch wie in einem rein mathematischen Kalkül vorgehen könne, wenn es sich um die wichtigste Lebensfrage und um die folgenschwerste Entscheidung handelt, ist sicher ein Irrtum. Der sog. Beweis des Aristoteles klingt so exakt metaphysisch oder mathematisch und ist doch etwas anders, als wir uns gemeinhin vorstellen. Der Mensch nach Christus kann unmöglich in der gleichen Weise von Gott sprechen (auch wissenschaftlich) wie Aristoteles<sup>16</sup>). Wir sehen ganz davon ab, ob man dem Aristotelischen Beweis irgendwelche Mängel vorwerfen kann oder nicht, sondern betrachten ihn nur als das Werk eines Geistes, der rein von der Ursache her zu einer letzten Ursache zu kommen sucht, wobei dem Aristoteles die Schöpfung aus Nichts ja ein unvorstellbarer Begriff war. Das religiöse Denken des Aristoteles ist sicher in diesen Beweisen nicht enthalten, da es sich noch in ganz anderen religiösen Kategorien erfüllt, als denen der nachchristlichen Zeit<sup>17</sup>). Es ist ein beliebtes Schema bei den Theologen, anzunehmen, daß Aristoteles zum ersten

<sup>15</sup>) Vgl. Lennerz. S. 160. — <sup>16</sup>) Vgl. I. Schell, *Dogmatik* I. Bd., S. 194.

— <sup>17</sup>) Vgl. Dyroff, *Zur Frage der Gottesbeweise*, Phil. Jahrb. 1939 (52. Bd.) S. 247

Mal einen echten Gottesbeweis geführt habe, also vollkommener Monotheist gewesen sei, dann aber in Anlehnung an den Sprachgebrauch noch weiterhin von Zeus und den Göttern geredet habe. So war es aber sicher nicht. Man verkennt ganz, daß Aristoteles aus einem naturalistischen System heraus nach einer Abrundung seines Systems suchte und aus metaphysischen apriorischen Prinzipien heraus zu dem unbewegten Beweger kam. Man muß aber daneben die Ansichten stellen, die zeigen, wie weit er von der Erkenntnis Gottes als des Prinzips und dem Ziel aller Dinge entfernt war. Die Religiosität jener Zeit ist gänzlich verschieden von der philosophischen Religion. Aristoteles bemerkt z. B. gelegentlich in seiner großen Ethik, daß eine Freundschaft zwischen Gott und den Menschen unmöglich sei, da eine Freundschaft auf gegenseitiger Liebe beruhe, bei dem Verhältnis von Mensch und Gott aber von Gegenseitigkeit keine Rede sein könne. Aristoteles meint, es klinge widersinnig, wenn einer behauptet, er liebe Zeus<sup>18)</sup>. Er benutzt also griechische volkstümliche Begriffe, um seine eigenen Anschauungen darin auszudrücken. Man unterschlägt darum eine Seite seiner religiösen Begriffe, wenn man behauptet, er sei Monotheist gewesen. Er mag die Vielheit der Göttergestalten für widersinnig gehalten haben, aber er kam nicht dazu, Gott, den Anfang und das Ende aller Dinge, wie das Vatikanum sagt, ganz klar zu erkennen und darum sittliche Folgerungen abzuleiten. Wir sehen am Beispiel des Aristoteles unter anderem, wie schwer es ist, den vom Christentum und von der Tradition völlig unbeeinflussten Weg zu Gott zu rekonstruieren, obwohl es Menschen gibt und gegeben hat, die mit dem natürlichen Lichte der Vernunft zu der Überzeugung kamen, daß es einen Gott als Anfang und Ziel aller Dinge geben müsse.

Es ist noch die Frage zu beantworten, ob nicht alles, was der Mensch in natürlichem schlichtem Denken mit Gewißheit erkennen kann, auch zur wissenschaftlichen Gewißheit erhoben werden kann. Diese Frage ist identisch mit der anderen nach dem Verhältnis der vorwissenschaftlichen zur wissenschaftlichen Gewißheit. Erst die Neuzeit hat einen wahren Kult mit der wissenschaftlichen Gewißheit getrieben. Es soll nicht verkannt werden, daß diese wissenschaftliche Gewißheit eine besondere und natürlich wertvolle Art der Gewißheit ist. Aber sie kann nicht die einzige Art menschlicher Gewißheit sein. Es kann auch vorwissenschaftliche menschliche Gewißheit geben die unantastbar ist, wie auch jeder Mensch — davon ist auch der Gelehrte nicht ausgenommen — gelegentlich Gewißheiten besitzt, die der Wahrheit keineswegs entsprechen. Es mag also der Bereich

<sup>18)</sup> B 11, Berliner Ausgabe, 1831, Bd. II, S. 1208, Z. 30.

der vorwissenschaftlichen Gewißheiten, die der Wirklichkeit und Wahrheit entsprechen, sehr einzuengen sein; die Wissenschaft hat dann die Aufgabe, die kritische Sonde bei den menschlichen Überzeugungen aller Art anzusetzen, um festzustellen, wie weit vor der kritischen Überlegung Gewißheiten bestehen können. Grundsätzlich wird man dann sagen müssen, daß alle die Wahrheiten, die mit menschlicher Gewißheit erreicht werden können, von der Wissenschaft auf die Höhe eines wissenschaftlichen Beweises gebracht werden können. Aber wissenschaftliche Beweise sind nicht unmittelbar mit dem Wissen gegeben, sondern stets ein Gegenstand menschlichen Arbeitens und Suchens. Man gibt großen Gelehrten manchmal zu, daß sie eine Wahrheit entdeckten und vorwegnahmen, längst ehe sie einen Beweis dafür gefunden hatten. Der Beweis ist nie identisch mit der zu erreichenden Wahrheit. Es lassen sich in der Geschichte der Wissenschaft zahlreiche Beispiele anführen, daß Wissenschaftsresultate vorweggenommen wurden, ehe überhaupt die Möglichkeit des Beweises bestand. Deshalb muß auch bei der Gotteserkenntnis die Möglichkeit des Beweises unterschieden werden von dem wirklichen einzelnen Beweise. Die Möglichkeit des Beweises bedeutet nicht, daß ein völlig unumstößlicher Idealbeweis entdeckt ist und niemand mehr das Recht hat, die Beweise weiter zu diskutieren. Die Beweise werden vielmehr stets Gegenstand menschlichen Nachdenkens, menschlicher Besinnung und menschlicher Wissenschaft sein. Sie sind die zu lösende Aufgabe. Die Kirche hat nur festgelegt, daß man zu einer menschlichen, wirklich gewissen Erkenntnis der Existenz Gottes kommen kann. Daraus ergibt sich, daß das, was wirklich vom menschlichen Geiste erreicht werden kann, auch zur wissenschaftlichen Gewißheit erhoben werden kann. Zur Verdeutlichung dieser Absicht hat das Konzil ausdrücklich erklärt, daß der Gott des Monotheismus, der Gott als Schöpfer und Ziel, erkannt werden könne. Aber es hat nicht ausgesprochen, daß irgendeiner der Beweise der beste und endgültige sei. Es hat vielmehr der Wissenschaft die Aufgabe gestellt, nach diesem Beweis zu suchen und ihn in jeder Generation von neuem auf seine wissenschaftliche Haltbarkeit zu prüfen. Nirgendwo hat es gesagt, daß es sich bei dem Beweise um einen bestimmten Beweistypus handle, oder daß es an einen bestimmten Beweis denke, wie man ihn in der Mathematik führe. Darum müssen die Gottesbeweise zur Diskussion stehen. Feststehen kann nur, daß es dem menschlichen natürlichen Erkennen möglich ist, aus der Betrachtung der Schöpfung zur Erkenntnis Gottes zu gelangen.