

die göttliche Sendung des Isaias unter Kennzeichnung seiner prophetischen Aufgabe (dritter Teil). Nicht wirre, durcheinander fließende Traumbilder, sondern geordneter Aufbau, logische und psychologische Auseinanderfolge.

Aber wenn die erklärte Vision wirklich die echte, wahre Anfangsvision des Isaias ist, weshalb steht sie dann nicht an der Spitze des Buches unseres Propheten? Isaias ließ die Öffentlichkeit wohl erst später von seiner Berufungsvision wissen, nachdem Zweifel an seiner Berufung zum Prophetenamt laut und lauter geworden waren, stärkere Widerstände sich fühlbar gemacht hatten.

Ja, Kapitel 6 bringt die in einer Vision vor sich gegangene Berufung des Isaias zum Propheten. Berechtigt ist der Ausruf:³⁸⁾ Wo fände sich in der ganzen vorchristlichen Welt eine Parallele zu diesem Mann und diesem Kapitel!

Zur Philosophie des Gebetes.

Von P. J. Endres C. Ss. R., Freiburg.

Man nennt es die Grundform der religiösen Haltung, ihre Seele,¹⁾ „Religion in Aktivität“ (Sabatier), sieht in ihm den zuverlässigen Gradmesser des inneren Reichtums oder der Armut eines Menschen,²⁾ ein Kriterium für eine Religion, sicherer als Dogma, Moral und Theologie.³⁾ Man rechnet es zu den vornehmsten Tätigkeiten des Menschen, denn an seinem Ausgangspunkt steht die Geistperson, und sein Ziel ist wieder eine solche. In die Bewegung von unten nach oben, die es darstellt, werden auch die niederen Kräfte und Tätigkeiten mithineinbezogen. Es ist eine Angelegenheit des ganzen Menschen.

Damit ist noch nicht alles gesagt. Das Gebet ist ein Akt des geschaffenen Geistwesens, das, wissend um seine Kreatürlichkeit, sich seinem Schöpfer in Anerkennung und Anbetung zuwendet.⁴⁾ Das ist die dem vernünftigen

³⁸⁾ Duhm, 70.

¹⁾ W. James: *Varieties of Religious Experience* 464 ff.; Chansou: *Etude de psychologie religieuse sur les sources et l'efficacité de la prière*, Paris 1927.

²⁾ Girsengroh: *Zwölf Reden über die christliche Religion*, 1910, S. 175.

³⁾ Deißmann: *Evangelium und Urchristentum*, München 1905, S. 95.

⁴⁾ Thom. sum. theol. II. II. 83, 3.

Geschöpf entsprechende, durch sein Wesen geforderte Form der Hinkehr zu seinem Prinzip und des Verkehrs mit seinem Gott. An diese Form ist es gebunden solange es Geschöpf bleibt, und schon so gesehen ergibt sich die Unhaltbarkeit einer Ansicht Kants: „Derjenige, welcher schon Fortschritt im Guten gemacht hat, hört auf zu beten, denn Redlichkeit gehört zu seinen ersten Maximen.“⁵⁾

Nirgendwo ist der Gebetsakt vollkommener vollzogen worden als bei Christus, „dem gewaltigsten Beter der Geschichte“, weil nirgendwo die Voraussetzungen dazu besser erkannt worden sind als bei ihm. Von dem Gebet am Ölberg, das er in den kurzen Satz zusammenfaßte: Nicht mein, sondern dein Wille geschehe, sagt Fr. Heiler richtig, es sei „der Gipelpunkt in der Geschichte des Gebetes“⁶⁾ und es ist keine Übertreibung, wenn H. Höffding in ihm „das tiefste Wort, das je ausgesprochen wurde“ sieht.

Wer nur in eigener Angelegenheit bittend vor seinen Schöpfer tritt, wer wie Brémond es ausdrückt, als bloßer Bettler kommt, und wem es bei allem nur darum zu tun ist, wie er seinen Hunger stillen kann, der betet nicht im eigentlichen Sinne.⁷⁾ Auch da ist kein Gebet, wo es nicht auf einen persönlichen Schöpfer treffen kann, und wenn dieser sich nicht wieder zu dem Menschen wendete, auf dessen Anruf Antwort gäbe, käme nicht zu Stande, was man einen „Verkehr des Menschen mit Gott“ bezeichnet. Der Gott des Aristoteles ist stumm. Er ist Erklärungsgrund der Schöpfung, nicht aber das Du, an das der Betende sich richtet, und Bergson meint, es fiele keinem Menschen im Traume ein, sich an ihn zu wenden.⁸⁾

Das Gebet, eine eminent praktische Realität, hängt in seinem Dasein ab von der Natur des ens a se und des ens ab alio sowie der Beziehung beider.

Die Philosophie weiß mit ihm nichts Rechtes anzufangen, weil sie die Voraussetzungen dazu in falschem Lichte sieht. Nicht, als ob die Existenz Gottes von ihr geleugnet würde. Eine solche Leugnung darf als fast allgemein überwundener Standpunkt gelten. Das Problem liegt nicht in der Existenz, sondern im Wesen Gottes.

⁵⁾ Willmann: Geschichte des Idealismus III, S. 507.

⁶⁾ Fr. Heiler: Das Gebet, München 1922, S. 239.

⁷⁾ H. Brémond: Introduction à la philosophie de la prière, S. 15.

⁸⁾ H. Bergson: Les deux sources de la moralité et de la religion, S. 261.

Letztlich geht es darum: Gibt es einen persönlichen Gott, oder nur ein unpersönliches Göttliches? Ist Gott keine Person, dann versteht er das Gebet nicht, das an ihn gerichtet wird; ist er nicht ein Schöpfergott, verdient er nicht, daß es an ihn gerichtet wird.

Doch meist wird die den falschen Auffassungen über Gott entsprechende Folgerung für das Gebet nicht gezogen. Diese wäre: radikale Ablehnung. Aber es ist, „als hätten die philosophischen Denker eine instinktive Ahnung gehabt von dem Reichtum seelischen Lebens, der im Gebete der großen Genien sich enthüllt, und von den wunderbaren Wirkungen, die der Fromme im gläubigen Gebet erfährt“.⁹⁾

Im Menschen hat die gleiche Philosophie vielfach das „Kreaturgefühl“ gelöscht. Unter den kopernikanischen Wendungen, die sie vorgenommen hat, ist die entscheidendste diese: der Mensch dreht sich nicht mehr um Gott, sondern Gott dreht sich um den Menschen. Das ist in mancher Hinsicht folgerichtiger als die Meinung einer früheren Generation, nach der Gott und Mensch um einander unbekümmert ihre eigenen Wege gingen, wo weder ein Anruf von unten nach oben, noch einer von oben nach unten für möglich oder für notwendig gehalten wurde. Heute steht der Mensch nicht nur im Mittelpunkt des Interesses, sondern des Seins. Er gilt als selbstherrlich, ontologisch und axiologisch. Mit einer solchen Stellung ist die Haltung des Betenden selbstverständlich unvereinbar. Es ist eine Ehre und Pflicht für uns, sagt J. Simon, uns selbst zu genügen. Es ist nicht der Stolz, der den Menschen alles von seiner eigenen Kraft erwarten läßt, sondern das Recht und die Billigkeit: Was er unter seinesgleichen ist, muß er auch vor Gott sein.¹⁰⁾

An sich wäre es keinem zu verdenken, wenn er sich mit manchen der bestehenden Gottesauffassungen überhaupt nicht auseinandersetze; ihr innerer Wert verdient solche Mühe nicht. Aber damit sind sie noch nicht aus der Welt geschafft, und vor allem: sie hören damit nicht auf zu wirken, Lebenseinstellung und Weltanschauung zu bestimmen. Wie oft Gott bei den einzelnen die Züge des Idealismus oder des Empirismus trägt, das wird leichter unter- als überschätzt. Im Folgenden einige Auffassungen, in denen die eine oder die andere der für das Gebet notwendigen Voraussetzungen geleugnet wird.

⁹⁾ Fr. Heiler: a. a. O., 1918, S. 192.

¹⁰⁾ J. Simon: La religion naturelle, 1883, S. 337—339.

Wenn uns N. Hartmann sagt: „Für sittliches Streben ist alle Transzendenz ein trügender Schein“, denn die Ethik „ist ganz und gar diesseitig eingestellt“, und „die Jenseitstendenz ist vom ethischen Standpunkt aus ebenso wertwidrig, wie die Diesseitstendenz vom religiösen“,¹¹⁾ dann bedeutet das: Gut wird nur, wer gottlos ist. Es gibt nicht nur einen Unglauben, der moralischer Minderwertigkeit entspringt, auch im Namen der Sittlichkeit wird er nicht selten gefordert.

Weiter geht der Idealismus in seiner reinsten Form. Er macht Gott zum Geschöpf des schöpferischen menschlichen Denkens. Das ist folgerichtig, wenn man einmal den allerdings unbewiesenen und unbeweisbaren Satz dogmatisiert: Der Gegenstand des Erkennens ist nicht nur in diesem, er ist ausschließlich in ihm, wird von ihm hervorgebracht. Das Denken ist die Wirklichkeit, und Denken ist verwirklichen, sagt Gentile (*Il pensiero è la realtà e pensare è realizzarla*). Man darf sich bei diesen Theorien dadurch nicht verblüffen lassen, daß in ihnen durchgehends eine Transzendenz Gottes anerkannt wird. Aber diese Transzendenz ist von der gleichen Art, wie der Mensch als Spezies gefaßt, sie den Individuen gegenüber hat. Er ist von diesem und jenem unabhängig, „transzendifert“ ihn, aber er besteht weder über noch neben dem Individuum, sondern nur in ihm. Daß eine solche Scheintranszendenz Gottes das Gebet nicht nur unnötig, sondern unmöglich macht, leuchtet ohne weiteres ein.

Gleiche oder ähnliche Ansichten finden sich bei den idealistisch eingestellten Religionsphilosophen englischer Sprache. Wenn auch manche im Unterschiede vom absoluten Idealismus eine Vielheit persönlichen Bewußtseins annehmen, und wenn Gott auch nicht Produkt des Denkens ist, bleibt er doch wesentlich von diesem abhängig. Er ist Bewußtsein — außerhalb des Bewußtseins gibt es kein anderes Sein — und hat als notwendigen Denkgegenstand das übrige persönliche Bewußtsein.¹²⁾ Man läßt ihn sogar Schöpfer sein, doch ist er abhängig von seiner Schöpfung, hat sie notwendig, wie das Subjekt des Objekts bedarf.

Gott ist endlich, eine dem amerikanischen Empirismus besonders geläufige Ansicht. Als Erster unter Gleichen ist er der Kamerad, der mit dem Menschen zusam-

¹¹⁾ N. Hartmann: Ethik, S. 738.

¹²⁾ G. H. Howison: The Limits of Evolution and Other Essays, 1904.

menarbeitet. Beide müssen sich gegenseitig respektieren, einander unterstützen im Kampf gegen das Übel, und so bewegt sich die Menschheit ständig einer immer größeren Prosperity entgegen. Das sind Gottesvorstellungen, in denen der Anthropomorphismus bis zur Spitze getrieben ist. Sie mögen dem demokratischen Sinn des Amerikaners besonders entsprechen, aber gerade, weil sie auf Grund ihrer Übereinstimmung mit liebgewonnenen politischen und gesellschaftlichen Ansichten und Gewohnheiten angenommen werden, offenbaren sie eine Anarchie des Denkens, das für wahr ansieht, was gefällt.

Gebet verlangt als Zielpunkt nicht nur ein absolutes, transzendentes Wesen, es fordert zudem, daß dieses Wesen eine Person ist. Hier liegt eine neue Gefahr. Denn man macht Gott zu einer Art Person, daß er aufhört Gott zu sein. Man kennt nur die empirische Person, zu der Leib und Sinn gehören, und kommt so entweder zum Gott-Kameraden des Empirismus, oder zur Leugnung des persönlichen Gottes zugunsten eines unpersönlichen Göttlichen. Eine Person ohne Körper könnte man sich noch denken, doch keine, die nicht mit dem Merkmal der Endlichkeit behaftet wäre. Denn die Person ist ein bestimmtes, in sich abgeschlossenes und gegen jedes andere abgegrenztes Wesen. Die Gleichsetzung von Bestimmtheit (*determinatio*) mit Begrenztheit (*limitatio*) führt zu der seit Renouvier oft wiederholten Ansicht: Gott ist endlich, weil er eine Person ist; oder: Gott ist keine Person, weil er unendlich ist. Hier wäre zu zeigen, daß nicht alles in sich Bestimmte und von jedem andern dadurch Unterschiedene seiner Natur nach etwas Begrenztes und Endliches sein muß, daß die tatsächliche Begrenztheit auch durch Aufnahme eines in sich Unbegrenzten in ein Subjekt erfolgen kann. So ist es mit dem Inhalt des Personbegriffs. Er stellt eine Vollkommenheit dar, die ihrer Natur nach keine Begrenzung einschließt.

Dadurch, daß Gott auf streng philosophischem Wege als Person erwiesen werden kann, verliert der immer wieder hervorgehobene und oft künstlich gesteigerte Unterschied zwischen dem Gott der Philosophie und dem Gott der Religion viel von seiner Schärfe. Auch zu dem Gott, dessen Bild die Philosophie entwirft, kann man beten. Er ist der Herr der Schöpfung und das vernünftige Geschöpf muß seine Herrschaft anerkennen. Ob Gott aber zu seinen Geschöpfen auch in ein persönliches Verhältnis tritt als Vater, Freund und Bräutigam der Seelen, so daß das Gebet zu einem „*familiariter conversari*“, zu „einem

innigen Umgang“, einem „traulichen Verkehr“, einer „Liebesgemeinschaft mit Gott“ (heilige Theresia), zu „entretien et conversation de l’âme avec Dieu“ (Franz von Sales) wird, das freilich vermag die Philosophie nicht auszumachen. Ein solches Verhältnis hängt allein vom freien Willen Gottes ab, und der Mensch kann nur durch eine besondere Offenbarung von ihm Kenntnis haben.

Was ist Opfer?

Von P. Damian Klein O. F. M., Bahia (Brasilien).

Der Leser braucht nicht zu fürchten, daß hier eine weite Heerschau der vielen Meinungen und Ansichten über das Opfer geboten und eine ebenso umfangreiche Kritik angefügt, — noch weniger, daß eine neue Meinung neben die anderen gestellt werden soll. So grausam bin ich nicht. Vor 35 Jahren hat Renz¹⁾ in seinem zweibändigen Werk eine große Übersicht gegeben; und in neuester Zeit hat M. Lepin²⁾ in einem stattlichen Band von 800 Seiten mit mehr Klarheit und Geschick dasselbe getan. Wer will, kann dort die verschiedenen Auffassungen nachlesen. Beider Hauptgegenstand ist freilich das eucharistische Opfer; aber beide haben naturgemäß auch dem Allgemeinbegriff des Opfers als der Voraussetzung der Idee der eucharistischen Feier ihre Aufmerksamkeit geschenkt und die wechselnden Meinungen aufgeführt.

Ihre Mannigfaltigkeit ist nicht gerade erbaulich, und auch nicht geeignet, der theologischen Opferspekulation viel Hochachtung zu gewinnen. In einem so wichtigen Begriff so wenig Einheit, und darum so wenig Sicherheit! Auffallen muß es aber jedem, daß die mittelalterlichen Theologen eigentlich nur in nebensächlichen Dingen verschiedener Meinung waren, während das bunte Vielerlei auch in wesentlichen Punkten erst der Neuzeit angehört. Gewiß ist der Opferbegriff seit dem 16. Jahrhundert auch öfter und eingehender behandelt worden als in der Zeit der Scholastik; aber man kann nicht sagen, diese habe ihm wenig Aufmerksamkeit geschenkt. Was Thomas in der Summa theologica, II, II, 85 und I, II, 102, 2 und

¹⁾ Franz Ser. Renz, Die Geschichte des Meßopferbegriffes, oder der alte Glaube und die neuen Theorien über das Wesen des unblutigen Opfers, Dillingen und Freising, 1902, 2 Bände.

²⁾ M. Lepin, L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours, Paris, 3. éd. 1926.