

Der Christ im Wagnis

Ein Kapitel existentieller Theologie

Von Viktor Schurr CSSR, Gars

Das Wort „Wagnis“ ist auch katholischerseits heute sehr gang und gäbe geworden. Läßt es sich auf das christliche Leben anwenden? Zur Klärung der Frage unterscheiden wir den objektiven und existentiellen Bereich des Christlichen. Zwar fordert schon die Erkenntnis des Religiösen in die Innerlichkeit und ruft zum Vollzug im Dasein: Gott gegenüber kann ich mich nie unbeteiligt verhalten; da wird ohne persönlichen Aufschwung selbst der Gedanke matt und verliert. Aber es läßt sich aus dem Innerwerden des Göttlichen die Schicht des Objektiven methodisch abheben und vor den Verstand bringen. Das Existentielle verlangt um seiner selbst willen nach dieser Abstraktion, denn sein Ernst kommt nur aus der objektiven Wahrheit und damit aus dem Gebrauch der Vernunft.

I.

Das Wagnis um die Wahrheit

Seit der Ächtung des rationalen Weges zu Gott mußte der Überstieg ins Religiöse zum Wagnis werden.

Kant wies dem Geiste nur die Erscheinungswelt zu und entwürdigte ihn zum Helfer ausschließlich der Physik, Mathematik und Naturwissenschaften. Durch Schleiermacher wurde das Gefühl das Organ des Heiligen. Dorthin flüchtete man sich um so lieber, als das Irrationale wie zu einem Asyl wurde vor den Angriffen der Ratio gegen das Christliche. Als später die phänomenologische Methode, die nur das dem Menschen im Aktvollzug sich unmittelbar Zeigende analysiert, als ausschließliches Verfahren gewählt wurde, konnte man wieder nur diskontinuierlich zur Urwirklichkeit gelangen. Und wenn, wie es eigentlich schon seit Luther und dann durch Kierkegaard, Karl Barth und Jaspers geschah, Gott so extrem als Subjekt, als ungegenständlich gefaßt wird, daß die (rationale) Wahrheitsfrage vor ihm gar nicht gestellt werden kann, so hilft eben nur der (philosophische oder theologische) Glaube als Willensentschluß über den Abgrund.

Ins Wagnis weist überdies das neuzeitliche Lebensgefühl. Die Sicherheit von gestern und die Unsicherheit von heute führen beide zum gleichen Resultat. Im soliden Besitz von Leben und Gütern stand der Mensch des 19. Jahrhunderts fest auf dieser Erde und entfremdete sich der höheren Welt. Wo diese trotzdem bejaht wurde, mußte das dem herrschenden Diesseitspathos, von dem auch der Christ schwer sich ganz lösen kann, als riskant vorkommen. Irdisches für Unsichtbares opfern, ist für den „Bürger“ immer eine gewagte Sache. Nun ist das Vertrauen auf das Beständige zu-

sammengebrochen. Die Unsicherheit schon in Erdendingen breitet sich leicht auch auf das Transzendente aus. Gewiß vermag der Bankrott der Diesseitskultur das Auge zu öffnen für das Aufleuchten Gottes in Christus. Aber wo es bei einem modern empfindenden Menschen dazu kommt, ist der Hang da, „ohne Bedacht“ religiös zu sein: apologetisches Verstandesverfahren ist ihm unsympathisch und dann unwirksam; es kann sogar sein, daß man aus Schwermut ins Irrrationale, ins Ungerade verliebt ist. Der Denker muß gegenüber dem Zeitgeist, der voranführen und verführen kann, offen und vorsichtig sein. So obliegt ihm, opportune — importune, die Anstrengung des Begriffes.

1.

Das ethische Wagnis um die Wahrheit

Durch die Schwäche des Verstandes und noch mehr des Willens und schon durch den Prüfungsstand ist der Mensch in die Möglichkeit des Irrrens und damit in die Gefährdung gestellt. Je ungeordneter das Innere des Menschen, je nervöser und belasteter die Psyche, je entgleister die Zeiten sind, desto gehemmter wird der Durchbruch zum ersehnten Licht. Das Gelingen der Erkenntnis ist von der gesamt menschlichen Einstellung bedingt (vgl. Joh 3,19 ff; 7,16 f). Auch vom Objekt her ist im Erkennenden innere Höhe gefordert. Je erhabener und lebenswichtiger und gefährdeter eine Wahrheit ist, desto mehr hängt das Einholen derselben von ethischen Voraussetzungen ab: Bin ich ihrer würdig oder werde ich sie verfehlen?

2.

Das blinde Wagnis um die Wahrheit

„Für die, die nichts wünschen, als zu sehen, ist Licht genug, und Finsternis genug für die, die entgegengesetzt gestimmt sind“ (Pascal, Pensées fr. 430). Nicht als ob gleiche Gründe für Wahrheit und Irrtum, für Glaube und Unglauben stünden und dieser Schwebeszustand nur voluntaristisch zu beheben wäre. Es gibt kein vernunftblindes Wagnis um die Wahrheit, weder beim Wissen noch beim Glauben. Und doch hat gerade dieses die Freude des „modernen“ Menschen. Deshalb müssen wir darüber ausführlicher handeln.

a) Bei den religiös-natürlichen Grundwahrheiten (Gottes Existenz und unser jenseitiges Fortleben) kommt jeder Mensch guten Willens, der also tut, was an ihm liegt, zum Licht. Mittels der Offenbarung ist auch der Gesamtheit der Menschen darüber ein klares, sicheres und lichtvolles Wissen möglich. Dessen versichert uns die Kirche¹⁾, die Heilige Schrift²⁾ und die Erfahrung der Christenheit. Es hat sich erfüllt: „Sie alle werden mich erkennen, vom Kleinsten bis zum Größten“ (Jer 31,34). Es ist auch nicht so, daß der Mensch oder gar der Christ es für gewöhnlich nur zu einem dürftigen, knappen Ja bringe und, darauf sich stützend, des überall mächtig drohenden Neins sich wagend erwehre — was das Gute habe, daß

1) Siehe die Lehräußerungen Pius' IX. und des Vaticanums (z. B. Denz. 1785 f) gegen den Fideismus und Traditionalismus sowie Pius' X. gegen den Modernismus (Denz. 2072; 2145) und Pius' XII. gegen heutige Irrtümer (Humani generis, AAS 42, 1950, pp. 562, 570, 571, 575).

2) Sap 13,1—9; Röm 1,19 ff; cfr Röm 15,14; 1 Kor 1,5 f; Eph 1,8.

der Viator nicht erstarre, sondern sich in fruchtbarer Unruhe erhalte. Der Christ lebt im großen und ganzen in der reichen Selbstverständlichkeit von Gottes Dasein und Vergeltung. Das gehört zu seiner Erlösung, denn diese Wahrheiten entwerfen den geistigen Horizont und das Firmament, das feste Himmelsgewölbe: nur unter einem solchen, das einen Einsturz nicht befürchten läßt, kann man frei atmen. Anders gebricht es dem Menschen an seelischer Gesundheit. Sind also diese Wahrheiten das Umgreifende, dann bewältigen sie selbst die fernsten Dunkelheiten des Lebens³⁾, auch wenn sie nur verbürgen: es gibt eine Antwort auf jegliches, die ich einmal wissen werde, auch wenn ich sie jetzt nicht weiß. Das genügt, denn: *Iddio basta!*

Hier ist eine dauernde intellektuelle Sicherheit vorhanden, ohne Wagnis, wenn auch nicht ohne Kampf (cfr Denz. 1643) und Bedrohung. Und sie hält sich unbeirrt durch. Mit Recht! Weil auch tausend Schwierigkeiten noch keinen Zweifel ergeben (Newman). Es gibt einen schlichten hellen Verstand, dem selbst keine Kritik Kants gewachsen ist.

Jüngst hat Bernhard Welte den großartigen und imponierenden Versuch gemacht, Thomas von Aquin und Karl Jaspers auf der Ebene des „philosophischen Glaubens“ sich begegnen zu lassen⁴⁾. Das Problem ist hier einschlägig. Wir wollen deshalb darauf kurz eingehen. Welte sieht das Grundübel bei Jaspers, die Leugnung der Analogia entis. Diese hat zur Folge, daß „alle angewandten Begriffe zu Chiffren werden, die überall durch andere ersetzt werden können. Damit aber löst sich der Ernst des zu verantwortenden Wortes . . . und alles kommt in eine Schwebel“ (183). So muß die Transzendenz ohne deutliche Gestalt, gleichsam antlitzlos und in der Geschichte als verschwindende Größe bleiben. Die Philosophie muß darum nach der Religion als ihrem anderen Pol rufen. — Jaspers hält sich nur an die phänomenologische Methode und lehnt grundsätzlich jeden diskursiven Weg zum Sein-Selbst (= Gott) ab, was aus seiner Grundposition nur logisch ist.

Welte anerkennt selbstverständlich die klassischen Gottesbeweise, die Möglichkeit und Notwendigkeit einer certa cognitio des göttlichen Seins durch die natürliche oder philosophische Vernunft (136 ff). Aber er hält dafür, beim Aquinaten seien Ansätze für einen „philosophischen Glauben“ gegeben: der eigentümliche Gegenstand des menschlichen Intellektes ist die quidditas rei sensibilis (92 ff). Beim Ausgreifen auf die Urwirklichkeit übersteigt aber der Geist diesen seinen eigenen Bereich und muß darum jenseits von ihm nur Dunkel und Abgrund finden, der als solcher den Geist nicht bewegt; es zeigt sich nichts, was ihn zur Zustimmung bringen könnte; so muß diese vom Willen kommen. Eine Zustimmung aber, bei der der Intellekt nicht von seinem proprium objectum, sondern vom Willen bewegt wird, nennt Thomas „Glauben“ (De veritate qu. 14,1) (158—162). — Wir nehmen dazu in drei Phasen Stellung:

Beim *Schlußverfahren* mittels des Kausalitätsprinzips trifft zwar der Verstand bei Gott auf keine quidditas (im eigentlichen Sinn) und damit auf keine direkt umgreifbare Inhaltlichkeit, aber er trifft auch nicht auf eine volle Dunkelheit, sondern auf Abschattungen des göttlichen Seins. Von ihnen erhebt er sich via remotionis et affirmationis zur positiven Fülle der Transzendenz. So wird der Intellekt gewiß nicht unmittelbar, aber mittelbar („mediate“ i. e. „conclusionibus demonstrativis“) vom Intelligibile bestimmt (De veritate l. c.). Ein Willensbefehl kommt hier also nicht in Frage und darum auch kein Glaube. Allerdings, wie jede Person wird erst recht das absolute Ich nur durch das Weltnetz von Raum und Zeit in vernenschlichter und verdinglichter Umsetzung noetisch erreicht, so daß unsere Gotteserkenntnis immer als sehr unzulänglich erlitten wird und zur existentiellen Begegnung mit dem „Unnennbaren“ treibt⁵⁾.

3) Insofern hält der verführerische Vergleich Peter Wusts nicht her: „Unsere Vernunft hat gleichsam nur die minimale Leuchtkraft einer winzigen Kerze. Auf der anderen Seite überwiegt bei aller Analogie des Seins doch so sehr das scheinbar Labyrinthische, Irrationale, Unstimmige und Unberechenbare, daß ein oberflächlicher Rationalismus immer in Gefahr ist, die Wirklichkeit entweder begrifflich zu vergewaltigen oder an dem Schein ihrer Irrationalität zu verzweifeln. Und hier setzt das eigentliche Wagnis der Weisheit ein. Die wahre Lebensweisheit wagt auf das Minimum der menschlichen Sehfähigkeit das Maximum des Glaubens an die universale Ordnung“ (Ungewißheit und Wagnis. 3. Aufl., München 1940, S. 294 f.).

4) Der philosophische Glaube bei Karl Jaspers und die Möglichkeit seiner Deutung durch die thomistische Philosophie, in: Symposium, Band II. 1949 (Freiburg i. Br. 1949) S. 1—190. Unsere Hinweise im Text beziehen sich alle auf dieses Werk. — Weiters kommen in Betracht: B. Welte, Die Glaubenssituation der Gegenwart. Ein Vortrag. Freiburg i. Br. 1949. — B. Welte, Zur geistesgeschichtlichen Lage der Fundamentaltheologie, in: Theologische Quartalschrift 130 (Tübingen 1950) S. 385—406. Nach dieser interessanten Studie ist das Heilige nicht eine Sonderkategorie neben anderen (gegen R. Otto), sondern überkategorial. Das ihm gemäße Organ ist der Grund des Geistes, die Vernunft an sich selbst. So ist das Heilige nicht einem blinden Vermögen überliefert, sondern ist an die Vernunft verwiesen, an das helle Organ der Wahrheit; es ist rational in überkategorialer Weise. Damit bezieht Welte Front gegen den Irrweg von Kant bis zu den Modernisten. — Vgl. B. Häring CSSR, Das Heilige und das Gute. Krailling 1950.

5) Siehe in meinem Buch „Wie heute predigen?“ (Stuttgart 1949) das Kapitel „Personalismus“, bes. S. 66—71.

Beim phänomenologischen Aspekt (an dessen Darstellung Thomas nichts lag, S. 161 Anm. 428) wird im Ausgreifen nach Gott zwar der Verstand ins Nichts, d. h. ins Nicht-Etwas (= Nicht-Welthafte), also eindeutig ins Transzendieren, aber nicht eindeutig in die Transzendenz verwiesen. Die Wirklichkeit derselben zeigt sich ja nicht unmittelbar, sondern kann nur erschlossen werden, nämlich daraus, daß Seiendes wirklich ist (140 ff.). Auf rein phänomenologischem Wege kann der Intellekt auf Willensbefehl kein (gläubiges) Ja zum Sein-Selbst geben, weil weder dieses als Wahrheit (objectum cognitionis) noch auch ein Verstandes- und Willensmotiv für dasselbe (beides wäre notwendig!) unmittelbar hervortritt. Soll es hier zum Resultat kommen, muß die diskursive Methode hinzutreten. Diese ist beim Gottesbeweis von jedem anderen demonstrativen Verfahren durchaus verschieden, wie Welte, Siewerth folgend, in einer vertieften Schau des Kausalsatzes sehr gut zeigt (138—147; 154 ff.). Es ist nicht wie beim innerweltlichen Wissen ein kategoriales, sondern transzendentales Ergreifen des Seins. Auch J. B. Lotz S. J. (Scholastik 1940, 54 f) hat darauf hingewiesen: Auf dem Weg zu Gott muß vor dem eigentlichen Ratiocinium „uns die (immanente und transzendente) Fülle [d. h. das allgemeine und subsistierende Sein] zunächst im Innerwerden als ungegenständlicher Raum aufgehen“, was freilich nie möglich ist, „ohne daß sie in einer ‚Erscheinung‘ aufgeht, ohne daß sie also bereits einem gewissen Ausschnitt nach oder abschattungshaft vergegenständlicht ist“ (ein volles Dunkel zeigt sich also nie). Von da aus ist dann der diskursive Überstieg in die Urwirklichkeit vorzunehmen. Hier ist es, wo Thomas und Jaspers sich am nächsten und fernsten sind. — Beim existentiellen Vollzug ist klar, daß es nicht ohne einen Willensentscheid, ohne „Glauben“ oder, genauer gesagt, ohne Vertrauen zum Esse ipsum geht. Da handelt es sich nicht mehr bloß um intellektuelle Erhellung, sondern in ganzheitlichem Aufschwung zu Gott um das je meinige Sein oder Nichtsein, um „mein“ endgültiges Heil (das wird Thema der zweiten Hälfte unserer Studie sein). Da falle ich hinein ins Dunkel der Transzendenz, d. h. ich weiß nicht, ob ich bei Gott der Liebe oder des Hasses würdig sein werde. So bin ich vor die Alternative gestellt: Verzweiflung oder Vertrauen. Da gilt dann tatsächlich: „In diesem Entweder-Oder . . . weist immer eine ursprüngliche Helle eindeutig, wenngleich nicht zwingend, auf das Vertrauen als das Gute und Tragende und insofern Seinsmächtige gegenüber der Verzweiflung hin“ (131). In diesem existentiellen Bereich gibt es einen „philosophischen Glauben“ oder besser eine Vermutung, den Mut des Vertrauens, daß Gott für mich der grenzenlos Erfüllende ist und sein wird. Im Existentiellen als solchen ist mit Welte Jaspers weithin zuzustimmen, aber ebenso von ihm Abstand zu nehmen durch die Erklärung: die existentielle Vergewisserung der göttlichen Transzendenz, die zugleich die unendliche Sorge und Angst um „mein“ Heil ist (vgl. S. 64—70), muß in sich, soll das Ganze Ernst haben, ein Verstandesverfahren von streng demonstrativem Charakter enthalten. Um dessen Herausschälung ging es uns oben. Dieses Ratiocinium ist auch außerhalb des Existentiellen an sich möglich und schlüssig, wenn es auch dann in Gefahr kommt, daß seine Kraft zerfällt.

b) Soweit über das Wissen der objektiven Wahrheit im Religiösen. Jetzt gehen wir über zum (theologischen) G l a u b e n⁶⁾ an dieselbe. „Der Glaube ist ein Wagnis.“ Man vernimmt dieses Wort auch oft unter Katholiken. Ob sich hier nicht die Macht des Zeitgefühls (siehe oben!), verstärkt durch die Einflüsse der dialektischen und existentialistischen Theologie, zu wenig kontrolliert auswirkt? Dabei wird übersehen, daß diese akatholischen Richtungen unseren Fragepunkt gar nicht haben und nicht wollen, weil es bei ihnen nicht um das Objektive, sondern um das Existentielle geht.

Gewiß kann man vom „bürgerlichen“ und diesseitsseligen Standpunkt aus von einem Wagnis des Glaubens reden, „Der animalische Mensch erfaßt nicht, was vom Geiste Gottes kommt“ (1 Kor 2,14). Das Höhere ist für das Niedere immer riskant. Von hierher spricht z. B. Newman in seiner Predigt „Die Wagnisse des Glaubens“⁷⁾: „Wer gäbe nicht ohne weiteres zu, daß der Glaube darin besteht, etwas zu wagen, ohne zu sehen?“ (S. 337). Für die irdische Einstellung ist echtes Christentum ein ungeheures Wagnis. Es ist verlangt, auf Gottes Wort hin diese Welt für die zukünftige zu wagen. Aber der „weltliche Mensch“ im Christen ist nur ein Teil, sein minder Teil, und berechtigt darum nicht zu der schlechthinnigen Aussage: „Der Glaube ist ein Wagnis.“

Es ist nicht so, daß der Katholik auf ein Minimum menschlicher Leuchtkraft ein Maximum des Glaubens riskiert. Die apologetischen, auf

⁶⁾ Für das Grundsätzliche über den Glauben siehe M. Schmaus, Katholische Dogmatik I (3. und 4. Aufl., München 1948) § 21—25. S. 132—150. — Die deutsche Thomas-Ausgabe. Summa theologica. Bd. 15. Glaube als Tugend. Heidelberg-München 1950. — W. Bartz, Das Problem des Glaubens. Trier 1950.

⁷⁾ Ausgewählte Werke (ed. M. Laros). 5. Bd. (Mainz 1925) S. 333—342. Ein weiterer Gesichtspunkt für Newman, den Glauben als Wagnis zu bezeichnen, ist die Unsicherheit des Erfolges: „Keiner von uns weiß bestimmt, daß er beharren wird.“ Darüber handeln wir in unserem zweiten Teil.

geschichtliche Tatsachen und menschliche Zeugenschaft sich berufenden und darum nur moralisch sicheren Beweise begründen ja nicht den absolut wahren und festen Glauben (cfr Denz. 1169 sq); sie betreffen nicht den Glauben als solchen, nicht seine Innen-, sondern nur seine Außenseite, d. h. seine Vernünftigkeit und Sittlichkeit gegenüber dem Gewissen: „Du kannst und sollst glauben.“ Ihre Funktion zielt bloß auf die äußere natürliche Moralität des Glaubensaktes. Für eine Moralität selbst schwerstwiegender Art genügt aber im praktischen Leben eine moralische Sicherheit. Es steht also gleich auf gleich. Darum ist der Glaube, apologetisch gesehen, kein Risiko⁸⁾.

Noch weniger ist er es unter dogmatischer Rücksicht. Der theologische Glaube ist nie größer als sein intellektuelles Motiv, denn: *credo in Deum propter Deum*. Es ist wahr: dem Verstand ist der Glaubensinhalt weder unmittelbar (intuitive) noch mittelbar (discursive) erhellt. Der Glaube ist dunkel. Darum wird der Intellekt nicht wie beim Wissen durch Einsicht, sondern über den Willen durch Autorität zur Bejahung bestimmt. Außer dem gewöhnlichen Antrieb, wodurch der Wille alle Fähigkeiten des Menschen bewegt (St. Thomas, *De veritate* 14,1), gibt der begnadete Wille nach Aufweis der Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht einer Wahrheit dem Verstand den Befehl, eine der göttlichen Autorität entsprechende, also über alles feste Zustimmung zu geben. Der Glaube ist frei. Zu seinem Vollzug gehört wesentlich der Wille. Dessen Geheiß darf aber nicht so aufgefaßt werden, als ob es beim Glauben eines Mutes und Wagnisses bedürfte. Das mag nötig sein, um Hemmungen einer an irdische Sicherungen und an natürliches Wissen gewohnten Seele zu überwinden, aber nicht um über brüchige Stellen auf intellektuellem Gelände hinwegzuhelfen. Der Wille hat nicht das Verstandesmotiv zu ersetzen. Ein solches ist vorhanden und hält durchaus her: die (allerdings verhüllte) Urwahrheit. Diese zu umgreifen und auf den Offenbarungsinhalt anzuwenden, das befiehlt der Wille dem Verstand: *Quod videt Deus, crede tu!* (St. Augustin). Auf diesem Sachverhalt, nicht auf dem *imperium voluntatis*, fundiert innerlich die Absolutheit des Glaubens. Diese ist nicht ersprungen, sondern begründet. „Wer glaubt, hat einen hinreichenden Bestimmungsgrund zum Glauben; denn er wird dazu veranlaßt durch die Autorität der durch Wunder bestätigten göttlichen Lehre und, was mehr ist, durch einen inneren Antrieb des ihn einladenden Gottes. Er glaubt also nicht leichtfertig“ (St. Thomas, *Sa. theol.* II II, qu. 2,9 ad 3).

Daß sich der Glaube auf Gott verläßt, steht fest. Wie es dazu kommt, blieb jeder Glaubensanalyse trotz jahrhundertlangem Disput bis heute unerschlossen. Das ungelöste Problem ist, ob auch der Formalgrund des Glaubens, nämlich der offenbarende Gott, übernatürlich erkannt und wenn ja, ob ihm um seiner selbst willen beigepflichtet wird. — „So ist also der Glaube doch ein Sprung ins Dunkle?“ Durchaus nicht! Das Rätsel des „Wie“ erschüttert nie das sichere „Daß“. Das Urteil z. B.: „Dort steht ein Haus“ wird nicht dadurch unsicher, daß unerklärlich ist, wie aus einem

⁸⁾ Siehe die autoritativen Darlegungen und Entscheidungen der Päpste Innozenz XI. (Denz. 1171), Gregor XVI. (Denz. 1622—1627), Pius IX. (Denz. 1637 ss), des Vaticanums (Denz. 1790, 1793 sq; 1812 sq), Pius X. (Denz. 2025; 2072; 2145), Pius XII., *Humani generis*. AAS 42 (1950) pp. 571.574.

Sinneseindruck eine geistige Aussage wird⁹⁾. Der Glaube ist, wie alles, was dem Menschen zu Treue anheimgegeben ist, (wegen der Freiheit des Subjekts) bedroht, gefährdet, ungesichert; es gibt ein Bezweifeln und Scheitern des Glaubens, eine Kleingläubigkeit (hier ist nicht die Gewißheit, sondern die Intensität und der Einfluß des Glaubens auf das Leben gemindert). Aber es gibt (wegen seines Motivs) keinen Irrtum, keine Unsicherheit, keine Ungewißheit, kein Fiasko im Glauben: sein Formalgrund, Gott, ist für den Menschen kein Wagnis. Scio, cui credidi . . . ! (2 Tim 1,12). Es ist also nicht wie bei einem Ich-Du-Verhältnis unter Menschen (z. B. in der Ehe), wo dem Verstand immer nur Wahrscheinlichkeitsgründe für die Verlässlichkeit des Partners zur Verfügung stehen und wo doch ein unbedingtes Vertrauen geschenkt wird. Wie diese Kluft zwischen Verstand und Vertrauen überbrückt wird, ist das Geheimnis der Person. Für die Glaubensanalyse als solche (d. h. für die logische Untersuchung über den tieferen Grund der Glaubenszustimmung) ist es nicht möglich und nicht nötig, dieses „Mysterium“ als Faktor einzusetzen.

Wohl ist der Glaube von einer personalen und lebendigen, nicht bloß von einer logischen Art. Er ist ja engstens mit dem Heil verknüpft (sogar die *fides historica* ist ein *actus salutaris*). So hat er etwas Existentielles an sich. In dieser Sicht spielt dann freilich jenes „Geheimnis der Person“ herein, das wir schon oben (S. 289) kurz erwähnten und unten noch näher darlegen werden. Ebenso sei nicht verkannt, daß Leben und Liebe ihre große Bedeutung haben für das Auffinden des Wahren; vornehmlich Heilswahrheiten brauchen den Einsatz des Herzens. Aber all das baut nicht und ersetzt nicht und erfaßt nicht aus sich das innere Gefüge der objektiven Wahrheit, die immer in einem intellektuellen Motiv gründen muß und damit dem Ganzen Stringenz und Gewicht im Leben gibt.

3.

Das besonnene Wagnis um die Wahrheit

Wird mit unserer obigen Ausführung im Glauben nicht alles entspannt und lässig? Keineswegs! Selbst im Bereich der sachlichen Wahrheit, um die es hier zunächst geht, ist über die Sicherungen des göttlichen wie auch kirchlichen Glaubens hinaus für die Religion und Theologie Raum genug, sich kühn vorzutasten in Neuheiten und Hypothesen, noch hinaus über die letzten orientierenden Zeichen und Zensuren, im Mut zur Ausnahme und Alleinigkeit. Pius XII. hat selber dazu aufgemuntert: man möge „sich von jenem wenig klugen Eifer fernhalten, der da meint, alles, was neu ist,

⁹⁾ Kierkegaards Anliegen in den „Philosophischen Brocken“ und im ersten Teil der „Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift“ ist bekanntlich das Problem: „Kann man eine ewige Seligkeit auf ein geschichtliches Wissen bauen?“ (Gesammelte Werke, ed. Chr. Schrempf, Bd. 6, Jena 1910, S. 113). Es ist „nichts leichter einzusehen, als daß im Verhältnis zum Geschichtlichen die größte Gewißheit doch nur eine Annäherung ist, und daß eine Annäherung zu wenig ist, seine Seligkeit darauf zu bauen“ (S. 119). Die „Lösung“ Kierkegaards ist das absolute Paradox des Glaubens: das Individuum wage gegen den Verstand zu glauben („Abschließende unwissenschaftliche Nachschrift. Zweiter Teil“, Bd. 7 S. 120 u. ö.). Ob an diesem Radikalismus nicht mit schuld ist, daß Kierkegaard die Funktion des Geschichtlichen für den Glauben in unserem obigen Sinn (S. 289 f) nicht erkannt hat und vor dem Geheimnis des Glaubensaktes sich nicht schlicht beugte, sondern es durch Forderung eines blinden Sprunges vom Geschichtlichen zum Religiösen — rational erklären wollte? Es wäre nicht das erste Mal, daß dem Anti-Hegelianer der Vorwurf des Rationalismus gemacht werden müßte. In einer anderen Sache tut es z. B. Jean Wahl, *Petite histoire de „L'Existentialisme“*, Paris 1947, p. 21.

schon deshalb, weil es neu ist, bekämpfen oder verdächtigen zu müssen... Es bleiben viele, und zwar ganz wichtige Fragen, bei deren Erörterung und Erklärung die katholischen Exegeten ihren Scharfblick und ihr Talent in voller Freiheit betätigen können und müssen... Diese echte Freiheit der Kinder Gottes... ist Bedingung und Quelle alles wirklichen Erfolges und alles dauerhaften Fortschritts der katholischen Wissenschaft“ (Divino afflante Spiritu, Herder-Ausgabe 1947, S. 51). Auf moralischem Gebiet ist es nicht anders: wo das Gewissen zu keiner beruhigenden Sicherheit gelangt, hat der einzelne auf eigenen Verlaß und eigene Gefahr das Dictamen rationis, die tunlichst sachgerechte Norm zum Handeln zu entwerfen. Die sog. Moralsysteme sind nichts anderes als das Ringen um ein Wagen, das sich soweit als möglich von den Ansprüchen des objektiven Gesetzes leiten läßt.

Wo Christentum wirklich lebt, dort ist es auch Wagnis, beim größten Gelehrten und beim einfachsten Gläubigen, Wagnis in dem Sinn, daß der einmalige Mensch in einmaliger Situation, zur Ungeborgenheit ausgesetzt, immer weiter ins Land der Wahrheit sich vortastet und über das richtige Vorgehen aus seinem (freilich normierten) Gewissen und seiner Klugheit entscheidet.

II.

Das Wagnis um das Heil

Auf dem bisher zurückgelegten Weg ist „die große Gefahr“ noch gar nicht übernommen. Das geschieht erst im existentiellen Gelände. Aber das Felsmassiv des Objektiven muß hierfür vorausgesetzt sein. Die absolute Gewißheit der objektiven Grundwahrheiten legt das Leben nicht lahm, sondern sie erst macht es zu einem unendlichen Wagnis. Wenn es „nichts gibt“, was wage ich dann noch? Nietzsche läßt Zarathustra zu dem gestürzten Seiltänzer sprechen (Vorrede, 6): „Es gibt keinen Teufel und keine Hölle. Deine Seele wird noch schneller tot sein als dein Leib: fürchte nun nichts mehr“. „Wenn du die Wahrheit sprichst, so verliere ich nichts mehr, wenn ich das Leben verliere.“ Wahrlich, was setzt der Nihilist aufs Spiel? Ein rein irdisches Leben, einen Hauch und Husch, vollständig belanglos in einem Weltall, das fernste Spiralnebel umkränzen. Oder das Gelingen einer schnell zerplatzenden Lüge: „Ich steh, als hätt' der Mensch sich selbst erschaffen.“ Oder höchstens eine Edeltat, versehen mit den negativen Vorzeichen einer Sinnlosigkeit im Gesamt. Wo ist da echtes Wagnis? Scheitern kann man nur am Felsen, nicht am Nichts! Wo kein Grund, da auch kein Abgrund! Wo keine Wahrheit, da auch kein Wagnis! Der nihilistische Heroismus leidet zu innerst an metaphysischer Impotenz. Es gebricht ihm an Kraft zur Größe.

„Wagen ist das Korrelat zur Ungewißheit; sobald die Gewißheit da ist (daß es z. B. „nichts gibt“), hört das Wagen auf“ (Kierkegaard). Im Wagen des Nihilismus ist darum unterschoben der unruhige Zweifel: „Ob doch nicht...?“, die prickelnde Spannung: „Ob Nichts oder doch Sein?“ Dann aber kommt das Pascalsche „Argument der Wette“ (fr. 233) zum Zug: Wenn auch das Gegenteil (Gott und Unsterblichkeit) möglich oder wahr-

scheinlich ist, gibt es kein sinnvolles¹⁰⁾ Wagnis mehr gegen das Sein, sondern nur mehr das bestimmte Ja für das Sein. Denn: „Wenn Sie gewinnen, gewinnen Sie alles; wenn Sie verlieren, verlieren Sie nichts. Setzen Sie also, ohne zu zögern, darauf, daß (Gott) ist . . . Es geht um eine Ewigkeit des Lebens und der Seligkeit . . . (So) gibt es hier die Unendlichkeit eines unendlich glücklichen Lebens zu gewinnen, und eine Gewinnmöglichkeit steht gegen eine endliche Zahl von Verlustchancen, und das, was Sie einsetzen, ist endlich. Das hebt jede Wahrscheinlichkeit auf. Überall, wo das Unendliche ist und wo nicht eine Unendlichkeit von Verlustchancen der Möglichkeit des Gewinnes gegenübersteht, gibt es nichts abzuwägen. Man muß alles geben.“ Im Schlußresultat ist das Wagnis aufgehoben¹¹⁾. So enthüllt sich: selbst bei einer Ungewißheit über die entscheidendsten Wahrheiten (Gott und Ewigkeit) kommt es zu keinem berechtigten Wagnis. Es gilt vielmehr: je gewisser die Urwirklichkeit für den Menschen feststeht, desto echter und mächtiger wird sein Wagnis. Je härter der Widerstand (die gegenständliche Wahrheit), desto höher schlägt das Wagen des Herzens (vgl.: „Des Herzens Woge schäumte nicht so schön empor und würde Geist, wenn nicht der alte stumme Fels, das Schicksal, ihr entgegenstände.“ Hölderlin).

1.

Das Wagnis um das Heil des eigenen Lebens

Das existentielle Denken geht nicht auf Abbildung, sondern auf Verwirklichung. Wenn es geordnet ist, ereigne ich mich in ihm vor Gott und wachse meiner Wertfülle, dem ewigen Heil, entgegen. Es drängt da die ganz persönliche Frage: Bin ich jetzt heil und werde ich das ewige Heil erlangen? Liebt mich Gott aus Gnade oder haßt er mich gerechten Gerichts? Das vor allem wollen wir über Gott wissen, denn, was wissen wir von ihm, wenn wir das nicht wissen? „Wie irrsinnig ist es, über ihn nachzudenken und seine Eigenschaften aufzuzählen“, wenn ich nicht weiß, ob sie auf mich „niederfallen wie ein vernichtender Blitz oder wie ein segnender Tau . . . Ohne das aber bleibt alle Wahrheit tragische Naivität oder Bosheit“¹²⁾. Aber kann ich darüber Gewißheit bekommen, ob ich in der Wahrheit bin und es am Ende sein werde? Werde ich zu Gott gelangen? Es ist die Sorge, welche nicht die egoistischen, sondern die religiösesten Geister zutiefst beunruhigte, aufwühlte und marterte. Hier trifft zu: „Je tiefer er sich ängstigt, desto größer ist der Mensch“ (Kierkegaard). Gehört auch deshalb selbst zum Gottmenschen der Schrei: Eloi, Eloi, lama sabachthani (Mk 15,34)? In der Qual dieser Anfechtung haben Menschen so erschrocken über dem Römerbrief (Kap. 9—11) gegrübelt, wurden sie von der Leidenschaft erregt: „Wie erlange ich einen gnädigen Gott?“, hat die

¹⁰⁾ M. Rast SJ, Wagnis im Glauben, in: Stimmen der Zeit 134 (1938) S. 78: „Ein Wagnis, das sich sittlich nicht rechtfertigen läßt, verdient diesen Namen nicht mehr, es wird zur Tollkühnheit oder zur Sinnlosigkeit. Beim Wagnis muß das zu erreichende Ziel des Einsatzes wert sein. Ich darf mein Leben nicht für eine Kupfermünze aufs Spiel setzen.“ Deshalb ist die Sünde kein Wagnis, weil gegenüber dem ewigen Heil, das hier verscherzt wird, kein irdischer Wert mehr aufkommt.

¹¹⁾ Anders Guardini, Logik und religiöse Erkenntnis, in: Schildgenossen 9 (1929) S. 190. Nach ihm bleibt das Wagnis. Er bringt eine vom Obigen abweichende Übersetzung. Unseren Text erstellten wir nach P. L. Couchoud, Un manuscrit reconstitué de Pascal (in: La Nef 4, 1947, p. 75 s) unter Beiziehung von W. Rüttenauer, Blaise Pascal, Gedanken (Leipzig o. J.) S. 42 f und E. Wasmuth, Blaise Pascal, Über die Religion (4. Aufl., Tübingen 1948) S. 124 ff.

¹²⁾ K. Rahner SJ, in: Geist und Leben 20 (1947) S. 164.

Angst selbst noch die Freudenekstasen eines Pascal¹³⁾ durchzittert und wird noch der letzte Mystiker in seiner Geistesnacht „die Hölle auf Erden“ durchleiden.

Was soll es auch, daß der im Wesenlosen dahinlebende Mensch davon nichts weiß? Er ist zu wenig getroffen, was es um Gott und Ewigkeit und um seine eigene Hinfälligkeit ist. Er sieht nicht, daß er zwischen Gott und einem entsetzlichen Abgrund hängt — und fallen kann (1 Kor 10,12). Nicht als ob der Allmächtige ihn nicht hielte! Aber der Mensch kann die Hand auslassen. *Salus tua ex me, perditio tua ex te* (cfr Osee 13,9 Vulg.). Das ist es ja gerade, daß das Verderben vom Geschöpf allein kommt. Es ist ein innerer Widerspruch, von vornherein zur Hölle vorausbestimmt zu werden (Kalvin), denn die Hölle ist wesentlich nichts anderes als ausgereifte Schuld. Sie setzt darum die reale Möglichkeit des Heiles für jeden voraus. Gott tut das Seinige und weit mehr als das. „Wenn er seines eigenen Sohnes nicht geschont, sondern ihn für uns alle dahingegeben hat, wie sollte er uns mit ihm nicht alles schenken?“ (Röm 8,32). Darin gründet unsere ganze Hoffnung. Aber der Mensch kann dem Liebestun Gottes widerstehen (Denz. 797.814.1093.1791)¹⁴⁾. Deshalb ist er seiner Seligkeit nicht durchaus sicher. Die absolute Heilsgewißheit des Protestantismus gründet in seiner Hauptlehre von der Alleinwirksamkeit Gottes und diese hinwiederum im Irrtum von der Verderbtheit der menschlichen Natur, die, auch bei vorhandener Gnade, bis zur völligen Unfreiheit in Heilssachen gehe¹⁵⁾. Eine menschliche Mitwirkung und damit eine Heilsunsicherheit beim Gläubigen, d. h. bei einem, der den Fiduzialglauben besitzt, sei darum unmöglich. — Aber durch die Gnade zur Agilität und Initiative auch für das Übernatürliche erhoben werden zu können, gehört zum Wesen des menschlichen Geistes, so wahr dieser das Sein selbst und folglich jedes Seiende wenigstens analog ergreifen kann. Wenn also der Wille unter der Bewegung der Gnade heilskräftig ist, vermag sich wegen seiner Potentialität und damit Defektibilität keine Unfehlbarkeit über den Stand und Ausgang des Heiles zu bilden. Die christliche Hoffnung schließt nicht ein, Gott werde unbedingt jede Sünde verhindern und aus jedem Fall wieder erheben (Denz. 805 sq). Es gehört wesensmäßig zum Vertrauen, über der Möglichkeit des Heilsverlustes zu schweben und sich immer wieder zu Gott aufzurichten. Auch Luther wußte davon, er kam aber zu dem Paradox „Angst und Gewißheit“ statt zu der Harmonie „Furcht und Hoffnung“.

Wenn wir Gedanken von B. Welte (l. c. S. 50—70; 169—178), der auch hier Thomas in die Nähe Jaspers führen will, ins Theologische übersetzen, können wir in vertiefter Schau sagen: Der Christ ist durch die übernatürliche Tugend der Hoffnung wesentlich auf das *Summum Bonum* als Endheil ausgerichtet. Das Endheil ist in sein Christ-Sein eingeschlossen, sonst stünde er ja nicht innerlich in bezug auf die Seligkeit. Weil er aber erst in bezug, erst auf dem Weg zum Endheil ist, steht er außerhalb (*ex-sistit*) zu seinem eigenen (Christ-)Sein und wird mit diesem seinem Sein und folglich mit Gott in diesem Zeitdasein nie definitiv eins. Sein Wesen ist *existentia* als Außerhalbstehen in bezug auf das, was er selbst ist. So ist der Christ wesentlich defektibel und wesentlich Sorge, gerade wegen seines theozentrischen Aufschwungs. Denn erst

13) Im Memorial steht zweimal: „Möge ich nicht auf ewig von ihm geschieden sein“, und Pascals letzte Worte waren: „Möge Gott mich niemals verlassen.“

14) Es kann also im Menschen Gnadenbewegungen geben, die aus menschlicher Schuld den Heilerfolg nicht erreichen: *gratiae fallibiliter efficaces*. Siehe darüber Marin-Sola OP, in: *Ciencia Tomista* 1925 und 1926. Der gelehrte Dominikaner sieht sich in dieser Auffassung bestätigt durch die Gnadenlehre des hl. Alfons von Liguori. — Vgl. auch K. Thieme, *Gott und die Geschichte* (Freiburg i. Br. 1948) S. 141—147.

15) Siehe A. Stakemeier, *Das Konzil von Trient über die Heilsgewißheit*. Heidelberg 1947, bes. S. 182 ff.

vor Gott kommt der Mensch und Christ zu seinem Selbstsein und muß dazu kommen. Transzendenz begründet Existenz. — Es wäre verfehlt, hier selbstische Haltung und Individualismus zu wittern¹⁶⁾.

Der Christ sieht in der Tiefe seiner Möglichkeiten den Abfall, weil er aus Nichts ist. Wohl ist dem beharrlichen Gebet die unfehlbare Zielerreichung versprochen. Allein, wer hat Gewähr, er werde stets das Antlitz unseres Erbarmers suchen? Und wohl wissen die Theologen von „Anzeichen der Auserwählung“, aber was bedeuten Wahrscheinlichkeiten, wo ich volle Gewißheit möchte, weil für mich Unendliches auf dem Spiele steht? Diese absolute Sicherheit gibt es nicht ohne besondere Offenbarung (Denz. 805 sq; 825 sq); eine solche fehlt jedoch für gewöhnlich. Über die Heilsmöglichkeit aller ist Gott der Deus revelans; über je meine Heilswirklichkeit ist er der Deus absconditus. Gerade in dem, was das Herz grenzenlos betrifft, in der Frage um Sein und Nichtsein¹⁷⁾, ist der Homo Viator im Dunkeln belassen und in ein Wagnis gestellt, demgegenüber alles andere wahrhaft ein Kinderspiel ist. Wer es inne wird, der schreckt auf, wird wach, übernimmt sein Leben und wird ganz wirklich.

Gott fordert sein Geschöpf; er läßt es um kein geringeres Ziel laufen als um sich selbst, das Bonum infinitum. Erreiche oder verfehle ich Ihn? Es geht um alles. So gibt es keinen Alltag. Immer stehen Ewigkeiten zur Verantwortung. Und was die Erregung noch verschärft: es ist Wagnis im schwierigen Gelände, inmitten einer ganzen Welt verführerischer Zudringlichkeiten. Domine, quis sustinebit?

Ob nicht im Grunde der Mensch überhaupt von diesem riesengroßen Wagnis irgendwie bewegt wird? Vibriert deshalb ständig die Nadel und kommt nicht zur Ruhe? Ist man zu solchem Einsatz nicht mehr fähig und gibt deshalb auf? Weiß unsere Zeit insgeheim sehr, was es um Gott ist? Fieht sie darum vor ihm?

-2.

Das Wagnis um das Heil des zu rufenden Lebens

Wir greifen hier ein noch schwerer wiegendes Problem auf, das breit und tief in die Praxis eingreift und erst heute besonders akut wird, weil das schlichte Vertrauen auf Natur und Gott mehr und mehr schwindet. Gerade im menschlich-biologischen Geschehen stehen letzte Fragen auf. Obgleich jeder aus eigener Schuld verlorengeht, so ist doch die Zeugung eines Kindes ein größeres Wagnis als die Übernahme des je eigenen und schon vorhandenen Seins. Es wird zwar ein Dasein geweckt, wird aber dann aus der eigenen Entscheidung entlassen¹⁸⁾. Es gilt: Himmel und Erde werden vergehen, dieses Kind wird nie vergehen! Kann die Weitergabe des Lebens anders als in der Erwartung des Heiles erfolgen? Aber erfüllt sie sich? „Adam erkannte sein Weib Eva; sie wurde guter Hoffnung und gebar — Kain“ (Gen 4,1)¹⁹⁾. Wenn erst gälte: „Nur eine Minderzahl von den Menschen wird gerettet“ (St. Thomas von Aquin, Sa. theol. I, qu. 23,7 ad 3)! Wer möchte dann noch das Leben rufen? Gewiß, jedes Dasein ist sinnvoll,

¹⁶⁾ Siehe meinen Artikel „Katholischer Existentialismus“, in: Paulus 20 (1948) Heft 1 S. 55—69, bes. S. 60 f.

¹⁷⁾ Unter „Nichtsein“ verstehen wir hier den „Zweiten Tod“ (Offb. 2,11; 20,6.14; 21,8).

¹⁸⁾ Nikolaj Berdiajew schreibt: „Ich könnte noch die Möglichkeit von Höllenqualen für mich selber gelten lassen und durchlebe nicht selten das Vorgefühl hiervon. Aber nur mit Mühe kann ich sie für andere zugeben“ (Die Philosophie des freien Geistes. Tübingen 1930. S. 373).

¹⁹⁾ Damit halten wir Kain nicht für sicher verlioren, aber er war besonders gefährdet.

selbst die Hölle: sie bezeugt den Menschen als schuldig und Gott als gerecht; und: *melius est sic esse quam non*²⁰⁾. Aber kann man dieses einer bangenden Frau sagen, ohne daß sie darüber erstarrt? Was ist dann die Antwort? Ist ihrem Kinde der Himmel zu garantieren? Wenn nicht, ist das Wagnis da, das Wagnis um Ewigkeiten! Stammt aus dieser Last des Wissens, das vielleicht untergründig selbst da vorhanden ist, wo die Motive zunächst irdische sind, die heutige Angst vor dem Kinde? Ist hier etwas Metaphysisches wach geworden?

Wäre man dann nur ganz wach! Dazu wäre freilich nötig, wahrhaft inne zu werden, was Gott ist und was er für uns ist. Die Rettung aus diesem Defaitismus wird unserer Zeit nur geschenkt, wenn sie von der Transzendenz Gottes neu überwältigt wird: *Quis ut Deus!* Gott ist das Sein Selbst. Aber ist einer bis zu seinem heiligen Antlitz vorgedrungen, der, wissend um den unendlichen Abgrund neben Gott, darob erschrocken spricht: „Lieber nehme ich es auf mich, selber zu scheitern, als daß ich Kinder erzeuge, die Gott auf ewig verfehlen könnten; bei mir hört die Lebenslinie auf!“? Ein solcher wählt das Nichts, obgleich er vor sich Gott, das SEIN, hat. Ein unmöglicher Ausweg! Das Geschöpf hat seinen Schöpfer erst wahrhaft erkannt in der Freude am Sein: wenn er sich über den Abgrund schwingt und sich blind in die Arme seines Erbarmers wirft: *Deus meus es tu, in manu tua sortes meae* (Ps 30,15 f).

Der Hinweis auf eine größere Wahrscheinlichkeit des Heiles (die Mehrzahl werde gerettet werden), führt hier allein kaum ins Freie. Wohl läßt es sich sagen: „Seien Sie ohne Furcht! Das Kind einer frommen Mutter geht nicht verloren“, aber ist damit das Wagnis klar aufgehoben? Es bleibt immer eine wenigstens dünne Wahrscheinlichkeit, zu Verlust zu gehen. Wir wohnen stets am Rande, „wir unendlich Gewagten“. Dann aber ist es so:

Eine hohe Probabilität auf guten Ausgang hat seine Bedeutung, wenn das Kind schon lebt, wenn also sein Geschick entweder ewiges Heil oder ewige Qual ist. Diese gewaltige Spannung treibt verantwortliche Eltern an, bei sich und den Ihrigen alles zur Rettung einzusetzen. So wird wahr: die Eltern bringen das Kind ins Dasein und das Kind bringt die Eltern in die Wirklichkeit („Existenz“). Da darf dann die Hoffnung freudig sprechen: „Kinder, kein Auge hat es gesehen, kein Ohr hat es gehört, in keines Menschen Herzen ist es gedungen, was Gott euch bereitet hat; ihr werdet Kronen tragen vor Gott.“ Das läßt weit zurück jede Mühsal auf Erden und — jeden Standpunkt des Ungläubigen.

Lebt das Kind aber noch nicht, dann heißt die Alternative anders: entweder Nichtsein oder doppelmögliches Sein mit je unendlichen Folgen. Man mag hier antworten: Gott ist ein Ziel von so unausdenkbarer Seligkeit, daß jedes Risiko überboten ist, wenn durch die Zeugung des Kindes eine hohe Wahrscheinlichkeit, ja nur Möglichkeit solcher Seinserfüllung gegeben wird. Wenn „die Läufer in der Rennbahn schon alle laufen, obgleich nur einer den Siegespreis gewinnt“ (1 Kor 9,24), wie soll dann nicht verantwortet werden können, Läufer auf die Lebensbahn zu schicken, wo jeder „einen unvergänglichen Kranz“ erringen kann, ja (unter obiger Voraussetzung) sehr wahrscheinlich erringt?

²⁰⁾ Es wurde aber auch gesagt: „Für jenen Menschen wäre es besser, wenn er nicht geboren wäre“ (Mt 26,24).

Es läßt sich dagegen einwenden: In unserem Fall steht nicht wie im Vergleich der bloße Verlust des Siegespreises auf dem Spiel, sondern eine positive unendliche Qual. Deshalb gibt bei der genannten Alternative eine größere Probabilität des Heiles allein nicht den Ausschlag, sondern eher ein noch irgendwie wahrscheinliches, aber unendliches Defizit, etwa in folgender Überlegung: „Das Kind könnte in die Hölle kommen. Wir rufen es deshalb nicht ins Leben. Es würde ihm zwar eher der Himmel winken, aber es entbehrt ihn auch nicht, weil es nicht existiert.“ Bei der Entscheidung über ein noch nichtseiendes Menschenleben schlägt selbst ein wahrscheinlicheres Positivum (Heil) allein gegen ein minder wahrscheinliches Negativum (Unheil) nicht durch. Das gälte auch, wenn ein nur zeitliches, aber lastvolles Leben zur Entscheidung stünde; deshalb ist die Vaterschaft eines Atheisten von seinem Standpunkt aus immer unverantwortlich.

Aber obige Antwort hält dennoch her, wenn noch dazu erwogen und lebendig erfaßt wird: GOTT IST. Ihm gegenüber hält Mutlosigkeit im Sein nicht stand. Das Wagnis um ein Unendliches (Indefinitum), das im Wesen der Ehe liegt, kann und muß, wenigstens grundsätzlich (die Frage nach der Kinderzahl scheidet hier aus), übernommen werden im Blick auf Gott als das Sein-Selbst. Im Letzten ist dieses Wagnis ein Sichfallenlassen in das Dunkel Gottes hinein. Es genügt: Gott lebt. Das ist nicht akademisch erklügelt, sondern das ist wirklich der Lebensquell für das gläubige Volk. Und weil Christus, der Sohn und Erlöser, die Seinsmächtigkeit Gottes überwältigend offenbarte (cfr 2 Kor 4,6), so ist den Christen bei allem Heilswirken in Furcht und Zittern (Phil 2,12) verstattet, als stärkere Grundhaltung eine unerschütterliche Freude und frohe Zuversicht zu haben: „Ich bin gewiß, daß weder Tod noch Leben, weder Engel noch Gewalten, weder Gegenwärtiges noch Zukünftiges, noch irgendwelche Mächte, weder Höhe noch Tiefe, noch irgendein anderes Wesen uns scheiden mag von der Liebe Gottes, die da ist in Christus Jesus, unserem Herrn“ (Röm 8,38 f).

In dieser wahren „Lebens“-Frage können halb- und unterbewußte Komplexe nur nihilistisch sich auswirken, zumal in der furchtbar bedrohten und enttäuschten Menschheit von heute. Nur die ganze Wahrheit wird auch hier frei machen. Wo immer die Elternschaft nicht gedankenlos triebhaft und auch nicht mehr im unkomplizierten Verlaß auf die Natur gewählt wird, ist Rettung nur möglich aus der wesenhaften Weisheit: „Du verschonst alles, weil es dein Eigentum ist, o Herr, du Freund alles Lebens“ (Sap 11,26).

Alles in allem: Gott entspannt den Christen nicht. Er erlaubt ihm nicht ein bürgerlich gesichertes Dasein. Den unendlichen Bogen des Lebens kann der Christ nicht anders als kühn entwerfen. Er ist in das Wagnis um Sein und Nichtsein gestellt, wobei gerade das Nichtende ihn im rational nicht auflösbaren Vertrauen auf das Sein zur Verwirklichung treibt. In schwindelnder Höhe stehend, schaut er in Unendlichkeiten, die ihm nicht zum erhebenden Ausblick, sondern zur innersten Aneignung in seine Freiheit und darum immer nur augenblicklich, nie darüber hinaus, überlassen sind — bis die Würfel fallen: in fine sine fine! Das bringt ihn zu sich. Vor der Möglichkeit eines endlos qualvollen „Nichtseins“ (= des Nichtenden) übergibt er zuversichtlich seine Sorge um sich, um die Seinen, um jedes Men-

schenantlitz an die Transzendenz Gottes, vor der die Mittel seines Verstandes und Denkens nicht mehr hinreichen, nicht weil Gott das Absurde, sondern weil er — das allein läßt nicht matt werden — das Sein-Selbst ist. Nur so wird die heute überall lockende Leidenschaft zur Nacht, zur Verzweiflung, überwunden.

Hier haben wir in etwa ein Analogon zum „Geheimnis der Person“, wo über die ratio hinaus der Partner dem anderen sich unbedingt schenkt (siehe oben S. 291). Obgleich für den Christen die Erreichung Gottes als der ewigen Heimat nicht garantiert ist, so gibt er dennoch, durch die ursprüngliche Helle seines natürlichen und übernatürlichen Seins eindeutig, wenngleich nicht zwingend²¹⁾ geleitet, sich und jedermann dem Unbegreiflichen schlechthin und endgültig anheim.

Einer Heiligen, die Jesus in ihrer Ekstase über die Hölle befragte, antwortete er: „Sei beruhigt, Ich werde dich sehen lassen, daß alles gut ist“²²⁾. Mit diesem Wort — „daß alles gut ist“ — begann die Weltgeschichte (Gen 1), mit diesem Wort wird sie auch enden.

²¹⁾ Sicherlich verdient Gott, im Unterschied zu den Menschen, begründeterweise unbedingtes Vertrauen, denn er liebt jeden wahrhaft. Aber er rettet nicht jeden auf alle Fälle, nach jedem Sündenfall. Deshalb fehlt insofern hier wie auch sonst im personalen Verhältnis unter Menschen das Zwingende zu ihm hin. M. a. W.: Ich habe keine zwingende Gewißheit, daß ich ewig bei Gott sein werde, aber die Mächtigkeit des Seins über das Nichts weist mich im Bedenken meines ewigen Schicksals eindeutig zu Ihm hin und nicht in die Verzweiflung.

²²⁾ Siehe A. D. Sertillanges O. P., Katechismus der Ungläubigen. Band V (Graz 1935) S. 77. — Es ist keine Apokatastasis gemeint — damit wäre alles entspannt und verloren —, sondern ein Gutsein in einer uns unbegreiflichen Höhe.