

Karl Eschweiler: Die zwei Wege der neueren Theologie: Georg Hermes - Matth. Jos. Scheeben: eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis

Thomas Marschler

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Marschler, Thomas, ed. 2010. Karl Eschweiler: Die zwei Wege der neueren Theologie: Georg Hermes - Matth. Jos. Scheeben: eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis. Augsburg: Universität Augsburg.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under the following conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publizieren>



DIE ZWEI WEGE DER NEUEREN THEOLOGIE

Georg Hermes – Matth. Jos. Scheeben

Eine kritische Untersuchung des Problems
der theologischen Erkenntnis

von

DDr. KARL ESCHWEILER

Privatdozent in Bonn

1926

Verlegt bei Benno Filser :: Augsburg

[Digitale Edition,
hg. von Thomas Marschler
unter Mitarbeit von Eugenia Krenzer :: Augsburg 2010]

[8] Imprimatur.

Augustae Vindelicorum, die 3. Februarii 1926

Vicarius generalis:

M u e l l e r.

Broeg, Secr.

Gedruckt beim V. V. V. zu M.Gladbach

[9] VORWORT.

Nach der politischen Umwälzung im November 1918 ist an einigen Universitäten still rundgefragt worden, ob die theologischen Fakultäten abgeschafft oder beibehalten werden sollten. Die Professoren der weltlichen Fakultäten haben sich mit verschwindend geringen Ausnahmen für die Beibehaltung ausgesprochen. So mannigfach die Gründe sein mögen, die zu diesem Votum bewogen haben, es darf doch angenommen werden, dass im allgemeinen die Vorstellung vorherrschend war: Die Religion sei eine Wirklichkeit, die in dem echten Ganzen der Universität einen eigenen Ausdruck verdiene. Vermutlich wäre das Ergebnis der Rundfrage anders ausgefallen, wenn spezieller gefragt worden wäre, ob die alten konfessionellen Fakultäten nicht durch eine „religionswissenschaftliche“ Fakultät ersetzt werden sollten. Denn die Tatsache, dass die theologische Arbeit wie keine andere konfessionell und „weltanschaulich“ gebunden ist, widerspricht zu deutlich dem herrschenden Begriff der Wissenschaft, als dass die Idee einer „freien“, allgemeinen „Religionswissenschaft“ dem Durchschnitt der modernen Wissenschaftler nicht ideal vorkommen müsste. Doch die Meinung der Nichttheologen hätte in diesem Falle noch mehr den Charakter eines privaten Votums behalten. Die Entscheidung oder Grenzbestimmung zwischen Religionswissenschaft und Theologie ist eine Aufgabe, die mit den Prinzipienfragen der theologischen Erkenntnis überhaupt untrennbar verbunden ist. Hier sind Dinge wie Offenbarung, Glauben, Kirche und Dogma aufgegeben. Solche Probleme eignen sich aber gar nicht, durch die Statistik einer öffentlichen Meinung erledigt zu werden. Sie fordern die kritische Selbstbesinnung eines Denkens, das prinzipiell in ihrer Wirklichkeit steht. Sonst ist es unvermeidlich, dass etwas befragt und beurteilt wird, was so nicht da ist. [10]

Die vielberedete Geisteskrise der Gegenwart, die sich in den Schlagworten: Intellektualismus – Irrationalismus, Erkenntnis – Erlebnis ausspricht, hat auch die Theologen angeregt, die alte Frage nach dem Wesen der Theologie neu zu stellen. In

Deutschland zeugen dafür auf katholischer Seite besonders drei Reden und ein Versuch: Engelbert Krebs, Die Wertprobleme und ihre Behandlung in der katholischen Dogmatik, Freiburg i. B. 1917, – Karl Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, Rottenburg 1920, – Romano Guardini, Anselm von Canterbury und das Wesen der Theologie, 1921 (veröffentlicht in „Auf dem Wege“, Mainz 1923), – und der Versuch: Kurt Ziesché, Über katholische Theologie, Paderborn 1919. Diese Erscheinungen zeigen, dass die Frage nach der Eigenart der theologischen Erkenntnis aktuell ist. Freilich ist die Aktualität einer Frage nicht immer günstig für ihre sachgerechte, wissenschaftliche Beantwortung. Das hier und jetzt Wirksame verhaftet den Blick leicht auf Wichtigkeiten, die nicht ohne weiteres auch Wesentlichkeiten sind.

Die mit dem Wortpaar „Erkenntnis und Erlebnis“ bzw. „Dogma und Leben“ ausgedrückte Fragestellung ist gewiss aktuell; aber so, wie sie modisch gemeint ist, reicht sie nicht an den Kern des Problems, das in dem Dasein und Sosein der Theologie heute aufgegeben ist. Das Schwanken zwischen religiöser Kulturbegeisterung und mystischer Weltentäusserung, das Bejahen und Bezweifeln einer „katholischen Kunst“, einer „katholischen Politik“, eines „katholischen Bildungsideals“ und was auch immer die Oberfläche des modernen Katholizismus aufrühren mag, – alle diese Fragen gründen in dem einen Grundproblem der Theologie, welches „Natur und Gnade“ heisst. Diese Formel umschreibt nicht nur den theologischen Lehrstoff; sie bezeichnet zugleich den prinzipiellen Gesichtspunkt, von dem das theologische Denken geformt wird. An und für sich ist die Theologie nicht Gnadenwirkung und Offenbarung, sondern menschliches Studium, vernünftiges Forschen und Erkennen. Andererseits leuchtet aber von selbst ein, dass die Theologie keine besondere Form wissenschaftlichen Denkens darstellen könnte, wenn sie nicht ein spezifisches Prinzip und Objekt be[11]sitzt, das sie von allem natürlichen Welterkennen, insbesondere auch von einer sogenannten „katholischen Weltanschauungslehre“, unterscheidet. Die Eigenart der theologischen Erkenntnis fordert also eine bestimmte Antwort auf das Grundproblem von „Natur und Gnade“. Hier nützt kein Ausweichen in das dialektische „Entweder – Oder“; denn die Theologie ist weder göttliche Offenbarung noch reine Vernunft. Vielleicht gehört sie aber zu den *res mixtae*; ihre Besonderheit besteht vielleicht in dem „Sowohl – Als auch“ einer sogenannten „Spannungseinheit“. Doch auch diese bequemen Vorläufigkeiten versagen vor dem Problem der Theologie. Hier ist nämlich eine Antwort gefordert auf die Frage: Wenn das theologische Erkennen von der göttlichen Gnade der Offenbarung und des Glaubens verschieden und dennoch gegenüber der reinen Philosophie, Geschichte, Psychologie einen wissenschaftlich spezifischen *habitus* und *actus* darstellen soll, wie ist dann seine Eigenart zu

bestimmen? Mit einem *juste milieu*, oder gar mit einem „polaren Hin- und Herschwingen“ ist da nicht gedient. In solcher Denkweise ist noch kein deutlicher Begriff der Theologie möglich. Es gilt, über das Verhältnis des natürlich menschlichen Tuns und Denkens zu der göttlichen Gnadenordnung klar zu entscheiden, wenn der Unterschied wie die Beziehung der Theologie zu den übrigen Wissenschaften eindeutig hervortreten soll.

Ohne ungebührlich *pro domo et opere* zu reden, darf behauptet werden, dass die erwähnten Tagesfragen um „Religion und Kultur“ nicht so unfruchtbar gestellt und vielleicht überhaupt nicht aufgetaucht wären, wenn dem Bewusstsein unserer Zeit noch eine klare Antwort gegenwärtig wäre auf die Frage: „Was ist Theologie?“

Auch die vorliegende Arbeit war in ihrem Keim eine Rede. Der Verfasser hatte innerhalb der Vortragsreihe „Das Rheinland in der deutschen Geschichte“, die anlässlich der rheinischen Jahrtausendfeier im Sommersemester 1925 an der Bonner Universität veranstaltet wurde, einen Vortrag über „Georg Hermes und Matth. Jos. Scheeben, Zwei Führer der neueren katholischen Theologie“ übernommen. Damit war das aktuelle Thema der Theologie in einer Weise angeschnitten, die eine genauere Ausführung [12] verlangte, als es im Rahmen einer Rede möglich war. H e r m e s und S c h e e b e n gaben sich als die klassischen Vertreter der zwei Grundrichtungen zu erkennen, deren „Spannung“ oder „Harmonie“ die Problematik der modernen Theologie ausmacht. Die Spuren der Rede erscheinen in der vorliegenden Arbeit noch in der Einleitung. Sonst ist aber die Arbeit dem gelegentlichen Anlass völlig entwachsen. Sie unternimmt es, das Hier und Jetzt der katholisch-theologischen Situation aus der Geschichte des neuzeitlichen Geistes zu verstehen. H e r m e s ' Theologie der kritischen Vernunft und S c h e e b e n s Theologie aus dem Glauben werden im einzelnen dargestellt, um die Grundkräfte des neuzeitlichen Katholizismus in ihrer theologisch schärfsten Ausprägung und Wirksamkeit zu zeigen. Die historische Arbeit bleibt jedoch auf das Ziel gerichtet, die gegenwärtige Ansicht des theologischen Wissenschaftsproblems aus der Gefahr, durch modische Einseitigkeiten verengt zu werden, herauszuführen und in ihrer objektiven Gültigkeit zu klären.

Dem „reinen Historiker“ mag es bedenklich vorkommen, dass geschichtliche Untersuchung und systematisches Streben so bewusst einander zugeordnet wurden. Der echte Historiker wird darin jedoch nicht schon Irrtum finden. Denn der nächste und eigentliche Zweck der Geschichte ist es freilich, zu erforschen: „wie es gewesen ist“. Aber die historische Methode kann ihrem Wesen nach nicht isoliert und absolut gesetzt werden, ohne sinnlos zu werden. Es ist unmöglich zu erkennen: „wie es gewesen ist“, wenn der Geschichtsforscher nicht irgendeine Vorstellung davon hat: „wie es sein soll“. Dass es überhaupt so etwas wie

„reine Historie“ gibt, ist nur möglich, weil der „natürliche Menschenverstand“ unmittelbar und unversehens systematische Gesichtspunkte zur Verfügung stellt, die für die politische und literarische Geschichte zur Not hinreichen. Der historische Positivismus ist eine bloße Antithese, aber keine Überwindung des aufklärerischen Utilitarismus. Was die mittelalterlichen Denker in den Sentenzensammlungen von der Vergangenheit primitiv vor sich hatten und in den *objectiones* und *sed contra* ihrer Artikel darlegten, um das systematische *respondeo* [13] *dicendum* zu ermöglichen, – das bietet die moderne Geschichtsschreibung in ungleich reicherer und genauerer Auffassung. Aber das historische Wissen bleibt seinem Wesen nach hingeordnet auf das *respondeo dicendum* einer systematischen Erkenntnis. Die individuelle Subjektivität einer gegenwärtig wirksamen Problemansicht der Ganzheit des erkennenden Menschentums anzunähern, darin liegt das letzte Ziel und der unersetzliche Wert der Ideengeschichte. Dem katholischen Theologen fällt es überdies schwer zu vergessen, dass die menschliche Erkenntnis notwendig *diskursiv*, d. h. auch durch die Geschichte laufend, ist. Sowohl die Sachen, vor denen er steht, wie die subjektiven Gesetze, unter denen er denkt, erinnern ihn stets daran, dass die aktuell neue Erkenntnis nur durch frühere Erkenntnisse möglich ist und durch prüfendes Nachdenken vorgedachter Gedanken allein vollkommen werden kann.

Die Anlage und Ausführung der vorliegenden Arbeit wird kaum den Eindruck erwecken, sie vermehre die tatsachenferne „Geschichtssynthetik“ der jüngsten literarischen Mode um ein neues Beispiel. Immerhin musste an zwei Stellen auf ein Werk verwiesen werden, das noch nicht erschienen ist. Der Verfasser reichte im Jahre 1920 der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn eine Promotionsschrift ein mit dem Titel: „Der theologische Rationalismus von der Aufklärung bis zum Vatikanum. Ideengeschichtliche Studien zur theologischen Erkenntnislehre“. Im Jahre 1922 habilitierte er sich an derselben Fakultät mit der Schrift: „Die Erlebnistheologie Joh. Mich. Sailers als Grundlegung des theologischen Fideismus in der vorvatikanischen Theologie. Ein ideengeschichtlicher Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre“. Beide Arbeiten konnten damals nur in Schreibmaschinen-Durchschlägen vervielfältigt werden. Nach der Inflation haben andere Arbeiten und widrige Umstände die Veröffentlichung hinausgeschoben. Jetzt hat sich der Verleger dieses Buches auch der längst fertigen Arbeiten angenommen, so dass ihr Erscheinen – unter dem Gesamttitel: „Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus“ – noch für das Jahr 1926 gesichert erscheint. Diese Geschichte des theologischen Erkenntnisproblems in der [14] vorvatikanischen Periode und die vorliegende Untersuchung ergänzen sich gegenseitig, ohne ihre Selbständigkeit zu verlieren. Jene bietet

durchgeführte Längsschnitte durch einen entscheidend wichtigen Abschnitt der neuzeitlichen Theologiegeschichte, – diese versucht mit einer umfassenden Übersicht und mit zwei typischen Querschnitten auf die gegenwärtige Situation hinzuführen und das aktuelle Problem der Theologie selbst zu klären.

Das ausgeführte Inhaltsverzeichnis soll die Stelle eines Personen- und Sachregisters vertreten. Zu demselben Zweck ist auch der Inhalt der Anmerkungen, soweit er über Stellen- und Literaturnachweise hinausgeht, in eine bequeme Übersicht gebracht worden.

Dem Herrn Prälaten Prof. Dr. A l b e r t E h r h a r d in Bonn ist herzlich zu danken für die freundschaftliche Teilnahme und für manchen meisterlichen Wink, womit er das Fortschreiten dieser Arbeit begleitet hat. Wer unter den schwierigen Wirtschaftsverhältnissen der Gegenwart das Verständnis und Vertrauen eines Verlegers für ein wissenschaftliches Werk suchen musste, wird es am Platze finden, dass der Verfasser dem Herrn Dr. B e n n o F i l s e r auch öffentlich seinen Dank ausdrückt.

Am Tag des hl. T h o m a s , des Apostels (21. Dezember), 1925.

B e r k u m bei B o n n ,

K a r l E s c h w e i l e r .

[15] EINLEITUNG.

I. Übersicht über die Geschichte der Theologie im Rheinland.

Die niederrheinische Landschaft erscheint – von der Geschichte der Philosophie und der spekulativen Theologie aus betrachtet – fast wie ein tausendjähriges Brachfeld. Nur vereinzelt und spärlich blüht das Blümlein ursprünglichen Denkens. Im Hochsommer des Mittelalters, solange Cöln das Herz des wirtschaftlichen, politischen und kirchlichen Lebens in Deutschland war, prangte der Baum der Erkenntnis allerdings auch hier in reifen Früchten. Die drei Heroen mittelalterlichen Wissenwollens haben den Namen der Hauptstadt am Rhein für immer kulturell geadelt. Das Dominikanerkloster in der Stolkasse zu Cöln war die Heimstatt, wo der vielbeschäftigte Geist des seligen *Albertus Magnus* sich zu den Summen gesammelt hat. Hier hat der grosse Magister auch das Meisterstück seiner Lehrtätigkeit vollendet: In der Cölner Ordensschule ist *Thomas von Aquin* angeleitet worden, die Gottergriffenheit des hl. Augustin mit dem nüchternen Wirklichkeitssinn des Aristoteles zu dem lebendigen Ganzen der christlichen Weisheit zu einen. Die Bedeutung dieses „Cölner Ereignisses“ leuchtet bis in Dantes *Paradiso* hinein. Der „Engel der Schule“ und der humanste aller Lehrer der Weisheit deutet dem Dichter den Sternenkranz der Wissenschaft:

„Er, der zur Rechten mir am nächsten stehet,
war Bruder mir und Meister; er ist Albert
von Cöln und ich bin Thomas von Aquino.“¹ [16]

Was sterblich war an „*Alberto fu di Colonia*“ ruht heute in der Pfarrkirche zum hl. Andreas; und nahebei, in der Minoritenkirche, ist das sagenumwobene Grab des *Doctor subtilis*, *Duns Scotus*. Der unerschöpfliche Reichtum dieser Urheber der mittelalterlichen Spekulation nährte das Leben der Cölner Universität, die im vierzehnten Jahrhundert aufblühte. Ihre wissenschaftlichen Bestrebungen sind bis zur Glaubensspaltung hin unter den Namen der „Albertisten“, „Thomisten“ und „Scotisten“ geführt worden. Die drei Grossen waren freilich „Ausländer“; und auch die kleineren Sterne, die an der Hochschule zu Cöln geleuchtet, waren zu einem grossen Teil in fremden Ländern aufgegangen.

¹[261] *Paradiso*, 10. Ges. V. 97 ff nach der Übersetzung von *Philalethes*. Im Original lauten die Verse:
Questi, che m'è a destra piu vicino,
Frate e maestro fummi, ed esso Alberto
Fu di Colonia, ed io Thomas d'Aquino.

In dem Masse, wie Cöln durch die wirtschaftliche und politische Entwicklung Deutschlands aus der zentralen Machtstellung herausgedrängt wurde, ist auch seine Bedeutung in der Geistesgeschichte zurückgegangen. Aus dem sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert sind die Cölner Buchdrucker und Verleger bekannter als die Cölner Philosophen und Theologen. Der neue, philosophisch durch Descartes bestimmte Forschungsgeist, der seit der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts von Frankreich und Holland aus erobernd nach Osten vordrang, ging an der grössten Universität des Rheinlandes beinahe spurlos vorüber und liess dafür die neue protestantisch-reformierte Stiftung in Duisburg eine Zeitlang zum geistigen Mittelpunkt des Niederrheins werden. In Cöln blieb – von geringen Ausnahmen abgesehen – „alles beim Alten“; während jenseits des Rheins im nördlichen Deutschland neues Leben aus den Trümmern des Dreissigjährigen Krieges erstand und sich zu den entscheidenden Taten des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts rüstete. Als daher das neue Europa von dem Machtsturm der französischen Revolutionsheere bis in die rheinische Metropole getragen wurde, da wusste es mit der mittelalterlichen Ruine ihrer Universität nichts anzufangen. Sie wurde aufgehoben. Dieser unter dem Drucke der französischen Behörde vollzogene Akt macht den Eindruck, eher die offizielle Todesbescheinigung für eine sanft Entschlafene gewesen zu sein als eine gewaltsame Unterdrückung kräftigen Lebens. [17]

Das spekulative Denken ist der Anfang und die Vollendung des erkennenden Menschentums: Wo die „letzten Dinge“ nicht mehr drängen und zu immer neuem Suchen aufregen, da können auch die nächsten Dinge der Hygiene, der Technik und der Wirtschaft nicht mehr die Aufgabe eines lebendigen Forschens bleiben. Lieber lässt sich das Denken von der sogenannten exakten Naturwissenschaft das Absolute und Letztgültige sagen, als dass es auf die Urfragen der Religion überhaupt verzichtet. Um so auffälliger wird es, dass die Philosophie und spekulative Theologie in der Geschichte des Rheinlandes, zumal seit der Glaubensspaltung, so wenig hervortritt. Das scheint im Widerspruch zu stehen mit der überragenden Bedeutung, die der katholische Westen für die Grundlagen der deutschen Kultur besitzt. Zunächst möchte man meinen, die religiös konservative Gesinnung der rheinischen Bevölkerung habe dem Geschehen des neuzeitlichen Geistes, der durch die Renaissance und die Reformation entbunden wurde, zu fremd gegenübergestanden, als dass sie mit ihm hätte zusammenwirken können. Aber ein Blick auf die reiche Entwicklung, die das katholische Süddeutschland gerade in den Jahrhunderten nach der Glaubensspaltung erlebt hat, belehrt eines andern. Hier war der Geist des Barock und des Rokoko urständige Wirklichkeit. In das protestantische Gebiet Deutschlands ist er importiert worden. Im katholischen Süden standen die wissenschaftliche Methode der Cartesianer und die englische

Physik schon um die Wende zum achtzehnten Jahrhundert im Mittelpunkt akademischer Erörterungen. Hier wurde das von Pufendorf aufgeworfene Problem eines absoluten Naturrechtes als entscheidende Frage aufgegriffen und fand in I g n a z S c h w a r z S . J . und in A n s e l m D e s i n g O . S . B . gründliche Beantworter. Die Durchdringung der alten Scholastik mit dem neuzeitlichen Erkenntnisstreben ist von keinem deutschen Theologen so früh und so bewusst durchgeführt worden wie von dem Augustinerchorherrn in Pollingen, E u s e b i u s A m o r t .

Zu der Zeit, da die katholischen Universitäten in Erfurt, Würzburg, Ingolstadt und Salzburg sich mit den Grundmotiven des neuzeitlichen Geistes in einer – jedenfalls literarisch – [18] fruchtbaren Weise auseinandersetzten, zu derselben Zeit liessen die Cölner Philosophen und Theologen im grossen und ganzen „alles beim alten“. Worauf mag diese Unfruchtbarkeit des sonst so reich gesegneten Westens zurückzuführen sein? Die äusseren Umstände der wirtschaftlichen und machtpolitischen Geschehnisse erklären sie nicht ganz. Vielleicht liegt ein Grund in dem rheinischen Volkscharakter.

Das Naturell des Rheinländers ist aufnahmefreudig nach aussen gerichtet. Im Gespräch sprudelt es angeregt und anregend, und sein tätiges Wesen vollendet sich leicht in dem unmittelbaren Verkehr mit den Dingen und Menschen. Das Abstandnehmen und grübelnde Bohren, das einsame Sichbesinnen und Aus-sich-heraus-pumpen liegt dem Rheinländer weniger. Zwar bleiben für ihn wie für jeden Menschen die letzten Dinge zugleich auch die ersten. Aber die Urfragen des Lebens haben schon eine Urantwort gefunden. Der Geist des Christentums hatte sich durch eine stete Überlieferung von der Römerzeit her in tausend kleinen und grossen Dingen der rheinischen Wirklichkeit verkörpert. Daran hält sich der Rheinländer. Der offene Wirklichkeitssinn lässt ihn selten den Trieb verspüren, die Fundamente des geistigen Lebens auf den eignen Kopf hin von neuem legen zu wollen. Und das ererbte Formgefühl dämpft die Versuchung, die im Dogma der Kirche wirkende Ordnung in das Chaos einer blossen privaten Innerlichkeit aufzulösen. So wird es verständlich, wie die Theologie des Rheinlandes sich Jahrhunderte hindurch auf die Weitergabe des Überlieferten beschränken und ihre Hauptkraft der unmittelbaren Leitung des religiösen Lebens zuwenden konnte. Die echte rheinische Mystik hält sich auf der Linie der um den evangelischen und sakramentalen Christus kreisenden Betrachtung eines T a u l e r und T h o m a s v o n K e m p e n ; und die organisatorische Arbeit des h l . P e t r u s C a n i s i u s umgrenzt mit der „Volkstheologie“ eines M a r t i n v o n C o c h e m das Gebiet, auf dem die rheinischen Theologen vorzüglich gewirkt haben. N i k o l a u s v o n C u e s aber musste – nicht allein um seiner Grösse, sondern um seiner Art willen – ein Einsamer bleiben. [19]

Überdies ist zu bedenken, dass es das Schicksal des Rheines ist, zugleich Grenze und Brücke zu sein für grundverschiedene Volksgeister. Cöln war mit Frankfurt, Mainz und Strassburg eine erste Umladestelle für den unübersehbar grossen Geistexport, den Frankreich im siebzehnten – dem wahrhaftigen *grand siècle* – und im achtzehnten Jahrhundert nach Deutschland führen konnte. Auf dem Markte war so viel zu sehen, dass dem Rheinländer vor lauter Anregung von aussen gar nicht die Not ankam, selbstdenkerisch die Rätselfragen des Seins anzugehen. Er kannte nur die Not, in diesem Wirbel die Selbstverständlichkeit des eigenen Seins und Wirkens zu behaupten.

Worin nun auch der Grund gesehen wird, der das auffallend schwache Hervortreten der philosophischen und theologischen Arbeit in den neunhundert Jahren grossdeutschen Rheinlandes erklären soll, die eine Tatsache kann nicht übersehen werden, dass der Anschluss an Preussen nicht zuletzt auch in geistespolitischer Hinsicht eine Wendung bedeutet. Die Gründung der Friedrich-Wilhelms-Universität bezeichnet für das rheinische Geistesleben den Anbruch einer neuen Zeit. Zwar hatte die kurfürstliche Hochschule und Universität in Bonn, so kurzlebig sie war, schon einen Anlauf zur neuen Weisheit der Aufklärung unternommen. Der Vorstoss war scharf gegen das konservative Cöln gerichtet. Aber diese Ansätze wären nach allem, was die Hedderich, Dereser und Neeb geleistet haben, im seichten Liberalismus vertrocknet, wenn die katholische Kleinwelt am Rhein nicht durch den Staatswillen Preussens in unmittelbarer Berührung mit dem Schicksal des neuzeitlichen Geistes gehalten worden wäre. Mit der preussischen Verwaltung rückten die Gedankengewalten eines Kant, Fichte und Hegel in die Rheinlande ein.

Die Welt am Rhein war allerdings nicht so klein und ohnmächtig, wie sie – vom Osten aus gesehen – zunächst erscheinen mochte. Ihre Stille war nicht die Erschöpftheit des Alters; sie war vielmehr das Gleichgewicht und die Selbstverständlichkeit einer durchgebildeten katholischen Kulturwirklichkeit. Diese Grenzprovinz war ein undankbares Feld für jeden Versuch geistiger Kolonisation. Und dennoch war es nicht bloss [20] Anmassung, wenn der „preussische Geist“ auch hier gebieterisch auftrat. Denn in ihm hatten sich die Kräfte zusammengeballt, die für den Beginn des neunzehnten Jahrhunderts den Geist Europas führen sollten. Aufklärerischer Liberalismus und protestantische Orthodoxie, bürokratische Pünktlichkeit und pietistische Innerlichkeit, bürgerliche Geschäftigkeit und adeliger Konservatismus – alles wurde in dem Genie des deutschen Idealismus zu einem Wesensmoment des staatlichen Machtwillens „aufgehoben“ und zur Eroberung des deutschen „Ghetto“ im Westen ausgesandt. So widerwillig sich das Rheinland der Gewalt dieses Geistes fügen mochte, die Zeit war vorbei, wo philosophisch und theologisch hier „alles beim Alten“

bleiben konnte. Das katholische Denken musste, wie es in Süddeutschland seit langem im Gange war, aus sich herausgehen und sich mit den zeitmächtigen Ideen auseinandersetzen. Oder aber, wenn der Katholizismus in sich selber stehen bleiben wollte, dann musste das alte Erbe denkerisch neu erworben und zu überlegenem Bewusstsein erhoben werden. Beides, sowohl die apologetische Auseinandersetzung als auch die dogmatische Selbstbesinnung, hat in Rheinpreussen den reinsten Ausdruck gefunden.

2. Die Wirksamkeit Hermes' und Scheebens.

Im Jahre 1819 übertrug der preussische Kultusminister von Altenstein dem Professor an der Akademie in Münster **G e o r g H e r m e s** die ordentliche Professur für katholische Dogmatik an der neu errichteten Fakultät in Bonn. Und bald geschah, was in der Cölner Kirche seit Jahrhunderten unerhört war: Einer ihrer spekulativen Theologen erregte durch seine wissenschaftliche Eigenart Aufsehen und wirkte weit über die Grenzen der Erzdiözese hinaus. Hermes kam mit einem fertig abgeschlossenen System der Theologie nach Bonn. Er war im Jahre 1775 in dem Dorfe Dreyerwalde bei Rheine i. W. geboren.² Noch als Alumnus des Priesterseminars wurde Hermes zum Lehrer an dem Gymnasium in Münster bestellt. Der Unterricht in Religion [21] und Psychologie gab dem jungen Grübler Gelegenheit genug zum Weiterdenken. Zudem fand er in **F e r d i n a n d U e b e r w a s s e r**, dem Professor für Philosophie an der mit dem Gymnasium eng verbundenen Hochschule, einen Freund, der bereit war, ihm die kritizistische Methode Kants und Fichtes zu erschliessen.³ In Hermes rang

² Die bisher einzige ausführliche Darstellung des Lebens und der Lehre Hermes' bietet Wilh. Esser, Denkschrift auf Georg Hermes, Köln 1832. Der biographische Teil (bis S. 139) bringt viele Daten und Notizen, die für die Entwicklung des Hermes und für die geschichtliche Bedeutung seiner Lehre wichtig sind. „Hermes' Grundansichten der Philosophie und Theologie“ (S. 139–173) sind dagegen mit dem Augenmass des unmittelbaren Schülers dargestellt. Das historisch Wesentliche und Eigenartige der Hermesschen Leistung kommt nicht zum Vorschein.

³ **F e r d i n a n d U e b e r w a s s e r**, geb. 1752, Mitglied der Gesellschaft Jesu, von 1785 bis zum Tode i. J. 1812 Professor der Philosophie an der Universität in Münster. Von seinen Arbeiten erschien: 1. Anweisung zum regelmässigen Studium der empirischen Psychologie, Münster 1787, 2. Aufl. 1794; 2. Über das Begehungsvermögen, Münster 1800; 3. Die Rede: Über Vernunft, Vernunftbegriffe und den Begriff der Gottheit insbesondere, Münster 1799; 4. eine Ausgabe von Havichorst, Institutiones logicae, die mir nicht erreichbar war; 5. Moralphilosophie. Nach des Verfassers Tode herausgegeben von **J . H . B r o c k m a n n**, 1. u. 2. Bd., Münster 1814, 3. Bd., ebda. 1815. – **U e b e r w a s s e r** ist von der Philosophiegeschichte übersehen worden; nicht einmal der alte **E r d m a n n** erwähnt ihn. Er zeugt vor und mit **H e r m e s** für das Eindringen des Kritizismus in das katholische Denken. **E s s e r** berichtet a. a. O. S. 14: „Über die Metaphysik selbst aber hatte Hermes keine Vorlesungen hören können, indem Professor Ueberwasser sie aufgegeben hatte, weil er, wie er selbst sagte, das Nichts der bisherigen Metaphysik vollständig erweisen könne, aber nicht im Stande sei, selber eine Metaphysik zu schaffen.“ – Ueberwassers Schüler und späterer Kollege in Münster, **C h r i s t o p h S c h l ü t e r**, schrieb über den Lehrer: „Was ihm [262] noch zur besonderen Ehre gereicht, ist, dass er in seiner Wissenschaft mit dem Zeitalter Schritt hielt. Er war mit der kritischen Philosophie sowie mit allen Umwandlungen derselben, den neueren Systemen, völlig vertraut, ohne gleichwohl irgendeines Anhänger, vielweniger Nachtreter zu sein. Am besten zeigt dieses wohl die als einzelne Vorlesung von ihm

die katholische Überzeugung mit den Behauptungen der zeitmächtigen Philosophie. Das Ringen klärte sich zu einem eigenartigen System apologetischer Theologie, dessen erster Entwurf im Jahre 1805 in der Schrift „Untersuchung über die innere Wahrheit des Christentums“ veröffentlicht wurde. Daraufhin erhielt Hermes 1807 den Lehrstuhl für Dogmatik an der Universität zu Münster. Seine ganze literarische und lehrende Tätigkeit war fortan dem Ausbau des Systems gewidmet. Im Jahre 1819 erschien das Hauptwerk: „Einleitung in die christkatholische Theologie. Erster Teil: Philosophische Einleitung“. Dieser erste Teil bietet die eigentliche Auseinandersetzung mit dem durch Kant bestimmten Zeitgeiste. Der zweite Teil: die „Positive Einleitung“, folgte erst im Jahre 1829. Die „Positive Einleitung“ sollte den historischen und vernunftkritischen Nachweis liefern, dass die „drei Erkenntnisprinzipien der christkatholischen Theologie“, nämlich der neutestamentliche Kanon, die mündliche Überlieferung und das kirchliche Lehramt, authentisch und zuverlässig seien. Der Beweis für die Überlieferung und das kirchliche Lehramt war einer „zweiten Abteilung“ der Positiven Einleitung vorbehalten. Sie ist denkwürdigerweise nicht erschienen. Mit den beiden „Einleitungen“ war erst die Vorhalle des theologischen Systems aufgeführt. Der Bauplan Hermes’ umschloss auch die „Theologie im engeren Sinne“ – wie man sagt –, die Dogmatik. Was Hermes an Ausarbeitungen und Entwürfen für sein dogmatisches Kolleg hinterlassen hat, liess sein Schüler und Kollege an der Bonner Fakultät J. H. Achterfeld im Jahre 1834 als „Christkatholische Dogmatik“ drucken.

Das Münster der Fürstin v. Gallitzin war nicht der Raum, in dem das kritische Vernünfteln Hermes’ beherrschenden Widerhall finden konnte. Die Hamann und Hemsterhuis, die Jacobi und Sailer hatten die führende Schicht des Münsterlandes früh[22]zeitig gegen jedes Abenteuer der reinen Vernunft gefeit. Wäre Hermes in Münster geblieben, dann wäre er wohl er selbst geblieben; aber eine hermesianische Bewegung hätte sich in diesem engen und festen Kreise nicht entfalten können.⁴ An der neuen preussischen Universität des Rheinlandes regierte dagegen leibhaftig der Geist, dessen Macht dem katholischen Kritizisten bisher nur in Büchern begegnet war. Erst in Bonn fand Hermes die verstärkende Resonanz und die Möglichkeit, ins Weite zu wirken. Kaum zehn Jahre angestrenzter Kathedertätigkeit genügten, um den Namen Georg Hermes für immer zu einem Sammelzeichen in der rheinischen Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts zu erheben. Bei dem frühen

herausgegebene Schrift über Vernunft, Vernunftbegriffe etc.“ (zit. nach der von Brockmann herausgegebenen Moralphilosophie 1. Bd. Vorwort S. IX). Vgl. u. [A. II 6](#).

⁴ S. die zeitgenössischen Zeugnisse, die Heinrich Schörs, Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn 1818 bis 1831, Köln 1922, S. 73 f, über die Aufnahme des Hermesschen Kritizismus in Münster mitteilt.

Tode des Meisters im Jahre 1831 lebte seine Lehre in den begabtesten Köpfen des jungen Rheinpreussens, und sie herrschte auf den Lehrstühlen in Trier und Breslau noch unumschränkter als in Bonn selbst. Der sogenannte „Hermesianismus“ entstand und der heftige Streit um ihn, der die öffentliche Meinung des katholischen Deutschland ungefähr fünfzehn Jahre lang in Aufregung hielt. Das Breve „*Dum acerbissimas*“, welches die Hermessche Lehre feierlich zurückwies, hat den deutschen Theologen – wenigstens dem Namen nach und mit einigen seiner Behauptungen – in der ganzen Welt bekannt gemacht. Es wird kaum ein ausführliches Lehrbuch der katholischen Dogmatik zu finden sein, worin nicht auf Georg Hermes Bezug genommen ist, – mag das Buch auch in Frankreich oder Italien oder Amerika gedruckt sein.

Die Lehre des Westfalen stiess im Rheinland sofort auf stillen Widerstand. Und es war nicht blosse Bequemlichkeit oder ängstliche Orthodoxie, die ihr widersprach. Es war auch nicht allein die Glaubensseligkeit einiger Romantiker, die dem kühlen Raisonement dieses katholischen Kritizismus keinen Geschmack abgewinnen konnten. Sondern es war vor allem der sichere Instinkt: Die Hermessche Theologie sei zu einseitig auf einen einzelnen Zug des Zeitgeistes eingeschworen, als dass sie für einen angemessenen Ausdruck der katholischen Wahrheit angenommen werden könnte. Kaum zwanzig Jahre nach Hermes' Tode hatte sich die Verfassung des europäischen Geistes schon gründlich geändert. Der Glaube der Aufklärung an die „Würde [23] des Vernunftwesens“ löste sich im Pessimismus oder ökonomischen Positivismus auf. Der deutsche Idealismus war nach glänzendem Aufstieg „umgekippt“. Seine Innerlichkeit vom „absoluten Geiste“ musste ohnmächtig der Massivität eines naturwissenschaftlich aufgemachten Materialismus weichen. Diejenigen schienen gerechtfertigt zu sein, die jeden Versuch, die katholische Theologie durch die von Kant herkommende philosophische Bewegung in neuen Gang zu bringen, von Anfang an mit Misstrauen begleitet hatten. Glücklicherweise blieb es nicht bei dem blossen Misstrauen.

Das katholische Denken erwachte zu sich selber. Die Hoffnung der Benedikt Stattler, Georg Hermes und Anton Günther, mit den Prinzipien und Methoden des neuzeitlichen Philosophierens die katholische Wirklichkeit denkerisch darstellen zu können, wurde endgültig aufgegeben. Es war offenbar geworden, dass in solchen apologetischen Auseinandersetzungen das Wesentliche am Katholizismus, und zwar das gnadenhaft Göttliche sowohl wie das natürlich Menschliche an ihm, nicht zu seinem Rechte kommen konnte. Deshalb wandte man sich zunächst der Philosophie und Theologie der Vorzeit zu, um an ihr die ewigen unveränderlichen Prinzipien zu neuem Bewusstsein zu erheben. Das ist der Antrieb zu jener in den fünfziger Jahren auflebenden Bewegung, die

Neuscholastik genannt wird. Ihr drohte sofort die Gefahr, von der entgegengesetzten Richtung her ebenfalls in der Enge der Apologetik festzufahren. Das neuzeitliche Denken war trotz seines Niederganges in Positivismus und Materialismus eben zu fest im Besitzstand. Es bestimmte die Neuscholastik negativ und drängte sie, ihm das Lehrgut der katholischen Vorzeit wie ein zeitlos Fertiges gegenüberzustellen. In der Folge beschränkten sich die bedeutendsten Neuscholastiker auf die historische Art der Selbstbesinnung. Die Geschichte des patristischen und mittelalterlichen Denkens nahm die Hauptkräfte in Anspruch. Nur wenigen gelang es, durch die geschichtliche Besinnung hindurch zu einer ursprünglichen und von apologetischer Zeit- oder Unzeitgemässheit unbeeengten Aktuierung der katholischen Erkenntnis- und Glaubenswelt vorzudringen. Es gehörte auch die [24] Einfalt des Genies dazu, um dieses erste und höchste Ziel der neuscholastischen Bewegung unbeirrt im Auge zu behalten. M a t t h . J o s . S c h e e b e n ist ihm am nächsten gekommen.

Die kostbarste Blüte, die dem Frühling der Neuscholastik überhaupt beschieden war, wuchs aus der rheinischen Erde. Es ist, als ob die katholische Seele des Rheinlandes in Scheeben mit einem Male spekulativ bilden und ausdrücken wollte, was sie tausend Jahre und länger tätig gelebt hatte.

Scheeben wurde im Jahre 1835 in Meckenheim bei Bonn geboren. Er suchte seine wissenschaftliche Ausbildung in Rom an der sogenannten Gregorianischen Universität, deren Professoren aus den Vätern der Gesellschaft Jesu ausgewählt zu werden pflegen. Neben Liberatore, Franzelin u. a. war hier auch J o s . K l e u t g e n , der überragende Führer der deutschen Neuscholastik, sein Lehrer.⁵ Während dieser aber stets darauf bedacht war, das scholastische Erbgut in einer bestimmten Schulredaktion allen abweichenden Bestrebungen entgegenzusetzen, hat sich der Schüler nie auf einen abgeschlossenen Kanon festlegen lassen. Für Scheeben waren die Gedanken der Vorzeit niemals das Ende, sondern immer nur Wegweiser in der Wirklichkeit, deren Lebensfülle sein staunendes Auge bedrängte. Wie früh sein Denken zu freier Initiative gereift war, zeigt schon das Werk, welches der kaum Sechszwanzigjährige im Jahre 1861 unter dem Titel: „Natur und Gnade, Versuch einer systematischen und wissenschaftlichen Darstellung der natürlichen und übernatürlichen Lebensordnung im Menschen“ erscheinen liess. Und Scheebens Ursprünglichkeit entfaltete sich über das bekannteste seiner wissenschaftlichen Werke, über die „Mysterien des Christentums“ vom Jahre 1865 hinaus bis zu der einsamen Höhe der Meisterschaft in dem

⁵ J . H e r t k e n s , Prof. Dr. M. J. Scheeben, Leben und Wirken eines katholischen Gelehrten im Dienste der Kirche, Paderborn 1892. Das Beste über die theologische Wirksamkeit Scheebens bietet jetzt die Einleitung, die M a r t i n G r a b m a n n seiner Ausgabe von: M. Jos. Scheeben, Natur und Gnade, München 1922, vorausgeschickt hat.

„Handbuch der katholischen Dogmatik“ (1. Bd. 1873, 2. Bd. 1878, 3. Bd. 1882).⁶ Die wissenschaftliche Wirksamkeit Scheebens liegt fast ausschliesslich in seiner literarischen Produktion, die allerdings aussergewöhnlich reich und mannigfaltig ist. Die drei genannten Hauptwerke sind nur die Bäume in einem Buschwerk von kleineren Schriften, Abhandlungen und Artikeln.⁷ Eine Schule modernen Formats hat Scheeben nicht zu bilden versucht. Die Professur am [25] erzbischöflichen Priesterseminar zu Cöln, die er vom Jahre 1860 bis zu seinem allzu frühen Tode im Jahre 1888 inne hatte, hätte ihm dazu auch wenig Gelegenheit geboten. Um so nachhaltiger wirkte seine Eigenart in die Weite der katholischen Kirche. Sein im doppelten Sinne schweres „Handbuch der katholischen Dogmatik“ wurde schon bald nach seinem deutschen Erscheinen ins Französische übersetzt und dadurch der Theologie in den romanischen Ländern erschlossen. Ein Auszug in englischer Sprache hat mehrere Auflagen erlebt. Scheeben besitzt ohne Zweifel eine international katholische Geltung wie kein anderer spekulativer Theologe, der in deutscher Sprache geschrieben hat.

3. Die Aufgabe.

In Georg Hermes und Matthias Jos. Scheeben besitzt die Geschichte des Rheinlandes zwei Charakterköpfe, die über das örtlich begrenzte Geschehen hinausschauend für die gesamte Entwicklung der neueren katholischen Theologie typische Bedeutung beanspruchen. Denn diese Gesamtentwicklung wird von zwei Strömen prinzipiell verschiedener Theologien bewegt. Entweder wird unbewusst oder bewusst axiomatisch vorausgesetzt, es gebe eine sogenannte rein wissenschaftliche theologische Vernunft, die vom religiösen Glauben tatsächlich zu isolieren sei, wenn wissenschaftliche Theologie entstehen soll. Die Aufgabe der Theologie wird dann darin gesehen, mit dieser gegen Glauben und Unglauben an sich neutralen Vernunft die christliche Wirklichkeit philologisch, historisch oder philosophisch zu deuten bzw. festzustellen. Dies nennen wir den *W e g d e r a p o l o g e t i s c h e n A u s e i n a n d e r s e t z u n g*. Oder aber der Ausgang des theologischen Denkens wird grundsätzlich in den Glauben gesetzt. Das Ziel der theologischen Arbeit wird dann in der Entfaltung jener Vernünftigkeit gesehen, die dem Glauben als Akt und Inhalt immanent ist. Und diese Auffassung möge der *W e g d e r d o g m a t i s c h e n*

⁶ Die Dogmatik hat S c h e e b e n nicht vollendet. Die spezielle Gnadenlehre (Freiburg 1898) und die Eschatologie (ebda 1903) ist von L e o n h a r d A t z b e r g e r verfasst und beide Teile gehen jetzt als 4. Bd. des Scheebenschen Handbuchs.

⁷ Eine z i e m l i c h vollständige Bibliographie Scheebens bringt die Einleitung Grabmanns, a. a. O. S. 8–20.

Selbstbesinnung heissen. Die Ausdrücke apologetische Auseinandersetzung und dogmatische Selbstbesinnung sollen nur als vorläufige Markierungen [26] der „Zwei Wege der neueren Theologie“ gelten.⁸ Die Eigenart der beiden theologischen Auffassungsweisen deutlicher zu zeigen und genauer zu bestimmen, ist eine Hauptabsicht der vorliegenden Untersuchung.

Hermes wie auch Scheeben ist zwar nur ein einzelnes begrenztes Beispiel für jede der beiden Grundrichtungen. Hermes steht in einer Entwicklungsreihe, die in Deutschland zuerst bei Benedikt Stattler deutlich hervortritt und die von dort aus in vielen Krümmungen und Verzweigungen über Oberthür, Dobmayer, Zimmer, Günther, Drey, Rosmini u. a. fortläuft, bis sie durch das Vatikanum eine kräftige Umbiegung, keineswegs aber den endgültigen Abschluss gefunden hat. Ebenso erscheint Scheeben in einem Kreise bedeutender Theologen, von denen nur seine nächsten Zeitgenossen Franzelin, v. Scházler und Morgott genannt seien. Aber mag auch mancher dieser ähnlich gerichteten Theologen für die Geschichte der neueren Theologie im einzelnen wichtiger sein, – so wird doch kein zweites Paar gefunden werden können, in welchem jede der beiden Haupttendenzen sich mit solcher Unvermischtheit ausgewirkt hat wie bei Hermes und Scheeben. Diese zwei gehören zu den „Fällen“, die für hundert andere gelten können.

Wird also im Auge behalten, dass der eine wie der andere zwar ein typischer, aber doch individuell begrenzter und nur im ganzen zu verstehender „Fall“ ist, dann ist es allerdings möglich, aus einem vergleichenden Studium der Hermesschen und Scheebenschen Theologie zu Erkenntnissen zu kommen, welche geeignet sind, die historisch systematische Problematik des gegenwärtigen Bemühens um den Wissenschaftscharakter der Theologie zu klären. Welches ist nun der Gesichtspunkt, der weit genug ist, um das Ganze der theologischen Ideengeschichte der Neuzeit im Auge zu behalten, und der zugleich nahe genug ist, um die konkrete Verschiedenheit der Hermesschen und Scheebenschen Leistung zu erfassen? Es ist das Lehrstück vom Glauben. Je mehr sich nämlich das neuzeitliche Denken überhaupt ins Standpunktliche und Fachwissenschaftliche zerteilt hat, um so vordringlicher ist die Frage nach dem allgemeinen Wesen der Erkenntnis empfunden worden. Und im Zuge dieser [27]

⁸ Dass der Titel dieser Schrift an das alte religiöse Gleichnis anklingt, ist mehr oder weniger zufällig. Zur Vorsicht sei aber ausdrücklich bemerkt, dass der Ausdruck „Die zwei Wege“ hier keinen wertschätzenden Sinn tragen soll. Namentlich hat er nichts mit der religiös-sittlichen Bedeutung des „breiten Weges“ zu tun. Die Tatsache, dass die neueren Theologien zwei prinzipiell verschiedene Wege gegangen sind, soll durch den Titel einfach als Hauptgegenstand der Untersuchung bezeichnet werden, so wie etwa R a i m u n d u s L u l l u s feststellt: *Duae sunt viae, per quas anima hominis se sinit duci et dirigi; quarum una est fides et alia ratio; zit. nach A l o i s S c h m i d s. A. I 3.* (Die Anmerkungen werden so angezeigt: A. E. 3 = 3. Anmerkung zur Einleitung, A. I 3 = 3. Anmerkung zum I. Kapitel.)

neuezeitlichen Entwicklung ist auch die erkenntnistheoretische Seite des einen theologischen Grundproblems „Natur und Gnade“ – und das ist die Glaubentheorie – auffällig in den Vordergrund getreten. Auf die Beantwortung der Katechismusfrage: Was heisst Glauben im christlichen Sinne? zielt das tiefste Suchen der neueren Theologie, soweit sie mehr ist als reine Historie und pastorale Technik. An der Art, wie ein Theologe das Wesen des göttlichen Glaubens zu deuten versucht, lässt sich auch die Eigenart und die geschichtliche Bedingtheit seiner Theologie am klarsten erkennen. Damit ist die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung bestimmt. Es gilt, die Lehre Hermes' und Scheebens mit besonderer Berücksichtigung ihrer Glaubentheorien darzustellen und dann zu sehen, wie weit sich aus der so gewonnenen Einsicht in die theologiegeschichtliche Entwicklung das systematische Problem der Theologie als Wissenschaft beleuchten lässt.

Die besondere Schwierigkeit und auch der Erfolg dieser Untersuchung liegt darin, ob und wie weit es gelingt, Hermes und Scheeben als individuelle und dennoch typische Ausdrücke der neueren katholischen Theologie zu erfassen. Bevor die Aufgabe besonnenerweise überhaupt unternommen werden kann, ist es unerlässlich, die Begriffe „neuere Theologie“ und „neuezeitlicher Geist“ deutlicher zu bestimmen. Jahreszahlen genügen natürlich nicht; die Begriffe müssen in der dogmen- und ideengeschichtlichen Wirklichkeit erfüllt bzw. umgrenzt werden. Die vorliegende Literatur zur neueren Geschichte des Katholizismus lässt einen hier sehr bald im Stich. So schwierig darum das Kapitel über den neuezeitlichen Geist in der katholischen Theologie auch sein mag, und so wenig ein abschliessendes Urteil von ihm erwartet werden darf, – diese Vorarbeit muss geleistet werden, wenn „die zwei Wege der neueren Theologie“ in Hermes und Scheeben einigermaßen klar erscheinen und sachlich gewürdigt werden sollen. Es scheint die Zeit gekommen zu sein, wo dogmengeschichtlich so entscheidende Dinge wie der Syllabus Pius' IX. aufhören, sogar in der Theologie der Gegenwart einer – vom Menschen aus gesehen – bloss gefühlsmässigen Aversion oder Conversion zu sein.

[29] Erstes Kapitel

DER GEIST DER NEUZEIT IN DER KATHOLISCHEN THEOLOGIE.

I. Das Neue der Analysis fidei.

Es ist Brauch geworden, dem sogenannten objektivistischen Denken des Mittelalters das neuzeitliche als vornehmlich aufs Subjekt gerichtet gegenüberzustellen. Jenes sei naiv unmittelbar den Dingen zugewandt, während dieses kritisch auf die subjektiven Bedingungen des Erkennens reflektiere und erst vom Ich aus zu dem Du der Welt komme.¹ An dieser allgemeinen Kennzeichnung ist richtig, dass sowohl Theologie wie Philosophie in der Neuzeit die Neigung zeigen, die untrennbare Beziehungseinheit Subjekt-Objekt, die Erkennen bzw. Glauben genannt wird, vor allem nach der subjektiven Seite zu betrachten. Das phänomenologische Faktum des Erkennens bzw. Glaubens wird zunächst als psychologische Zuständlichkeit, als Affekt und Bewusstsein empfunden; und man versucht einseitig von dort aus sein metaphysisches Wesen zu erschliessen. Infolgedessen erhält die Frage nach der Gewissheit und nach den Motiven der Gewissheit eine Betonung, die dem Fragen des klassischen Altertums und des Mittelalters fremd ist.

Die Philosophiegeschichte nennt den Cartesianismus als einflussreichste Vertretung dieser neuen Denkweise. Lange Zeit ist in D e s c a r t e s ein gleichsam aus dem Nichts schaffender Urheber gesehen worden. Aus seinem Genie ist die „Neuzeit“ des kontinental europäischen Philosophierens entsprungen. Nach [30] dieser Ansicht hatte Descartes zwar Vorläufer und Wegbereiter; aber im ganzen war die Zeit vor ihm und um ihn beherrscht von der Scholastik – d. h. aber soviel wie vom Mittelalter. Freudenthal und v. Hertling sind der *ex abrupto*-Auffassung von dem Verhältnis Descartes' zur Scholastik zuerst entgegengetreten. Die Forschungen französischer Gelehrter haben neuerdings statt dessen einen lebendigen Zusammenhang ans Licht gebracht.² Doch es will nicht viel sagen, wenn in den cartesischen Schriften manche Anklänge an Bonaventura, Thomas, Duns Scotus oder gar an Johannes Eriugena festgestellt werden können. Solche Einzelheiten gehen nicht an den Kern des Phänomens. Das Neue des cartesischen Philosophierens kann nicht in dem Begriff der

¹ [263] Besonders geistvoll wird diese Auffassung verkündigt von Erich Przywara S. J., Religionsbegründung. Max Scheler – J. H. Newman, Freiburg 1923, z. B. S. 267 f.

² Georg Freiherr v. Hertling, Descartes' Beziehungen zur Scholastik, Sitzungsberichte der philos.-histor. Klasse der K. B. Akad. der Wissensch., München 1897 und 1899. – Die neue französische Literatur s. bei Alexander Koyre, Descartes und die Scholastik, Bonn 1923.

wissenschaftlichen Analysis oder gar in der mechanischen Physik abgeschlossen werden. Es muss in einer metaphysischen Grundkonzeption und in einem prinzipiellen Habitus gründen, was den Cartesianismus von dem mittelalterlichen Denken unterscheidet. Der entscheidende Punkt in dem Verhältnis Descartes' zur Scholastik liegt deshalb darin, ob die scholastische Umwelt, aus der Descartes unmittelbar aufgestiegen ist, an jenem prinzipiell Neuen Anteil hat oder nicht. Die Frage ist nach unserer Einsicht mit einem begrenzten Ja zu beantworten. Nicht nur mit manchen Einzelheiten des Lehrgehaltes, sondern auch in ihrem metaphysischen „Urerlebnis“ steht die cartesische Philosophie nicht isoliert in der scholastischen Umgebung. Die Entwicklung der katholischen Schulphilosophie und Schultheologie zeigt in der durch das Tridentinum bestimmten Periode Strömungen, die bei aller Verbundenheit mit der Überlieferung aus dem hohen Mittelalter ein unverkennbar Neues verwirklichen. Der Beweis kann hier nicht in der Vollständigkeit, welche die Sache an sich verdient, gebracht werden. Für das Ziel der gegenwärtigen Untersuchung genügt es, den Zusammenhang zwischen dem Neuerer Descartes und der sogenannten „Spätscholastik“ an einem prinzipiell entscheidenden Punkte aufzuzeigen.

Es wird gefragt, ob der kurz nach dem Tridentinum auftretende Traktat *De analysisi fidei* schon das Neue erkennen lässt, das sich in der Methode der cartesischen Philosophie ausgewirkt hat. [31]

1. Die Entstehung der Analysis fidei.

Das Wesen des religiösen Glaubens ist auch für die Theologie des Mittelalters ein Gegenstand eindringlicher Fragen und Erörterungen gewesen. Seine Eigenart wurde zum Unterschied von allen immanent menschlichen Erkenntnisakten in dem Gnadencharakter einer göttlichen „eingegossenen“ Tugend bestimmt. Das göttliche Glauben sollte aber damit nicht auf einen frommen Gefühlszustand eingeengt werden. Es ist vielmehr von der gesamten Hochscholastik einmütig für ein Erfassen überindividueller und übermenschlicher Wahrheit gehalten worden. Die *fides infusa* konnte neben der *spes* und der *caritas* die dritte göttliche Tugend sein, weil sie das Übernatürliche in einer besonderen Ordnung, nämlich in der Dimension der übernatürlichen Wahrheit, darstellt. Der göttliche Glaube wurde von dem natürlichen Erkenntnisstreben, das der vernünftigen Menschennatur als solcher im menschlichen Wissen oder Meinen oder Glauben zu eigen ist, scharf geschieden, und zwar nicht nur durch die Unterscheidung des „eingegossenen Lichtes“ von dem „natürlichen Lichte“, sondern auch dadurch, dass die in der christlichen Offenbarung sich darbietende

„erste Wahrheit“ dem göttlichen Glauben als spezifischer Gegenstand zugeordnet wurde. Thomas von Aquin hat diese Grundzüge der hochscholastischen Auffassung so ausgedrückt: „Der Glaubensakt ist nach seinen zwei Seiten hin göttlich, nämlich von Seiten des inneren Lichtes, das zur gläubigen Zustimmung hinleitet, und von Seiten der äusserlich vorgelegten Gegenstände, die durch die göttliche Offenbarung ursprünglich gesetzt sind. Diese Gegenstände verhalten sich zu der Erkenntnis des Glaubens wie die sinnlichen Erfahrungsdaten zur Erkenntnis der Wissensprinzipien; denn durch beide entsteht eine gewisse Bestimmtheit der Erkenntnis. Wie daher die Erkenntnis der Wissensprinzipien von der Sinnlichkeit hergenommen wird, trotzdem das Licht, durch welches die Prinzipien erkannt werden, eingeboren ist, – so kommt auch der göttliche Glaube vom Hören, trotzdem der Habitus des Glaubens eingegossen ist.“³ [32]

Die Besonderung der übernatürlichen von der natürlich vernünftigen Erkenntnisordnung ist aber von der Hochscholastik niemals so weit getrieben worden, dass die eine von der anderen real psychologisch getrennt worden wäre. Die Lehre von der „doppelten Wahrheit“ ist eine Beiläufigkeit in der Pariser Artistenfakultät geblieben. Glauben und Wissen sind auch nicht als zwei selbständig nebeneinanderlaufende Parallelen verstanden worden. Beide wurden vielmehr in einer bestimmten Zuordnung gesehen. Die axiomatische These: *natura est praeambula ad gratiam*, die sich seit Alexander von Hales durchsetzte, hat in der Glaubenstheorie die klarste Anwendung und den deutlichsten Ausdruck gefunden. Das *lumen naturale* und sein Bereich ist das *praeambulum* zum eingegossenen Glaubenslicht und seiner ihm eigentümlichen Gegenstandswelt. Vorhof und Tempel sind nicht dasselbe; sie sind aber auch nicht ohne Zusammenhang und ohne wesentliche Beziehung zueinander.

³ S. Thomas, In Boethium de trinitate q. 3, a. 1 ad 4: Fides ex duabus partibus est a Deo, scilicet ex parte interioris luminis, quod inducit ad assensum, et ex parte eorum quae exterius proponuntur, quae ex divina revelatione initium sumpserunt; et haec se habent ad cognitionem fidei, sicut accepta per sensum ad cognitionem principiorum, quia utrisque fit aliqua cognitionis determinatio. Unde sicut cognitio principiorum accipitur a sensu, et tamen lumen quo principia cognoscuntur est innatum: ita fides est ex auditu, et tamen habitus fidei est infusus.

Aus der Literatur zur Geschichte der Glaubenstheorien ist vor allem zu erwähnen: Alois Schmid, Untersuchungen über den letzten Gewissheitsgrund des Offenbarungsglaubens, München 1879. Eine Ergänzung dazu bietet die reiche Auswahl von Texten, die Anton Straub S. J., De Analysis fidei, Innsbruck 1922, abdruckt. Die mittelalterlichen Glaubenstheorien behandelt auch Joh. Nep. Espenberger, Grund und Gewissheit des übernatürlichen Glaubens in der Hoch- und Spätscholastik, Paderborn 1915. Heinrich Denzinger, Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis, 2 Bde., Würzburg 1856 f, ist durch diese Arbeiten überholt. – Einseitig, aber lehrreich ist Karl Heim, Das Gewissheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher, Leipzig 1911. Der leitende Gesichtspunkt Heims ist: Die ursprüngliche „einlinige Denkweise“ des neuplatonisch-augustinischen Illuminismus werde allmählich verdrängt oder durchkreuzt von der „Zweilinigkeit“: äussere Auktorität und inneres Licht. Letztere sei von der aristotelischen Scholastik im Interesse der Kirchen-Auktorität ausgebildet [264] worden. Heim macht sich keine Gedanken darüber, dass die radikale Durchführung der „Einlinigkeit“ das Wesen des religiösen Glaubens überhaupt, auch die fides fiducialis Luthers, aufheben würde. Die eigentliche Periode der Analysis fidei ist übrigens von Heim nicht beachtet worden; s. die echte „Einlinigkeit“ beim hl. Thomas u. [A. I 15](#).

Ordnungsgemäss kommt man durch den Vorhof in das Heiligtum. So will die bildliche Redeweise vom *praeambulum* sagen, dass die natürliche Vernunfttätigkeit des Menschen zwar wesentlich verschieden, aber nicht schlechthin getrennt ist von dem göttlichen Glauben. Jene ist eine gewisse Vorbereitung und Vorbedingung für diese.

Die Spätscholastik des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts hat an dem Erbe des Mittelalters auch in der Glaubenstheorie festgehalten. Die angedeuteten Grundlinien bleiben unverändert. Aber damit war gewissermassen nur der Rahmen des Problems umrissen. Vor allem drängte die Unbestimmtheit des *praeambulum*-Gleichnisses zu genaueren Erklärungen. Solange das reine Wesen des Glaubensaktes betrachtet wurde, konnte die Übernatürlichkeit seines subjektiven und objektiven Prinzips gegenüber dem Naturbereich der menschlichen Vernunfttätigkeit deutlich abgegrenzt werden. Der göttliche Glaube ist der wesentlich übernatürliche Akt, in welchem der Menscheng Geist über seine geschöpfliche Eigenkraft hinaus erhoben ist zur gnadenvollen Teilnahme an der absoluten Wahrheitserkenntnis seines Schöpfers. Die Grenzen wurden aber um so undeutlicher, je mehr der reale Vollzug des religiösen Glaubensaktes, seine [33] psychologische Erscheinung, in den Vordergrund der Betrachtung rückte. Denn kein Glaube ist als wirklich vollzogener Akt gegeben, worin das eingegossene Gnadenlicht nicht von natürlichem Vernunftlicht begleitet ist und wo die Wahrheiten der übernatürlichen Offenbarung nicht mit menschlichen Vorstellungen oder geschichtlichen Vorkommnissen bekleidet sind. Vom psychologischen Standpunkt aus muss es allerdings schwierig, wenn nicht unmöglich werden, den Unterschied zwischen göttlichem und menschlichem Glauben objektiv zu begründen. Das Gnadenwirken Gottes ist ja seinem Begriff nach dasjenige, was über das menschliche Erleben hinausliegt, was darum nicht Gegenstand einer psychologischen Erfahrung werden kann. So kommt bereits D u n s S c o t u s zu der Feststellung, dass von der innern Erfahrung aus überhaupt nicht entschieden werden könne, ob übernatürlich eingegossener Glaube (*fides infusa*) oder nur natürlich erworbener Glaube (*fides acquisita*) vorhanden sei, und dass die Wirklichkeit des ersteren nur durch den göttlichen Glauben selbst gewiss werden könne.⁴ Und bei W i l h e l m O c c a m

⁴ S . P a r t h e n i u s M i n g e s O . F . M . . , Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus, Paderborn 1908, S. 49 und 121. Es handelt sich um die vielerörterte Stelle des grossen Sentenzenkommentars (opus Oxoniense) l. 3, dist. 23, n. 4 ss. – Das Problem, ob die Gnade psychologisch erfassbar sei bzw. bewusst werden könne, ist von T h o m a s sehr klar gesehen und gelöst worden. In Quodl. VIII q. 2, a. 4. bejaht er die Frage, ob einer, der die übernatürliche Liebe nicht besitzt, sie doch dem Begriffe nach kenne. Das objektiv-reale Sein der Caritas könne freilich nur derjenige erfahren, der sie besitzt und aktuell vollzieht. Darauf folgt aber die Einschränkung: Hoc autem dico supponendo quod aliquis possit scire se habere caritatem. Quod tamen non puto esse verum; quia in actibus ipsius caritatis non possumus sufficienter percipere, quod sint a caritate elicit, propter similitudinem dilectionis naturalis cum dilectione gratuita; ebenso in der Parallelstelle quaest. disp. de veritate, q. 10, a. 10 ad 1. In dem unmittelbaren Offenbarungsbewusstsein der Propheten unterscheidet Thomas das, was ausdrücklich als göttliche Offenbarung gewusst wird, von demjenigen, was Gott dem Propheten eingibt per quemdam instinctum occultissimum, quem

und Gabriel Biel meldet sich deutlich das Bestreben, den Ordnungszusammenhang, der in dem *praeambulum*-Bilde ausgedrückt ist, aufzulockern. Sie reduzieren den Gnadencharakter der Glaubenserkenntnis auf die Funktion der festen unfehlbaren Gewissheit, die mit der Ungewissheit des bloss menschlichen Wissens und Glaubens nur mehr durch das Band des übernatürlichen Glaubenswillens zusammengehalten wird.⁵

Das Überwiegen der psychologischen Betrachtungsweise ist nun aber ein Teilausdruck jener grossen Bewegung, die mit den Namen Renaissance und Humanismus bezeichnet zu werden pflegt. Hier wurde der Mensch zum Mittelpunkt alles Sehens und Suchens. Im Selbstbewusstsein des *homo-homo* gründete und endete das Urteilen.⁶ Dieser prinzipielle Humanismus hat auch das theologische Urteil auf eigentümliche Weise bestimmt. Obwohl der Ausgang der spezifisch theologischen Argumentation in Gott als der *prima causa* der natürlichen und übernatürlichen Wirklichkeit sein soll,⁷ so blieb doch Spielraum genug, um das humanistische Prinzip auch in der Verarbeitung des mittelalterlichen Lehrgutes auswirken zu lassen. Das Über[34]natürliche der göttlichen Offenbarung hat ja notwendig eine Beziehung zur Menschennatur, und es liess sich vorzüglich unter diesem Gesichtspunkt – *respectu hominis* – betrachten und darstellen. Die dogmatische Theologie ist dem Einfluss des Humanismus keineswegs verschlossen geblieben.⁸ Entsprechend der Vordringlichkeit, die das

nescientes humanae mentes patiuntur, ut Augustinus dicit. Bei dem letzteren könne auch der Prophet nicht voll entscheiden, *utrum haec cogitaverit aliquo divino instinctu vel per spiritum proprium*; S. theol. 2 II, q. 171, a. 5. Die allgemeine Frage nach der Möglichkeit des Gnadenbewusstseins ist meisterlich beantwortet in S. theol. I II q. 112, a. 5: *Principium gratiae et objectum ejus – sc. scientiae hominis se habere gratiam – est ipse Deus, qui propter sui excellentiam est nobis ignotus*. Daher kann der Mensch von sich aus niemals mit Gewissheit (certitudinaliter) der Gnade bewusst werden. Er kann sie nur aus einigen Zeichen, in quantum scilicet percipit se delectari in Deo et contemnere res mundanas, mutmasslich (conjecturaliter) erkennen.

⁵ S. A. Schmid, Untersuchungen usw. S. 4–9, 70 ff, 108 ff; vgl. die kritisch überprüfte Darstellung bei Espenberger, Grund und Gewissheit usw. S. 160 ff.

⁶ S. Wilh. Dilthey, Auffassung und Analyse des Menschen im 15. und 16. Jahrhundert; ders., Die Funktion der Anthropologie in der Kultur des 16. und 17. Jahrhunderts; beides jetzt in Wilh. Diltheys [265] Gesammelte Schriften Bd. 2, Leipzig ²1922. Vgl. auch Ernst Cassirer, Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, 1. Bd. Berlin ²1911, S. 73 ff; hier auch das programmatische Wort von Bovillus über den homo-homo S. 162.

⁷ S. Thomas, S. c. gent. l. 2., c. 4: in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio de Deo et postmodum creaturarum.

⁸ S. das monumental angelegte Werk von Henri Brémond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours (von den 10 Bänden der première série sind bisher, Paris 1920 ff, die fünf ersten erschienen). Der erste Band wird eingeleitet von einer Darstellung des humanisme chrétien, wie er besonders in der Zeit des Trienter Konzils auftritt (tome I, p. 11–17). In tome III, p. 23 ss. hebt Brémond das Neue in der Frömmigkeit des Oratoriums so hervor: *Bérulle a fait dans le monde spirituel de son temps une sorte de révolution, qu'on peut appeler d'un nom barbare, mais quasi nécessaire, théocentrique* (p. 23). Demgegenüber erscheine die Frömmigkeit eines Augustin, Thomas, Ignatius v. Loyola usw. als anthropozentrisch; das Dieu pour nous übertöne wenigstens in der frommen Rede das nous pour Dieu (p. 25). Brémond übersieht, dass die Salus-Rede bei Thomas z. B. objektiv auf dem ordo salutaris und darum durchaus auf das Geheimnis des innergöttlichen Lebens gerichtet ist, – dass ferner die betont theozentrische Rede Bérulles und der Oratorianer gerade die feinste Form des religiösen Anthropozentrismus darstellt, nämlich das Selbstgefühl als Bewusstsein von dem Gott und Jesus „in uns“.

Problem der Willensfreiheit im Denken der Renaissance beansprucht hat,⁹ ist der neue Geist der katholischen Theologie zunächst und am auffälligsten in der Erörterung des Verhältnisses von Gnade und Freiheit zum Ausdruck gekommen. Im sogenannten *Molinismus* erscheinen der menschliche Wille und der Gnadenwille Gottes wie zwei selbständige und nebengeordnete Kontrahenten, von deren *Concordia* bzw. *Discordia* das Allgeschehen abhängig ist. Die Freiheit des Menschen ist trotz oder gerade wegen ihrer Geschöpflichkeit zu einer letztgültigen Instanz geworden; das „trotz oder gerade wegen“ entscheidet sich, je nachdem thomistisch oder molinistisch gedacht wird. Die Grundthese des Molinismus geht dahin, die vernünftige freie Menschennatur wie ein aus sich Wirkendes und für sich Wesendes dem übernatürlichen Heilswirken Gottes beizugesellen.¹⁰ Diese Auffassung des allgemeinen Problems „Natur und Gnade“ ist nun für die Entwicklung der Glaubenstheorie von entscheidender Bedeutung geworden.

Wurde der Mensch mit seinem vernünftigen Wissen, Meinen, Glauben, Zweifeln und Suchen als eine in sich abgeschlossene „Naturwesenheit“ betrachtet, dann erhielt die Frage, auf welchen Grund sich die unfehlbare Gewissheit des göttlichen Glaubens stütze, einen besonderen Klang. Die Berufung auf den übernatürlichen Habitus, welcher der Seele im Taufsakrament eingegossen wird, wollte nicht befriedigen. Es kam auf den bewussten Akt und nicht auf den gnadenhaften Habitus an. Das theologische Sein und Wesen des Glaubensaktes musste von der Betrachtung seines realpsychologischen Vollzuges aus erreicht werden. Dass für den Glaubensakt wie für jede heilskräftige Handlung die Mitwirkung der göttlichen Gnade erforderlich ist, stand für die Spätscholastik ausser Frage. Ihr kritisches Fragen ging vielmehr dahin, das psychologische Motiv und den ent[35]sprechenden objektiven Grund festzustellen, durch dessen Bewusstwerden der mündige Christ bewegt werde, die Geheimnisse des christlichen Offenbarungsinhaltes mit unfehlbarer Gewissheit für wahr zu halten.¹¹ Da es für die Theologie ein allgemeingültiges Axiom ist, dass der religiöse

⁹ S. Renaissance und Philosophie, Beiträge zur Geschichte der Philosophie, herausgegeben von Adolf Dyroff, 7. Heft, Bonn 1914: Ernst Maier, Die Willensfreiheit bei Laurentius Valla und bei Petrus Pomponatius und Adolf Dyroff, Zur Willenstheorie der Spätscholastik, besonders des Becanus.

¹⁰ Das Prinzip des Molinismus lautet – modern, aber vielleicht um so eindrucksvoller ausgedrückt – so: „Der freie Gott und der freie Mensch in der distanzierten Nähe des Du zu Du“; Erich Przywara S. J., Gottgeheimnis der Welt, München 1923, S. 91; vgl. S. 166.

¹¹ Die Zuspitzung der theologischen Fragestellungen auf die individuelle bewusste Erfahrung, ist durch den Gegensatz zu der lutherischen Revolution gefördert worden. Die Spuren davon sind auch in den Akten des *Tridentinum* (Concilii Trid. Actorum pars alt., Freiburg i. B. 1911, Herausgeber Stephan Ehses) deutlich zu sehen, so z. B. in den Verhandlungen der 6. Session über die Rechtfertigung. [266] Das Schema legte den Theologen drei Fragen de justificatione adultorum vor, von denen die erste lautet: *Primus status est, quando quis ex infideli fit fidelis, h. e. accedit tunc primum ad fidem. Et in hoc statu examinandus est totus progressus (!) justificationis. Quomodo ei merita Christi salvatoris nostri applicentur? Quid faciat Deus? Quid requiratur ex parte hominis?* Auch über den letzten Grund der Glaubensgewissheit ist auf dem Konzil zwischen

Glaube als göttliche Tugend sich unmittelbar auf Gott bezieht und darum letztthin auch in ihm gründen muss, so spitzte sich jenes Fragen darauf zu, wie der bewusst Gläubige der übernatürlich-göttlichen Wesenheit oder Beschaffenheit seines Zustimmunggrundes gewiss werden könne. Die Betrachtung des Weltgeschehens konnte zwar in ihrer vorwissenschaftlichen wie in ihrer philosophisch ausgebildeten Form zu der Gewissheit führen, dass Gott existiert. Sie reicht jedoch ihrer Natur nach nicht zu der Erkenntnis, dass dieses oder jenes Mysterium tatsächlich von Gott geoffenbart ist. „Der Glaube kommt vom Hören.“ Aber auch die Verkündigung des Priesters wie der Kirche überhaupt kann für sich nicht den letzten Grund der gläubigen Gewissheit bieten. Mag der kirchliche Lehrvortrag auch eine Bedingung sein, ohne die der Glaube normalerweise unmöglich wird, so glaubt der Katholik seiner Kirche doch nur „um Gottes willen“. Die Auktorität des kirchlichen Lehramtes gründet in der Tatsache, dass Gott sich in Jesus Christus übernatürlich geoffenbart hat. Die Unfehlbarkeit dieser Glaubensinstanz ist deshalb auf die authentische Auslegung und Vorlage dessen beschränkt, was ihr von den Aposteln als Gottes Wort in der Heiligen Schrift und durch die mündliche Überlieferung anvertraut ist. Der Glaube der Apostel endlich ist wohl durch ausserordentliche Wirkungen Gottes in der sichtbaren Natur und in der Geschichte als wahr bestätigt worden. Doch die Wunder sind genau betrachtet nur äussere Bestätigungen und Aufforderungen zum Glauben. Sie begründen auf aussergewöhnliche Weise die vernünftige Gewissheit, dass die Predigt der Apostel glaubwürdig sei; sie gewähren aber nicht den letzten Grund, auf den hin der Gläubige im Glaubensakte selbst der Offenbarung Gottes mit unfehlbarer Gewissheit zustimmt.

Der letzte Grund der religiösen Gewissheit kann überhaupt nichts Geschöpfliches oder im Geschöpflichen sich Vollziehendes [36] sein. Er muss unmittelbar in Gott selbst liegen. Darum hat die Spätscholastik die ganze Reihe der Gründe, die aus der naturhaften und geschichtlichen Seite der Offenbarung: aus dem Weltwissen, der Kirche, der Überlieferung, der Heiligen Schrift und den Wundern, gewonnen werden können, als *motiva credibilitatis* von dem eigentlichen Glaubensakt und seinem *motivum et objectum formale* scharf abgesondert. Alle diese Beweggründe sind nur – fernere oder nähere – Vorbedingungen zum

Thomisten und Skotisten sehr belangreich diskutiert worden; l. c. 523 bis 632 passim. Doch die Häresie forderte vor allem, das allgemeine Gnadenproblem der persönlichen

Heils gewissheit zu berücksichtigen, und liess die spezielle Frage nach der certitudo fidei im engeren Sinne zurücktreten. Daraus erklärt sich die – wie Reinhold Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, IV. Bd., 2. Aufl., Leipzig 1920, S. 774, irrig abschätzt – „Kompromissformel fatalster Gattung“ des Dekrets de justificatione 9. Cap.: *Quilibet de sua gratia formidare et timere potest, cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.* Dem Protestanten Seeberg war anscheinend die Einsicht verschlossen, dass die Gewissheit des Glaubens an die Wahrheit der göttlichen Offenbarung auch menschlich bewusstseinsmässig nicht primär und prinzipiell in der subjektiven Erfahrung gründen kann.

Glauben. Sie gehören ihrer Natur nach in den Bereich des menschlichen Vernunftwissens. Wie soll dann aber der Christenmensch des eigentlich göttlichen Grundes, der ihn zum Glauben bewegt, g e w i s s werden können?

Diese Frage hat die Theologen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts in aussergewöhnlichem Masse beschäftigt. Wenn der göttliche Grund der *certitudo super omnia* nicht irgendwie im Glaubenserlebnis erfasst und bewusst werden könnte, dann schien ja die Unfehlbarkeit des Glaubens nur ein Wort zu sein. Die Auflösung der kirchlichen Einheit und die konfessionelle Kontroverse gaben dieser Problematik besonderen Nachdruck. So werden über die Tugend des göttlichen Glaubens schwere Folianten geschrieben. Die Untersuchung nimmt ein Interesse und einen Raum in Anspruch, dass sie sich allmählich aus dem Zusammenhang der speziellen Gnadenlehre löst und sogar die Abhandlung über die eingegossenen Tugenden sprengt. Es entsteht ein eigener glaubenstheoretischer Traktat, der schon bald den bezeichnenden Titel *analysis fidei* erhält.¹² Die Methode dieser Analyse des Glaubensaktes ist psychologisch, freilich überwiegend im Sinne einer *psychologia rationalis*. Das lebendige Ganze des Glaubensvorganges wird mehr begrifflich deduktiv als empirisch in einzelne Teilakte zerlegt und deren noetische Funktion für die Glaubenzustimmung untersucht. Der bestimmende Gesichtspunkt ist jedoch der Glaubensakt, insofern er eine Gegebenheit des christlichen Bewusstseins ist. Darum muss auch der letzte Grund der gläubigen Gewissheit – das *ultimum in quod resolvitur actus fidei* – als ein in der übernatürlich glaubenden Seele irgendwie vorhandener und bewusster aufgefasst werden. [37]

2. Die Glaubensgewissheit nach mittelalterlicher und neuzeitlicher Auffassung.

In der psychologischen Zuspitzung des theologischen Glaubensproblems meldet sich deutlich der Geist der Neuzeit, der prinzipielle Humanismus, der den fortschrittlichen Zug in der nachtridentinischen Scholastik bei aller Anhänglichkeit an die mittelalterliche Überlieferung kennzeichnet. Der Hochscholastik ist diese Fragestellung unbekannt geblieben.¹³ Für Thomas von Aquin ist die *prima veritas*, d. i. die subsistente Wahrheit und

¹² Zum ersten Male erscheint der Titel *Analysis fidei*, soweit wir sehen, bei G r e g o r v . V a l e n t i a S. J., s. H . H u r t e r S. J., *Nomenclator lit. tom. III. ed. 3., Innsbruck 1907, col. 403*; d. i. um das Jahr 1585. Im siebzehnten Jahrhundert wird der Titel allgemeiner gebräuchlich.

¹³ A l o i s S c h m i d , der die Geschichte der Glaubenstheorien bisher am vollständigsten dargestellt hat, konstatiert diese Tatsache wiederholt, ohne freilich auf ihre Bedeutung für die neuzeitliche Geistesgeschichte einzugehen. *Z. B. Untersuchungen über den letzten Gewissheitsgrund usw. S. 289*: „Erst die n a c h s c h o l a s t i s c h e n (d. i. = nachhochscholastischen) Theologen sahen sich durch die Strömungen und bewegenden Pulsschläge ihrer Zeit veranlasst und getrieben, die vermittelnden Fäden, welche aus der Vernunftwelt in die Glaubenswelt hinüberführen, bis ins einzelste hinein aufzusuchen und anatomisch blosszulegen Erst sie haben Fragen aufgeworfen und zu lösen gesucht wie diese: Ob die Glaubwürdig-

Wahrhaftigkeit des offenbarenden Gottes, sowohl der eigentliche Beweggrund wie der spezifische Gegenstand des göttlichen Glaubens. Das psychologisch Letzte aber, was im Menschen zum Glauben entscheidet, ist der menschliche Wille. Er ist seiner Natur nach als geistiges Streben auf das *bonum universale* angelegt. Darum ist der Wille frei, weil sein Streben durch kein einzelnes endliches Gut, sondern allein durch das Gute überhaupt und durch Gott, die absolute und schöpferische Güte, notwendig bestimmt ist. Im Erkenntnisstreben äussert sich die Freiheit des Willens darin, dass der geschaffene Geist über die Erkenntnis jedes endlichen Wesens hinausdrängt zur Erkenntnis der ersten und schöpferischen Wahrheit. Dieses natürliche Streben der menschlichen Seele zur schauenden Erkenntnis der göttlichen Wesenheit ist nun im Sinne des hl. Thomas die entscheidende psychologische Unterlage, die letzte *potentia oboedientialis* der Menschennatur, an welche die Wirksamkeit der Glaubensgnade anknüpft. Die göttliche Gnadenwirkung selbst, unter deren Antrieb das geistige Streben in der ersten Wahrheit um ihrer selbst willen ruht, kann nicht psychologisch erfahren und gewiss werden. Denn was die Vernunft vor und in dem Glaubensakte an dessen Gegenstand einsehen und in sich selbst bewusst werden kann, das ist nur das Natürliche und Geschichtliche, durch welches sich das Geheimnis der ewigen Wahrheit den Menschen offenbart. Es ist dasjenige, was später unter dem Begriff der *motiva credibilitatis* zusammengefasst wurde. Das Erfahren und Erkennen dieser Gegenständ[38]lichkeit kann von der Gemeinschaft überliefert oder persönlich überlegt oder wissenschaftlich ausgebildet sein. In jedem Falle liefert es den hinreichenden Grund, um den Willen psychologisch auf die bestimmte Objektivität der göttlichen Offenbarung zu richten. So erhält das Unendlichkeitsstreben des freien Menschengeistes durch die Gnade der äusseren Offenbarung ein bestimmtes Objekt, in welchem es *ex interiore instinctu Dei invitantis* die unerschaffene Wahrheit um ihrer selbst willen bejahen kann.

Die klassische Theorie des hl. Thomas lässt die wesenhafte Übernatürlichkeit des

keitserkenntnis von begrifflich vorstellender Art sei oder ein Urteil? Ob ein theoretisches oder praktisches Urteil? Wie sich das natürliche und übernatürliche Glaubwürdigkeitsurteil unter sich verhalten? Wie sie sich namentlich zueinander verhalten r ü c k s i c h t l i c h i h r e r l e t z t e n B e w e g g r ü n d e ? Diese letztere Frage vorzüglich ist es, die uns hier beschäftigt“; vgl. ebd. S. 307, 136, 95.

[267] Wie Schmid urteilt auch S c h e e b e n über die Entstehung der Analyse der Glaubensgewissheit, s. W. u. W. Kirchenlexikon, V. Bd. 2. Aufl. 1888, Sp. 631. Ebenso stellt S t r a u b fest: S. Thomas analysim, qualem nunc intendimus, fidei non praebet. De analysi fidei, p. 34. Dasselbe gelte von Bonaventura, ib. p. 77. Bei Duns Scotus, Durandus und Gabriel Biel findet S t r a u b , dass sie die Analysis-Frage zwar aufgeworfen, aber in ungelöster und unlösbarer Weise, ib. p. 85 ss. J . N . E s p e n b e r g e r und K a r l H e i m lassen den wesentlichen Unterschied, der die Glaubentheorie der Hochscholastik von derjenigen der nachtridentinischen Theologie abhebt, überhaupt nicht hervortreten. Dies kommt bei E s p e n b e r g e r wohl aus der Begrenzung des Untersuchungsstoffes auf die hoch- und spätmittelalterliche Periode, und bei H e i m aus der üblichen protestantischen Geschichtsauffassung, die alles Neuzeitliche in der Theologie Luther bzw. Melancthon und Calvin zuschreibt, ohne zu bedenken, dass der Geist der Renaissance und des Barock natürlicherweise der Theologie des romanischen Katholizismus sozusagen nicht fremd bleiben konnte.

göttlichen Glaubens klar hervortreten, ohne darum genötigt zu sein, seinen Gnadencharakter allem natürlichen Erfahren, Wissen und Glauben dialektisch als das „ganz Andere“ gegenüberzustellen. Die menschliche Vernunftnatur und die Urheberschaft des offenbarenden Gottes stehen nicht nebeneinander; ihr Wirken greift vielmehr ineinander über. Für Thomas war die geschöpfliche Wirklichkeit noch nicht in die Dualität einer in sich abgeschlossenen „Naturwesenheit“ und „Übernaturwesenheit“ zerfallen.¹⁴ Zwar besteht seine geschichtliche Grösse darin, dass er gegenüber den monistischen Tendenzen des Augustinismus gelehrt hat, die Ganzheit des geschöpflichen Geisteslebens als eine Zuordnung der Natur zur Gnade und als die Beziehungseinheit dieser beiden Faktoren zu sehen. Der freie Wille des Menschen ist aber damit keineswegs, wie der Molinismus meint, zu einer letzten Instanz neben der Gnade geworden. Im Gegenteil, seine „Naturwesenheit“ besteht darin, über alles endliche Gute hinauszustreben auf das absolut Gute hin und in der Erkenntnis jeden Weltdinges zu suchen nach der unerschaffenen Wahrheit. Die tiefe Lehre von dem *desiderium naturale in cognitionem essentiae divinae* hat in dem System des hl. Thomas den Sinn, die natürliche Ordnung auch in ihrer geistigen Spitze als *potentia oboedentialis* für die übernatürliche Ordnung der Offenbarung und des göttlichen Glaubens hervortreten zu lassen. An diesem Lehrstück zeigt es sich besonders deutlich, dass der Thomismus nichts weniger als blosser Anti-Augustinismus ist.¹⁵

¹⁴ Die oben [A. I 4](#) zitierten Stellen belegen, dass die vom Menschen ausgehende, psychologische Betrachtung des Übernatürlichen dem hl. Thomas an und für sich nicht unbekannt geblieben ist. Aber sie ist von ihm in ihrer Enge erkannt und der ontologischen Betrachtungsweise untergeordnet worden.

¹⁵ Die Lehre des hl. Thomas vom *desiderium naturale substantiae intellectualis in visionem essentiae divinae* – am auffälligsten in S. contra gent. I. III, c. 49 ss. dargelegt – wird in neuerer und jüngster Zeit viel erörtert. Aus der Literatur seien hervorgehoben: J. Sestili, *De naturali intelligentis animae capacitate et appetitu intuendi divinam essentiam*, Romae 1899 (grundlegend für die neuere Diskussion); Reg. Garrigou-Lagrange, *De revelatione* (s. u. A. IV 13), vol. I, p. 384–403 (meisterliche Übersicht über die Bedeutung dieser Lehre in der Geschichte der Gnadenlehre); aus der jüngsten Kontroverse unter den französischen Theologen: G. de Broglie, *De la place du Surnaturel dans la philosophie de Saint Thomas*, in *Recherches de science religieuse*, Paris 1924, p. 193–245; M. Blanché, *Entgegnung auf de Broglie* in *Revue de philosophie*, Paris 1924, p. 441 bis 449; R. Mulard, *Désir naturel de connaître et vision béatifique* in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Paris 1925, p. 5–19.

Die thomistische Lehre vom appetitus bzw. *desiderium naturale* ist, seitdem Bajus und Jansenius sie missbräuchlich für ihre Gnadenauffassung in Anspruch nahmen, vorwiegend unter dem einseitig apologetischen Gesichtspunkt betrachtet worden, dass Thomas da[268]mit keineswegs den Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Ordnung aufheben wolle. Wie wäre das auch denkbar bei demjenigen, dessen unsterbliches Verdienst es ist, den Unterschied von Natur und Gnade zum ersten Male gegenüber der augustinischen Verschwommenheit klar herausgestellt und zum Prinzip seiner ganzen Theologie erhoben zu haben? Aber das Lehrstück vom *desiderium naturale* ist just die Stelle, wo es deutlich wird, dass Thomas mit der Unterscheidung nichts weniger als eine Isolierung und „polare“ Entgegensetzung von Natur und Gnade beabsichtigt hat. Hier ist auch der eigentliche Wendepunkt zwischen Thomismus und molinistischer Neuzeit; die *praemotio physica* hängt sachlich aufs engste mit dem *desiderium physicum* zusammen. Der „natürliche Mensch“ ist nach Thomas keine sich selbst genügende, letztgültige und in sich abgeschlossene Wesenheit, die mit dem Gnadengott konkurriert; sondern seine Wesenheit besteht eben darin, im strengsten Sinne als *potentia oboedentialis* auf die Gnade hingebunden zu sein. Das der Geistnatur als solcher immanente Streben nach der Gottschauung verwirklicht nun den höchsten Ausdruck des Oböedentialcharakters der natürlichen Ordnung. Daher ist es widersinnig, darin

irgendwie schon ein Bewirken der Gnadenordnung zu erblicken. Aber ebenso scharf widerspricht die Lehre vom desiderium naturale der neuzeitlichen Auffassung, als könne sich die freie Vernunftnatur des Menschen gegenüber der Gnade neutral verhalten, ohne in ihrer Natürlichkeit zu verkümmern. Das natürliche Verlangen ist nicht eitel (inane), weil es zu der Erhebung in die Gnade der Glorie hingebunden ist, nicht aber weil die visio essentiae divinae im Bereiche der Selbsttätigkeit eines endlichen Geistes liegen könnte.

Soweit das agere a natura des endlichen Geistes zielbewusst, d. i. ein agere a proposito bzw. ein agens per intellectum wird – über dieses Verhältnis von „Natur und Geist“ s. die Darstellung, die der Vf. von dem „natürlichen Menschen“ nach Thomas v. Aquin gegeben hat, in Hochland, 1924/25, 2. Bd. S. 382 ff –, insofern wird als höchstes, dem Menschen von sich aus zugängliches Ziel die Erkenntnis des Daseins Gottes aus der Welt und die Liebe des absoluten Gutes in der Relativität der Weltgüter erreicht. Die Lehre vom desiderium oder appetitus naturalis steht so im engsten Zusammenhange mit der Lehre des hl. Thomas von der natürlichen Gotteserkenntnis. Das wird häufig ausser acht gelassen, obwohl Thomas ausdrücklich darauf hingewiesen hat, z. B. S. theol. I, q. 2, a. 1 ad 1; vgl. den ausgezeichneten Aufsatz von M. D. Roland-Gosselin, Le désir du bonheur et l'existence de Dieu, in Revue des sciences phil. et théol., 1924, p. 162–172. Die Beschaffenheit der Beziehung zwischen desiderium naturale und natürlicher Gotteserkenntnis ist näher an der Art zu erkennen, wie Thomas die Schwierigkeit überwindet, dass die philosophische Frage: an est Deus? nach den Regeln der aristotelischen Demonstration und Definition eine vorläufige Antwort auf die Frage: Quid est Deus? voraussetzt. Das Wesen des zu Beweisenden oder zu Bestimmenden muss dem Geiste in einem wenn auch noch so vagen Sinne schon gegenwärtig sein. Thomas löst die Schwierigkeit bekanntlich so, dass der philosophische Gottesbeweis an Stelle eines Wesensbegriffes von Gott das Prinzip der sogenannten „negativen Theologie“ voraussetzt, vermittels dessen die Vernunft an jedem geschaffenen Dinge erkennt, dass es nicht das ens a se sein kann. Der formale Gegenstand des Gottesbeweises ist also die Bedingtheit des Weltseins. Woher hat aber die Vernunft jenes Prinzip der „negativen Theologie“? Es ist nichts anderes als das Wesen der Vernunft selbst, die ihrer Natur nach so geschaffen ist, dass ihr Wollen nicht durch das teilweise Gute, sondern allein durch das universale Gut notwendig bestimmt wird – daher die Freiheit des Willens – und dass ihr Erkennen über das endliche Sein hinaus auf das Seiende schlechthin gerichtet ist. S. S. contra gent. I, 1, c. 12 und ausführlicher in Boeth. de trin. q. 6, a. 3, c. So nahe steht also die Lehre vom desiderium naturale der Theorie von dem nur an der Welterfahrung zu aktiveren habitus principiorum der anima rationalis. Damit ist der Weg geebnet, um die Bedeutung des genannten Lehrstücks auch für die thomistische Glaubentheorie herauszustellen.

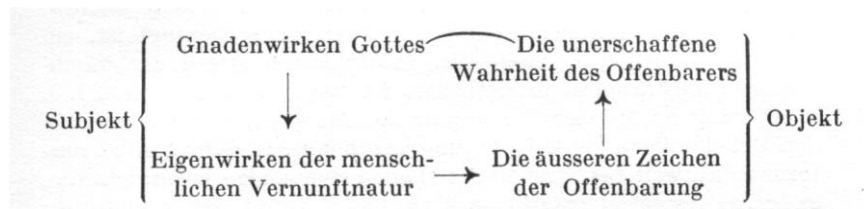
Es ist bekannt, wie stark Thomas die Funktion des Willens im Glaubensakt hervorhebt: In cognitione fidei principalitatem habet voluntas, S. c. g. I, 3, c. 40, noch deutlicher de verit. q. 14, a. 3 ad 10. Was ist das für ein Wollen, das im Vollzug des Glaubens das principale und essentielle ist? Die Frage sei aus der grossen quaestio 14 der quaestiones disputatae de veritate beantwortet, wo Thomas seine Glaubentheorie am ausführlichsten dargelegt hat. In a. 4, c. wird gezeigt, dass der Glaubensakt durch seine Abhängigkeit vom imperium voluntatis nicht aufhört, ein actus speculativi intellectus zu sein. Denn: Relatio ad affectionem vel antecedentem vel consequentem non trahit ipsum extra genus speculativi intellectus. Nisi enim aliquis ad ipsam speculationem veritatis afficeretur, nunquam in actu intellectus speculativi esset delectatio. Freilich erfolgt die intellektuelle Zustimmung im Glauben nur unter der Herrschaft des Willens. Doch wie die Tugend der Massigkeit in der nach dem Gesetz der Vernunft geregelten Begierde besteht und eine noch so klare Vernunftkenntnis keineswegs für sich schon Massigkeit ist, so liegt auch das Wesen des habitus et actus fidei in der dem Willen folgenden Intellektualität. Thomas verneint ausdrücklich, dass der den Glaubenssinn beherrschende Affekt oder Wille die göttliche Liebe sei: actus fidei naturaliter est [270] prior quam actus caritatis (I, c. a. 2 ad 3). Inchoatio fidei est in affectione, in quantum voluntas determinat intellectum ad assentiendum his quae sunt fidei. Sed illa voluntas nec est actus caritatis nec spei, sed quidam appetitus boni repromissi (ib. ad 10). Der Glaubenswille ist also überhaupt keine Tugend und kein actus, sondern quidam appetitus, und als solcher ist er die inchoatio fidei. Jetzt wird die Beziehung dieser voluntas zu dem desiderium in visionem essentiae divinae (boni repromissi) sichtbar.

A. 2, c. heisst es: Nihil potest ordinari in aliquem finem nisi praexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis; et hoc est secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso, quia nihil appetit nisi in quantum appetit aliquam illius similitudinem. Der Mensch könnte demnach das Ziel der natürlichen Vollendung (die felicitas vel contemplativa vel activa, de qua philosophi locuti sunt I. c.) nicht anstreben, wenn die Vernunftnatur nicht schon in sich eine – jeder Aktualisierung präexistente – Anlage und Anbahnung zu dieser Vollendung darstellen würde. Die Verwirklichung des natürlichen Zieles ist an sich in actu ipsius hominis (a. 3, c); sie ist die Selbstverwirklichung des „natürlichen Menschen“ im vernünftigen Welterkennen und sittlich freien Handeln. Weil nun aber die vom Menschen aus aktualisierbare Vollendung der natura humana nur ein bedingtes Gut und ein relatives Sein darstellt, – eben die Erkenntnis und Liebe der Welt als eines ens et bonum ab alio, – darum besteht die höchste Wirksamkeit und Seligkeit des Menschen, sofern er „natürlicher Mensch“, ein agens naturale ist, gerade darin, über das natürliche Ziel hinauszustreben zum Besitz des absoluten Seins und Gutes. Um jedoch dieses übernatürliche Ziel – die visio beatifica essentiae divinae – zu

erreichen oder wirksam zu erstreben, muss das natürliche Vermögen des Menschen zu göttlicher Kraft erhoben und das göttliche Leben muss dem geschaffenen Geiste schon inchoative als Anlage eingegossen werden. Die natürliche und die übernatürliche Ordnung gehen also nach Thomas nicht auseinander; sie laufen auch nicht nebeneinander, weder in harmonischer concordia noch in „polarer Spannung“. Sondern das natürliche Ziel ist ein praeambulum, ein Vorläufiges für das ewige Ziel; tatsächlich gibt es nur einen finis ultimus: die visio beata: *Ab ipsa prima institutione natura humana est ordinata in finem beatitudinis, non quasi in finem debitum homini secundum naturam ejus, sed ex sola divina liberalitate. Et ideo non oportet, quod principia naturae sufficiant ad finem illum consequendum, nisi fuerint adjuva donis superadditis ex divina liberalitate; a. 10 ad 2.*

Damit also der appetitus naturalis wirksam (effective) in visionem essentiae divinae strebt, ist der habitus gratiae absolut erforderlich. [271] Gegenüber allem, was in actu hominis ist, was vernünftig erkannt, erfahren oder sonstwie Inhalt des menschlichen Bewusstseins werden kann, akuiert sich der appetitus naturalis als freier Wille. Die Erkenntnis und Liebe der Welt als eines bedingten Seins und Gutes ist der höchste Akt der freien Geistnatur. Gegenüber Gott, dem summum bonum, aber bleibt der Wille des Menschen ein agens naturale. Wohl kann er der Gnade widerstehen; aber nur deshalb, weil und sofern das Gnadenwirken an die Natur anknüpft. Vor dem Willen Gottes aber ist der geschaffene Wille jener appetitus naturalis, der die prima veritas suchen und nach dem summum bonum verlangen muss. So erhellt, wie der Wille gerade als desiderium naturale geeignet ist, in der virtus infusa fidei divinae zu der principalitas und der inchoatio per affectionem des Glaubensaktes erhoben zu werden. Denn es entspricht durchaus der Natur des menschlichen Willens, den Intellekt mit sittlicher Freiheit zu einem unbedingten Ja zu bestimmen, nicht obwohl, sondern gerade weil die res increata, die vom Glaubensurteil gemeint ist, der vernünftigen Einsicht nur in geschaffenen Zeichen gegenwärtig sein kann.

Der Akt des göttlichen Glaubens vollzieht sich demgemäss so: *Objektiv* ist die positive Offenbarung gegeben; göttliches Sein und transzendenter Sinn ist in äussern, menschlich fassbaren Zeichen vorgelegt. *Subjektiv* wird das Äussere der Offenbarung sinnlichvernünftig aufgefasst; diese vernünftige Erkenntnis – heute *judicium credibilitatis* genannt – bietet dem freien Willen ein Objekt, an dem sich seine Natur als desiderium naturale in visionem essentiae divinae dadurch effektiv bewähren soll, dass er unter dem Zug der Gnade (*ex interiore instinctu Dei invitantis*) den Intellekt bewegt, über das vernünftig Erfasste hinaus den damit bezeichneten übervernünftigen Sinn der prima veritas revelans zu bejahen. Die Struktur des Glaubensaktes ist also – in schematischer Darstellung – diese:



Daraus ist ersichtlich, wie der „circulus vitiosus“, mit dem die molinistische Glaubentheorie unaufhörlich zu kämpfen hat, von selbst in einen circulus perfectus et vivificans aufgelöst ist. Auch die „Einlinigkeit“ des Augustinismus (s. Heim oben [A. I 3](#)) ist wahrhaft erfüllt. Das übernatürliche Wesen des göttlichen Glaubens wird gewahrt, ohne ihm die menschliche Vernunftnatur und die Glaub[272]würdigkeit der äusseren Offenbarung in der Kirche dialektisch entgegenzusetzen. Entscheidend ist hier aber, dass die klassische Glaubentheorie des hl. Thomas auch in *psychologischer Hinsicht* der analysis fidei des Molinismus überlegen ist. Das Letzte, was im gläubigen Bewusstsein als „Glaubensmotiv“ erlebt werden kann, ist nach Thomas der Wille (*omnes virtutes quas theologus considerat – sc. virtutes infusae –, sunt in viribus animae, pro ut sunt a voluntate motae; de verit. q. 14, a. 5, c.*). Der Mensch bietet gerade in seinem freien Willen der Offenbarungsgnade die *Natur*, nämlich das desiderium naturale, damit sein geschaffener Geist zur Gemeinschaft mit der unfehlbaren göttlichen Erkenntnis erhoben werde, um psychologisch dennoch ein Forscher zu bleiben. Vgl. die meisterhafte Phänomenologie des Glaubensbewusstseins, die Thomas mit der Ausdeutung des Augustinus-Wortes: *Credere est cum assensione cogitare* gegeben hat in *de verit. q. 14, a. 1* und in der Parallelstelle *S. theol. 2 II, q. 2, a. 1*.

Der Zusammenhang der Lehre vom appetitus oder desiderium naturale mit der Glaubentheorie des hl. Thomas ist bis heute, soweit wir wissen, noch nicht beleuchtet worden. Wohl geht *A. Gardail O. P., La crédibilité et l'apologétique*, 2. éd. Paris 1912, p. 11 ss. einleitend darauf ein; aber dieser Traktatus ist auf eine Analyse des Glaubensbewusstseins angelegt und daher kommt die Bedeutung der Lehre vom desiderium naturale nicht zur vollen Geltung. Sie könnte und muss auch einmal vollständiger dargelegt werden, als es in diesem anmerkenden Exkurs möglich war. Es sei hier noch auf zwei Punkte aufmerksam gemacht.

Der mittelalterlichen Schule war die Frage geläufig, ob die Dämonen an die Offenbarung glauben oder nicht; die Thomas-Stellen s. bei *Straub* l. c. p. 40 ss. Das Wort: *Daemones credunt et contremiscunt* (*Jac. II, 19*)

Das prinzipiell Neue in der molinistischen Scholastik kommt [39] in der für Prinzipienfragen sehr empfindlichen Glaubenstheorie so zum Ausdruck:

Thomas und mit ihm alle Meister vom zwölften bis zum vierzehnten Jahrhundert sind einmütige Augustinisten, insofern sie den Bereich der natürlichen Vernunftkenntnis nicht als abgeschlossene und in sich schwingende Weltkugel, sondern als Bestandteil eines übergreifenden Ganzen sehen. Der natürliche Mensch und der durch die Gnade erhöhte Christ sind nicht zwei nebeneinander konkurrierende Wesenheiten. Das Wirken und die Wirklichkeit der göttlichen Gnade ist vielmehr das höhere und darum umfassende Prinzip der natürlich geschöpflchen Wirklichkeit, – ähnlich wie im Leben der Pflanze die Vitalität das höhere und umfassende Prinzip des mechanischen Stoffwechsels ist. Die klassische Scholastik denkt auch in der Theologie metaphysisch in Seinsstufen und Wesensordnungen. Das Problem des göttlichen Glaubens war für sie nicht in erster Linie eine Frage der Gewissheit, sondern eine Frage des Ineinanderseins der göttlichen und der menschlichen Erkenntnisordnung. Die neue Scholastik, die im Zuge des Renaissance-Humanismus hochkommt, denkt dagegen psychologisch und anthropozentrisch. Auch der gläubige Christ fühlt zunächst sich selbst, das Zweifeln und Gewisssein der eigenen Seele. Die Lehre vom *desiderium naturale in cognitionem seu visionem essentiae divinae* ist in der nachtridentinischen Zeit durch die Abwehr der monistischen Tendenzen in der Gnadenlehre des B a j u s und J a n s e n i u s in den Hintergrund gerückt worden. Für die molinistische Schule bedeutete das freie Vernunftwesen Mensch gerade in seiner Geschöpflichkeit ein Letztes, das dem Du des Gnadengottes als ein selbständiges Ich korrespondierte. Der naturhafte Drang des geschöpflchen Geistes zur schöpferischen Güte und Wahrheit ist im Sinne der thomistischen Theorie das Letzte, was im Hinblick auf die übernatürliche Wirklichkeit der Heilsordnung seelisch erfahren wird. Tatsächlich bildet das *desiderium naturale* – das *irrequietum est cor*

verwehrte es, die Frage schlechthin zu verneinen. Der dämonische Verstand hat z. B. aus den Wunderzeichen, mit denen die Glaubwürdigkeit der Offenbarung bezeugt ist, ein evidentes *judicium credibilitatis*. Infolgedessen strebt der dämonische Wille, insofern er naturhaft ist (vgl. S. contra gent. 1. 3, c. 107), mit natürlicher Neigung dahin, der göttlichen Wahrheit in den Geheimnissen der Offenbarung anzuhängen: *Credunt – at contremiscunt*, weil das Streben des Dämon sich *contra naturam* schon endgültig festgelegt hat: *inhaesit proprio bono ut fini* (sc. ultimo); S. contra gent. 1. 3, c. 109. – Der zweite Punkt, der unsere Interpretation der thomistischen Glaubenstheorie stützt und erläutert, ist die Lehre von der Widernatürlichkeit des Unglaubens: *Habere fidem non est in natura humana; sed i n n a t u r a h u m a n a e s t*, ut mens hominis non repugnet interiori instinctui et exteriori veritatis praedicationi. Unde infidelitas secundum hoc est contra [273] naturam; S. theol. 2 II, q. 10, a. 1 ad 1. Würde das non repugnare, quod est in natura humana, rein negativ als Indifferenz der Geistnatur zur Glaubensgnade verstanden, dann müsste es bei der Objektion bleiben: infidelitas non est contra naturam. Erst dann ist sein Sinn erfüllt, wenn es positiv als Ausdruck des desiderium oder appetitus naturalis in visionem essentiae divinae verstanden wird.

Auf diese Dinge musste ausführlicher hingewiesen werden, weil das Lehrstück von dem desiderium naturale erst durch seine Beziehung zu der Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis und vom göttlichen Glauben vollständig gewürdigt werden kann, und weil gerade hier die Stelle ist, wo der Unterschied zwischen thomistischem und molinistischem Denken am deutlichsten zu erkennen ist.

nostrum des hl. Augustin – gerade in seiner gefühlsmässigen Vagheit den prägnanten Inhalt dessen, was heute „religiöse Erfahrung“ oder „religiöses Erlebnis“ genannt wird. Der neuzeitliche Christ fühlt [40] aber sein vernünftiges und freies Ichselbst – zunächst wenigstens – nicht als ein solch naturhaftes Hingeordnetsein, sondern als entscheidende Instanz zu der übernatürlichen Wirklichkeit der Gnade. Der Ursprung des christlichen Glaubens aus der rein göttlichen Wirksamkeit der äusseren und inneren Offenbarung verlor damit seine Selbstverständlichkeit. Die neue Theologie war vor die Aufgabe gestellt, die wesenhafte Übernatürlichkeit des göttlichen Glaubens vornehmlich unter dem Gesichtspunkt ihrer Beziehung auf die bewusste Erfahrung darzustellen und den letzten Gewissheitsgrund irgendwie in dem gläubigen Bewusstsein selbst aufzuzeigen.

Auf diesem Wege hat das Problem des göttlichen Glaubens in der neuzeitlichen Theologie die einseitige Zuspitzung auf die Gewissheitsfrage erhalten. Das sei an den beiden inhaltlich und geschichtlich bedeutendsten Versuchen der nachtridentinischen Zeit nachgewiesen.

3. Die Analysis fidei bei Suarez und de Lugo.

F r a n z S u a r e z analysiert die Gewissheit des Glaubensaktes auf die übernatürliche Evidenz eines virtuellen Schlusses, der in formeller Ausbildung beispielsweise so lautet: (M a j o r) *Deus est prima veritas, quae nec falli nec fallere potest* – (M i n o r) *Deus dixit se esse unum et trinum* – (C o n c l u s i o) *Ergo credo mysterium trinitatis*. Suarez lehrt ausdrücklich, dass die beiden Vordersätze auch aus Vernunftgründen oder aus menschlichem Glauben gewiss werden können. Aber sein ganzes Bemühen geht auf den Nachweis, dass die Gewissheit des göttlichen Glaubens unmittelbare Gnadenwirkung und in keiner Weise von solchen natürlichen Beweggründen abhängig sei. Das kann er freilich nur dialektisch erreichen, durch gedankliche Gegenüberstellung von „Begriffswesenheiten“. Denn eine reale Gewissheitspsychologie ist, auch wenn sie ontologisch urteilt, ihrem Prinzip nach ausserstande, den Unterschied zwischen göttlichen und menschlichen Wirkungen in der Seele aufzuzeigen. Suarez lässt nun mit einer bis ans äusserste gehenden Dialektik die Göttlichkeit [41] des Glaubensgrundes als das schlechthin Andere von allem Menschlichen und Geschöpflichen erscheinen. Die *propositio minor*, nämlich die Tatsache, dass Gott dieses oder jenes geoffenbart hat, ist nur als übernatürliches *creditum* ein Grund des Glaubens, nicht aber insofern sie aus der kirchlichen Wirklichkeit, aus der Überlieferung oder der hl. Schrift, oder aus Wunderzeichen menschlich gewiss werden kann. Der göttliche Glaube hält die Tatsache der Offenbarung ebenso wie ihren Inhalt allein auf das Zeugnis des offenbarenden Gottes

selbst für wahr. Schwieriger war es der suarezischen Dialektik, die Gewissheit des Obersatzes, dass Gott wahrhaftig ist, ganz in der Transzendenz der Gnade zu begründen. Der Satz: *Deus est verax* schien nämlich unmittelbar aus den Begriffen seines Subjektes und Prädikates einzuleuchten. Suarez behauptet jedoch, diese Vernunftvidenz komme für den eingegossenen Glauben nicht als Gewissheitsgrund in Frage. Die Wahrhaftigkeit Gottes, der nicht täuschen noch getäuscht werden kann, werde hier nur mit unfehlbarer Gewissheit bejaht, weil Gott in jeder tatsächlichen Offenbarung zum mindesten einschlussweise von sich selber zugleich bezeuge: *se esse veracem*.

So verlegt Suarez den göttlichen Glauben durchaus in das Jenseits der Gnadenwirklichkeit. Seine Theorie scheint das äusserste Gegenteil dessen zu sein, was vorhin von dem Anthropozentrismus der neuen Scholastik angedeutet wurde. Dieser Schein besteht nur so lange, als übersehen wird, dass Suarez seine Lehre von der Übernatürlichkeit des Glaubensaktes nur deshalb vorträgt, um die Gewissheit des Glaubens als ein *Evidenzerlebnis* eigener und einziger Art herauszustellen. Denn mag das Ja des göttlichen Glaubens noch so streng allem natürlich menschlichen Urteilen gegenübergestellt und unmittelbar auf den offenbarenden Gott selbst gegründet werden, es bleibt trotzdem nach Suarez immer noch ein evidenter Schluss. Wenn er sich ganz im Übernatürlichen vollzieht, so ist sein Ergebnis im Bewusstsein, die gläubige Gewissheit, eben auch ganz übernatürlich: unfehlbare göttliche Gewissheit. Suarez betont ausdrücklich, dass der rein göttliche Grund der Glaubensgewissheit irgendwie „erkannt“ (*cognosci*), d. h. im gläubigen [42] Bewusstsein aufgefunden werden müsse. Der Geist der neuen Schule wirkt somit gerade in der überspitzten Dialektik von menschlicher Vernunftgewissheit und göttlicher Glaubensgewissheit.¹⁶

Für den Durchschnitt der anthropozentrischen Theologie war das Gewissheitserlebnis

¹⁶ Die Hauptstellen zur Glaubenstheorie des Suarez s. bei *Straub*, *De analysi fidei*, p. 118–154. Für die dialektische Gegenüberstellung von Vernunft-Evidenz und Glaubens-Gewissheit ist besonders die *disputatio 3, sectio 6* des Traktats *de fide* charakteristisch. Da behauptet Suarez z. B. (n. 5): *Certitudo fidei tota nititur in suo objecto formali – sc. in Deo revelante se hoc dixisse necnon se veracem esse – atque a deo in cognitione ejus; nam ut cognitum movet ad credendum* (bei *Straub* p. 120, vgl. 122). *Christian Pesch S. J.* hat den Grundfehler der Glaubenstheorie des Suarez wie des de Lugo darin gesehen, dass beide Theologen den Glaubensassens für eine Einsicht – Suarez für eine rein übernatürliche, de Lugo für eine natürlich-übernatürliche – gehalten habe. *Straub* (l. c. p. 145 ss.) lehnt diese Kritik ab mit dem Bemerkung, Suarez unterscheide zwischen einer *Cognitio* mit und ohne vernünftige Einsicht. Diese Diskussion ist dahin zu entscheiden, dass Suarez die Gewissheit des Glaubensassens freilich mit aller Schärfe von der Gewissheit der natürlichen Vernunftvidenz scheidet, aber zugleich für jene eine „ganz andere“ Evidenz – eben die übernatürliche Evidenz des gläubigen Bewusstseins, dialektisch ausgedrückt: die Evidenz der Nichtevidenz des geglaubten Geheimnisses – behauptet. Vgl. z. B. *de fide, disp. 3, sect. 6, n. 8*: *Formale objectum non in aliud resolvitur, sed per se ipsum creditur, quia (sc. formale objectum = Deus revelans!) potest de se ipso testificari et ita in se ipso reflectitur et tali modo de se testificatur, ut faciat evidenter credibilia non solum alia quae dicit, sed etiam quae de se ipso testificatur, quod pertinet ... ad infinitam excellentiam divinae veritatis; et ideo non est haec cognitio cum aliis comparanda* (*Straub* l. c. 127).

dieser *analysis fidei* zu entlegen. Die Theorie des Suarez konnte unter Berufung auf den *circulus vitiosus* leicht als unhaltbar erwiesen werden. J o h a n n e s d e L u g o bot einen fasslicheren Gewissheitsgrund. Er geht – in scheinbar schroffstem Gegensatz zu Suarez – von dem Grundsatz aus, der übernatürliche Glaube müsse so weit als möglich in der Weise gedeutet werden, wie sich der natürliche Glaube unter Menschen vollzieht, selbstverständlich unter Abstreifung aller Unsicherheit und sonstiger Unvollkommenheit, die dem bloss menschlich erworbenen Glauben anhaftet. Die Offenbarungstat Gottes ist dem Menschen in ihrer reinen Göttlichkeit nicht zugänglich. Die Offenbarung wird von Menschen verkündigt und ist durch äussere Wunderzeichen bestätigt. Ebenso wirkt die Gnade des übernatürlichen Glaubens nur in Verbindung mit menschlichem Glauben und vernünftiger Einsicht. Deshalb kann nach de Lugo auch der Grund der gläubigen Gewissheit nicht rein göttlich sein. Der Mensch mit seinem Wissen und Glauben muss daran mitbeteiligt werden. Der berühmte Kardinal sieht die Übernatürlichkeit des Glaubensaktes gerade darin, dass die Gnade hier menschliches Einsehen und Fürwahrhalten zur göttlichen Gewissheit erhebe. Es leuchtet ohne weiteres ein, wie der anthropozentrische Gnadenbegriff des Molinismus in der Glaubentheorie des Joh. de Lugo einen vollendeten Ausdruck gefunden hat. Doch das Neuzeitliche liegt nicht darin, dass de Lugo im Gegensatz zu Suarez bestrebt ist, natürliches Vernunftlicht und eingegossenes Glaubenslicht, bzw. vernünftige Glaubwürdigkeit und göttliche Offenbarungswirklichkeit eng miteinander zu verbinden. Das könnte an und für sich eher als Wiederannäherung an die mittelalterliche Denkweise gelten. Die dialektische Gegenüberstellung von geschöpflicher und göttlicher Gewissheit erwies sich ja gerade als sublimste Auswirkung des neuen Geistes.¹⁷ Die ideengeschicht[43]liche Bedeutung der einflussreichen Theorie de Lugos ist vielmehr darin zu sehen, wie der religiöse Glaube auch in dieser *analysis fidei* als höchstes Gewissheitserlebnis erscheint.

De Lugo analysiert ebenso wie Suarez den letzten Sinn des Glaubensaktes auf einen virtuellen Schluss besonderer Art. Die gläubige Gewissheit stützt sich auf die unmittelbare Gewissheit der beiden Sätze: *Deus est summe verax* und *Deus revelavit e. g. incarnationem*. Während aber Suarez die Gewissheit der Praemissen des Glaubensurteils dialektisch von jeder natürlichen Vernunftgewissheit isoliert, um sie als reine Wirkung der Offenbarungsgnade erscheinen zu lassen, ist de Lugo durch die geschilderte Einstellung seiner Analysis vor die

¹⁷ A l o i s S c h m i d hat schon bemerkt: „Erst in der nachscholastischen Zeit (d. i. im 16. und 17. Jahrhundert) gab sich das isolierte Bestreben kund, den theologischen Glauben, beziehungsweise also [274] auch die theologische Wissenschaft selbst nach der objektiven Seite hin auf eine rein göttliche Basis zu stellen und von aller menschlichen Erkenntnisbasis so weit wie möglich loszulösen“; Der letzte Gewissheitsgrund usw. S. 95.

Aufgabe gestellt, die unmittelbare Gewissheit der beiden Sätze irgendwie auch in dem menschlichen Teil des Glaubens nachzuweisen. Auch für de Lugo versteht es sich von selbst, dass die Wahrhaftigkeit Gottes und die Tatsächlichkeit seiner Offenbarung unmittelbar gewiss sein müssen und nicht erst aus ferneren Beweisgründen ermittelt werden dürfen. Sonst würde ja der Glaube zu einem abgeleiteten Produkt, und namentlich würde dann sein Charakter als göttliche Tugend angetastet. Wenn nun aber de Lugo das menschliche Wissen und Glauben als notwendigen Bestandteil des religiösen Glaubens hinstellen will, dann ist er genötigt, die Wahrheit der beiden Prämissen auch für die natürlich menschliche Seite des Glaubensaktes als unmittelbar gewiss zu erweisen. Wie sollte das möglich sein? De Lugo löst seine Aufgabe so:

Die *propositio major*: *Deus est summe verax* besitzt direkt den Charakter einer evidenten Vernunftgewissheit. Denn sobald der Satz in der Bedingungsform: *Si Deus est, est summe verax* vorgelegt wird, ist die Beziehung zwischen den Ideen des *ens perfectissimum* und des *nec falli nec fallere posse* absolut notwendig und in das hellste unbezweifelbarste Vernunftlicht gerückt. Der religiöse Glaube erhält so, was die Wahrhaftigkeit Gottes angeht, auch nach seiner natürlich menschlichen Seite hin eine unmittelbare und absolute, ja sogar eine göttliche Gewissheit. Denn die Evidenz des Satzes: *Si Deus est, est summe verax* strömt direkt aus dem Lichte der Ideen von dem Wesen Gottes [44] und seiner Vollkommenheit. Seine Bejahung geschieht darum schon vernünftigerweise um der unerschaffenen Wahrheit willen. Damit ist die seligste *concordia hominis cum Deo* aufgewiesen. Es liegt durchaus im Zuge der neuen Gnadenlehre, wenn de Lugo sich bemüht, dieses unmittelbare menschliche Gewissheitserlebnis – so absolut es schon an sich sein mag – noch als Kontrahent der unfehlbaren Gnadenwirkung hinzustellen und das Vernunftlicht mit dem eingegossenen Licht gleichsam zu „vergolden“.¹⁸ Die *Veracitas Dei* ist in ihrer unmittelbaren natürlich-übernatürlichen Evidenz der Leuchtturm der gläubigen Gewissheit. Freilich leuchtet er nur *idealiter*, bedingungsweise, nämlich unter der Bedingung: *Si Deus est!* Doch für de Lugo bedeutet dies nichts weniger als ein Mangel. Gerade die Bedingungsform lässt die reine ideale Wesenheit Gottes und die Denknöwendigkeit seiner *veracitas* aufleuchten. Das Dasein Gottes ist aber eine Tatsachenfrage, und sie wird durch die unmittelbare Gewissheit der *propositio minor*: Gott hat dieses oder jenes geoffenbart, mitbeantwortet.

Die Tatsache, dass diese oder jene von der Kirche vorgelegte Lehre wirklich von Gott geoffenbart ist, wird nach de Lugo unmittelbar schon durch die Tatsache ihrer Vorlage selbst

¹⁸ Das Bild ist dem thomistischen Arsenal wider den Molinismus entliehen; s. Garrigou-Lagrange, *De revelatione*, Romae 1920, vol. I, p. 492.

gewiss. Denn der Gläubige stimmt dem Prediger, den Büchern, der Kirche nicht zu, insofern sie Menschen bzw. Menschenwerk sind, sondern er glaubt, weil Gott ihn durch dieses Menschliche anspricht. Wie der Legat eines Königs unmittelbar durch sein Auftreten mit Gefolge und Würdezeichen als Überbringer einer königlichen Botschaft anerkannt wird, so wird auch der Gläubige unmittelbar gewiss, dass die von der Kirche feierlich vorgetragene und durch so viele Zeichen der Wunder und Heiligkeit ausgezeichnete Lehre wirklich Gottes Wort ist. Die Gewissheit von der Tatsache der göttlichen Offenbarung besitzt die Unmittelbarkeit, aber auch die inhaltliche Dunkelheit einer einfachen Erfahrungsgewissheit. Aus der Erfahrungstatsache der *fides ex auditu* erhält der Gläubige einschliessweise zugleich die Gewissheit von dem Dasein des wahrhaftigen Gottes, der ihn auf solche Weise anspricht. Wenn die Gewissheit von dem aktuell offenbarenden Gott inhaltlich, d. i. der rational-ideellen Evi[45]denz nach dunkel bleibt, so gewinnt de Lugo dadurch die Möglichkeit, dem religiösen Glauben zu aller natürlich-übernatürlichen Evidenz und Unmittelbarkeit auch noch den Charakter des Geheimnisses und der Freiwilligkeit zu wahren.¹⁹

4. Die Analysis fidei und Descartes' Analysis scientiae.

Wird die fast zeitlos scheinende Beständigkeit der scholastischen Terminologie aus ihrem bewegenden und geschichtlich bewegten Sinn heraus verstanden, dann tritt auch deutlich das prinzipiell Neue zutage, das die Barockscholastik trotz aller Verbundenheit im Inhaltlichen von der Hochscholastik unterscheidet. Die Frage, wie sich dieser neue Geist in der Scholastik zu dem verhält, was Descartes zu dem philosophischen Urheber der europäischen Neuzeit gemacht hat, kann jetzt beantwortet werden.

Der philosophische Kritiker, der das Denken im „methodischen Zweifel“ von der

¹⁹ Die Glaubenstheorie des Kardinals de Lugo ist mit liebevoller Ausführlichkeit dargestellt von Alois Schmid, *Der letzte Gewissheitsgrund usw.*, S. 169–181, S. 258–279. Schmid verteidigt die Grundanschauung de Lugos, dass die natürliche Erkenntnis der Glaubwürdigkeit Teilmotiv des letzten Gewissheitsgrundes überhaupt sei. Dies sei das einzig mögliche juste milieu zwischen dem Suprarationalismus des Suarez und dem aufklärerischen Rationalismus. Schmid lehnt nur die unmittelbare Vernunft- bzw. Ideen-Evidenz der veracitas Dei ab. Die Wirklichkeit der göttlichen Auktorität sei nicht rein aus Begriffen zu gewinnen, sondern müsse erst aus der teleologischen Weltordnung erschlossen werden; und dieser philosophische Beweis könne nur zu einer moralischen Gewissheit führen (a. a. O. S. 261 f; über die Stellung Schmidts zu de Lugo s. auch u. [A. III 24](#)). – Jos. Kleutgen S. J. hatte in der ersten Auflage seiner „Theologie der Vorzeit“ (Letzter Band, Münster 1860, besonders S. 519–544) die lugonische Theorie sich im ganzen zu eigen gemacht. Später beanstandete Kleutgen ähnlich wie Schmid daran vor allem das Lehrstück, dass die Tatsache und Auktorität der göttlichen Offenbarung auch auf natürlich-vernünftige Weise unmittelbar gewiss werden könne; s. die Theologie der Vorzeit, 4. Band, 2. Aufl. Münster 1873, S. 495 ff; vgl. Beilagen zur Theol. d. V., 3. Heft, Münster 1875, S. 49 f. Kleutgen sowohl wie Schmid haben nicht gemerkt, oder doch nicht ausdrücklich bemerkt, dass die analysis fidei des de Lugo durch diese „Verbesserungen“ gerade das Herzstück ihrer geistesgeschichtlichen Bedeutung verlieren musste; s. u. [A. I 25](#).

Umgebung und Überlieferung isoliert, um im Bewusstsein den letzten Gewissheitsgrund realer Erkenntnis zu finden, – und der molinistische Theologe, der im göttlichen Glauben das Problem des absolut gewissen Bewusstseins sieht, stehen zueinander in nächster Verwandtschaft. Beide haben denselben Vater: den Renaissance-Menschen, dessen anthropozentrische Anlage sich in den Söhnen barock auswirkt. Die Methode ist auf beiden Seiten die Methode der *psychologia rationalis*. Der neue Theologe sowohl wie der neue Philosoph suchen die Wirklichkeit vom Ichbewusstsein aus zu erreichen. Aber beide hätten die Prinzipalität des glaubenden bzw. wissenden Bewusstseins nicht herausstellen und nicht festhalten können, wenn sie das Bewusstsein ausschliesslich mit den Methoden einer bloss einfühlenden oder gar naturwissenschaftlichen Psychologie angegangen wären. Das letzte Ziel des Philosophen wie des Theologen ist nicht Beschreibung irgendeines Phänomens im Bewusstsein, sondern Aufweisung der letztgültigen Wesenheit des natürlichen bzw. des übernatürlich er[46]höhten Geistes. Das ist der metaphysische Sinn der *analysis fidei* wie der *analysis scientiae*. Wenn die Eigentümlichkeit der cartesischen Wissenschaftslehre vom Autor selbst als *analysis* hervorgehoben worden ist, so weist das deutlich auf die umgebende *analysis seu resolutio fidei* der nachtridentinischen Scholastik.

Der metaphysische Hintergrund, aus dem heraus die Erkenntnistheorie Descartes' ihre umwälzende Macht über das Denken der Neuzeit gewonnen hat, zeigt also dem allgemeinen Umriss nach eine auffallende Ähnlichkeit mit dem neuen Geiste, wie er vorhin in der Geschichte der scholastischen Glaubentheorie nachgewiesen worden ist. Die Ähnlichkeit bleibt jedoch nicht auf das Allgemeine beschränkt: sie lässt sich bis in Einzelheiten hinein verfolgen. Ein Kernstück drängt sich vor allem zum Vergleich auf: Es ist die Rolle der *veracitas Dei* in der neuen Wissens- und Glaubentheorie.

W. Windelband meint, es sei mehr oder weniger zufällig, dass Descartes die Gottesidee als Mittel gebrauche, um der Realität unserer Vorstellungen von der Körperwelt gewiss zu werden.²⁰ Nun, die Zufälligkeit dieser Aufeinanderbeziehung von Gottesidee und Selbstbewusstsein erscheint sogar in philosophiegeschichtlicher Hinsicht so notwendig, dass ohne sie die erkenntnistheoretischen Leistungen Leibnizens und des deutschen Idealismus zum grössten Teil in der Luft schweben würden. Hier ist zugleich ein Punkt, wo die

²⁰ Wilh. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, 6. Aufl. Leipzig 1919, 1. Bd. S. 82: „Da alle Erkenntnis der Körper durch sinnliche Erfahrung vermittelt, diese aber als etwas durchaus Unsicheres bereits dargetan ist, so bleibt nur die Idee von Gott als diejenige übrig, von welcher ein Fortschritt in der Erkenntnis zu erwarten steht. Es leuchtet danach ein, dass der berühmte Beweis für das Dasein Gottes, welchen Descartes an dieser Stelle gibt, nicht aus einem theologischen, geschweige denn aus einem religiösen, sondern lediglich aus erkenntnistheoretischem Interesse entworfen worden ist: Descartes würde den Begriff der Materie [275] ebenso behandelt haben wie denjenigen der Gottheit, wenn er ihm hier dieselben Dienste geleistet hätte wie dieser“ (Sperrung von uns.)

Geistesgemeinschaft zwischen der neuen Wissenschaftslehre und der *analysis fidei* auch inhaltlich auffällt. Es wurde gezeigt, dass die unmittelbare Gewissheit der *veracitas Dei* nach der neuen Schullehre die erste Prämisse und der letzte Grund für die Gewissheit des Glaubens ist. Damit der bestimmte Inhalt der göttlichen Offenbarung – scholastisch: das *objectum materiale* (sc. *fidei*) – mit unfehlbarer Gewissheit für wahr gehalten werden kann, muss die Gewissheit über die Wahrhaftigkeit des offenbarenden Gottes – das *objectum formale* – logisch vorausgesetzt werden. Der *Deus verax* ist die eigentliche und einzige Garantie für die Wirklichkeit jenes Übervernünftig-Geheimnisvollen, was in den Glaubensartikeln vorgestellt wird. Suarez hält das Urteil, Gott [47] könne nicht täuschen, nicht für so evident, dass es nicht von einigen bezweifelt werden könnte. Deshalb konnte er die Gewissheit des letzten Glaubensgrundes um so deutlicher als reine Gnadenwirkung hervorheben.²¹ De Lugo musste dagegen infolge des Ansatzes seiner Theorie versuchen, die erste Prämisse auch philosophisch als unmittelbar gewisse Einsicht zu erweisen. Zu dem Zwecke gibt er, wie gezeigt wurde, dem Satze *Deus est summe verax* die Bedingungsform, d. h. er schränkt seine Geltung „methodisch“ auf das Bewusstsein ein. In der Idealität ist die Wahrhaftigkeit Gottes denk-notwendig, und objektive Aktualität erhält sie nach de Lugo ebenfalls durch das gläubige Bewusstsein selbst. Denn dieses Bewusstsein ist nur da, insofern es durch Zeichen und kirchliche Lehren hindurch von dem wahrhaftigen Gott angesprochen wird.²²

Daneben halte man die Bedeutung, die der Idee des *Deus verax* in der cartesischen Wissenskritik zukommt. Die Fiktion des „bösen Geistes“ oder „mächtigen Betrügers“, der das *lumen naturale* zum Irren eingerichtet haben könnte,²³ hat den methodischen Sinn, den

²¹ S u a r e z führt in de fide disp. 3, sect. 6 aus, dass der Satz: Deum esse veracem, wenn seine Evidenz die Zustimmung zu dem positiven Offenbarungssatz: Deum esse unum et trinum begründen solle, nicht mit bloss natürlich-vernünftiger Gewissheit erkannt sein dürfe: quia haec veritas „Deus non potest dicere falsum“ non est tam evidens naturaliter, quin ab aliquibus negari potuerit (bei Straub, l. c. p. 121).

²² D e L u g o nennt die veritas objecti apparens den Grund, durch den der Verstand in seinem Urteil bestimmt wird. Diese „objektive Wahrheit“ kann nun – merkwürdigerweise! – auf zwei verschiedene, aber an sich äquivalente Weisen „erscheinen“: vel in se clare visum (sc. illud verum), vel certe ex apprehensione terminorum, qui ostendunt – vel clare vel saltem obscure – connexionem illam (sc. veram) inter praedicatum et subjectum; de virtute fidei divinae (zit. nach der Ausgabe Venetiis 1718), disp. 1, sect. 4, n. 47, vgl. ib. n. 50. Es ist für de Lugo klar, dass der *Deus verax* nicht unmittelbar als in se visus erscheint, sondern nur aus den Welt dingen erschlossen werden kann. Wenn aber die „objektive Wahrheit“ des Satzes: *Deus est summe verax* konditional, d. h. rein in der Vorstellungssphäre genommen wird, dann „erscheint“ der *Deus verax* unmittelbar: Si enim penetrantur termini, quod scilicet Deus in suo conceptu (!) sit ens primum summe perfectum et cumulus perfectionum, et simul apprehendatur (!), quod veracitas summa sit maxima perfectio) naturae intellectualis, statim ex terminis constat: Si sit Deus, debere esse summe veracem; neque ad hoc affirmandum indigemus alio motivo vel medio (l. c. sect. 6, n. 100). Wie de Lugo aus der Unmittelbarkeit dieser ideellen Evidenz zur unmittelbaren Gewissheit der realen Existenz des *Deus verax* gelangt, s. u. [A. I 25](#).

²³ Diese Fiktion hat in der zeitgenössischen *analysis fidei* ebenfalls zahlreiche Parallelen. Die Herausstellung der ideellen Evidenz des: Si Deus est, est summe verax fordert eben notwendig die i d e e l l e Annahme, dass der wirkliche Urheber unseres in sich abgeschlossenen Vernunftdaseins ein *Deus mendax* sein könnte. So argumentiert z. B. d e L u g o gegen die letztgültige Berufung auf die Wunder, mit denen die Tatsache der Offenbarung bezeugt sei: f i n g e namque Deum esse mendacem, adhuc posset operari miracula ad captandam

wahrhaftigen Gott als immanente Idee hervorzuheben und sie damit in die Unmittelbarkeit und Unbezweifelbarkeit des Ichdaseins hineinzuziehen. Die Ansicht, dass der Irrtum eine willentliche Unvollkommenheit und das „Nicht täuschen noch getäuscht werden können“ die höchste Vollkommenheit des denkenden Wesens ist, teilt Descartes mit der neuen Scholastik. Die Unvollkommenheit des Irrrens besteht nach dieser Ansicht vorzüglich darin, dass der Wille nicht genügend von seiner Freiheit Gebrauch macht, das Urteil auf die klaren und deutlichen Vorstellungen im Bewusstsein zu beschränken.²⁴ Solange also Gott Vorstellung,

sibi fidem apud homines (disp. 1, sect. 6, n. 83; vgl. ib. n. 102, 108). Sogar bei einer unmittelbaren Offenbarung kann der Mensch dubitare vel formidare, an sit vox Dei vel illusio daemonis (ib. sect. 7, n. 118).

²⁴ [276] Das Neue – „cartesische“ – in der Irrtumslehre der Jesuitenschule kommt klar zum Vorschein, wenn sie mit dem verglichen wird, was die Hochscholastiker in den Kommentaren zum I. 2. sententiarum, dist. 23 ausgeführt haben. Hier wird ständig gefragt: Utrum homo in statu innocentiae decipi potuisset. Die Antwort lautet natürlich verneinend: Adam habe, solange er im Stande der Unschuld war, sich nicht irren können, obgleich er nicht alles wissen konnte. Entscheidend ist die Begründung dieser These. Die Hochscholastik sagt: Das decipi vel errare p o s s e sei als solches unvereinbar mit der Integrität der geistigen N a t u r . Hin und wieder, doch nur beiläufig, wird noch auf den göttlichen Beistand hingewiesen, der überdies Adam davor geschützt habe, in den an sich dem endlichen Geiste uneinsehbaren Dingen ein falsches Urteil zu fällen; siehe die Stellen in der Quaracchi-Ausgabe der opera omnia S. Bonaventurae t. II, p. 542. S u a r e z vertritt dagegen in dem Traktat De opere sex dierum l. 3, c. 10 (Fr. Suarez op., omnia Parisiis 1856, t. III, p. 238 ss.) die These: Adam habe n o t w e n d i g einer besonderen göttlichen Vorsehung bedurft, um vor falschen Urteilen bewahrt zu bleiben. Die Begründung ist für die Geschichte des neuzeitlichen Geistes von ausserordentlichem Wert:

Über die Irrtumsfähigkeit der menschlichen Natur als solcher wird bemerkt: In ipsismet rebus seu materiis scientiarum naturalium multa sunt, quae per solum naturale lumen non demonstrantur evidenter; et in illis iudicium est opinativum et de se expositum falsitati. Unde fieri non potest, ut qui saepius hoc modo iudicat, interdum non decipiatur: et idem clarius constat in contingentibus et singularibus factis occurrentibus (diese Dinge gehören nicht zu den Gegenständen der scientiae naturales und kommen zu den multa, quae . . . non demonstrantur evidenter, noch hinzu). Nec est iuxta c o n d i t i o n e m h o m i n i s n a t u r a l e m , in his omnibus quae evidenter non cognoscit abstinere a iudicio, ut usu ipso satis constat et statim magis explicabitur (I. c. n. 4). – Warum der Wille trotz seiner Freiheit die Enthaltung von nichtevidenten Urteilen tatsächlich nicht durchführt, das erklärt Suarez– bemerkenswerterweise – gerade aus der Freiheit des Willens: . . . licet intellectus in praestando iudicio inevidente subsit voluntati et haec possit intellectum continere, ne iudicet, et praeterea habere possit (wie der Wille des Adam im Paradiese) habitum ad hoc inclinantem, nihilominus semper ipsa libera manet et potest non uti tali habitu neque intellectum continere, ne iudicet. Quod totum etiam ante peccatum locum haberet . . . Dicendum est ergo, praeter habitum (sc. praeternaturaliter Adamo infusus) necessariam fuisse peculiarem Dei providentiam et protectionem, per quam in omni occasione errandi hominem a deceptione praeservaret (I. c. n. 6). Ebenso be[277]gründet Suarez die Irrtumslosigkeit der guten Engel allein in dem Gnadenstand der Seligkeit; de angelis, I. 2, c. 33, n. 26 (Pariser Ausgabe tom. II, p. 331). Die Gnade des Deus verax ist also die letzte Garantie sicherer Erkenntnis. Die Beziehung dieser Theologie des Probabilismus zu der Philosophie des Descartes tritt aber noch deutlicher hervor, wenn berücksichtigt wird, worin nach Suarez jene peculiaris Dei providentia et protectio besteht, die notwendig postuliert werden muss, um die Irrtumslosigkeit Adams zu erklären:

Die besondere göttliche Leitung des Paradiesesmenschen sieht Suarez darin, dass sie ihn von der entschiedenen Bejahung oder Verneinung eines objektiven Sachverhalts abgehalten habe: Aliud est iudicare rem ipsam, an ita sit vel non sit, aliud iudicare apparentiam seu verisimilitudinem, quam conjecturae faciunt et in ipso gradu (in quo faciunt conjecturae apparentiam), id est an faciant rem probabilem vel probabiliorem, vel an inducant suspicionem levem aut gravem aut vehementem. Nam isto posteriori modo iudicari potest (Adam) ex conjecturis sine periculo erroris, q u i a t u n c i u d i c i u m n o n e s t c o n j e c t u r a l e s e d e v i d e n s . Nam licet conjecturae non faciant evidentiam rei, faciunt nihilominus evidentiam illius extrinsecae denominationis (der „Bedeutung“ = Wesensbegriff), quae ab ipsis quasi formaliter redundat in rem, quae probabilis aut verisimilis denominatur. Hoc ergo posterius iudicium habere potest homo de huiusmodi rebus (das sind, leibnizisch gesprochen, alles vérités de fait) in primo statu, quia in illo nullum est periculum erroris; non tamen definitum iudicium proferre poterat de veritate ipsa, quia in illo semper est periculum deceptionis; de opere sex dierum I. c. n. 8. – Auf den Einwurf, ein bestimmtes Urteil über einen objektiven Sachverhalt sei doch praktisch notwendig und natürlich: respondemus, i n n a t u r a l a p s a f o r t a s s e (!) i t a e s s e ,

immanente Idee bleibt, ist es auch für Descartes unmittelbar in sich ruhende Evidenz, dass die Wahrhaftigkeit dem *ens perfectissimum* zukommt. Bezweifelbar ist nur, ob der Urheber unseres denkenden Daseins der immanenten Gottesidee entspricht.

Die Gottesbeweise Descartes gründen bekanntlich alle in der Analyse des unmittelbar gewissen Existenzialurteils: *Ego sum res cogitans*. Ihr sogenannter Ontologismus unterscheidet sich von der Argumentation des hl. Anselm gerade durch die [48] eigentümliche Durchdringung von Selbstbewusstsein und Gottesvorstellung. Davor versagt die übliche Einteilung der Methoden in a priori und a posteriori. Die cartesischen Beweise gehen beide Wege in unlöslicher Verschlungenheit: Aus dem unbezweifelbaren Faktum, dass ich als irrtumfähiges denkendes Wesen existiere und als solches die Vorstellung eines vollkommensten und wahrhaftigen Wesens habe, folgt notwendig, dass Gott existiert, und weiter folgt, dass durch seine Wahrhaftigkeit meinen klaren und deutlichen Vorstellungen von der Aussenwelt objektive Wahrheit zukommen muss. Die ideelle Evidenz des Satzes: *Si Deus est, est summe verax* wird also allein durch die Analyse des unbezweifelbaren Existenzialsatzes: Ich denke, also bin ich, zu der Gewissheit von dem realen Dasein des wahrhaftigen Gottes erhoben. Und umgekehrt ist die Gewissheit von der *veracitas Dei* wieder das *motivum ultimum, in quod resolvitur certitudo luminis naturalis*. Diese Verschlingung von Vernunftevidenz und Erfahrungsgewissheit rückt die neue Methode des Wissens von selbst an die Seite des Verfahrens, das die Glaubenstheorie de Lugos kennzeichnet. Die Parallelität der cartesischen *analysis scientiae* zur *analysis fidei* fällt in die Augen.²⁵

ante lapsum autem non ita fuisse. Quia ad omnem usum prudentiae et rerum agendarum in rigore sufficit prius iudicium de rei probabilitate, verisimilitudine aut suspicione; et ita cessat necessitas alterius iudicii de re ipsa secundum se (= über das „Ding an sich“); l. c. n. 9.

Es bedarf wohl keiner Ausführung, dass die Ansichten Descartes' über das Urteil, den Garantie-Gott, den „methodischen Zweifel“ auf dem Hintergrunde dieser zeitmächtigen Theologie schärfere Konturen annehmen, als sie die gesellschaftlich-populäre Skepsis eines Montaigne, Sanchez und Charron bieten können. Die ausserordentliche Gnadenvorsicht, die das Urteilen des ersten (idealen) Menschen innerhalb der Grenzen der „Erscheinungen“ (apparentiae) und der „reinen Vernunft“ (tunc iudicium non est conjecturale sed evidens) gehalten hat, brauchte nur von einem Philo[278]sophen als „Beruf“ erlebt zu werden, und der methodische Erkenntniskritiker Descartes, „Der Adam im Paradiese der Philosophie“, war fertig. Jedenfalls darf das Ergebnis, welches die Untersuchungen Gilsons über das Verhältnis Descartes' zu Suarez gebracht haben (s. das Résumé bei Alexander Koyre, Descartes und die Scholastik, Bonn 1923, S. 134 f), nicht für hinreichend gehalten werden.

²⁵ Die besondere Verwandtschaft der Denkart Descartes' mit der Glaubenstheorie des de Lugo ist vor allem in der Weise zu sehen, wie dieser in der analysis fidei und jener in seinem sogenannten Gottesbeweis (zupal in den „Meditationen“) den Deus verax aus der Aktualität des – denkenden bzw. gläubigen – Ichbewusstseins und die Gültigkeit dieses Bewusstseins aus der ideellen Evidenz des si Deus est, est summe verax durcheinander begründet. Um die Parallelität zu verstehen, ist zu beachten, dass dem philosophischen ego sum res cogitans das theologische ego sum res audiens resp. videns entspricht: Sicut quando audio Petrum, non discuro sed comparo immediate vocem quam audio cum idea vocis Petri, quam habeo et dico „haec est sicut illa“. Sic etiam in praesenti: quando video proponi mihi mysterium Incarnationis ut revelatum a Deo et proponi cum tanta copia miraculorum, martyrum . . . etc., comparo istam propositionem cum idea, quam habeo de locutione mediata Dei; et licet non evidenter, iudico tamen ex terminis: „talis modus proponendi est omnino modus dignus Deo.“ Quod iudicium potest esse immediatum, ut dixi, sicut quando video albedinem, iudico

Damit ist hinreichend dargelegt, dass der Mensch des Selbstgefühls, der das spezifisch neuzeitliche Geschehen geformt hat, auch in der katholischen Theologie am Werke gewesen ist. Er ist nicht erst von aussen – etwa durch die Reformation oder durch die Aufklärung – erobernd in sie eingedrungen. Er ist vielmehr in der scholastischen Theologie selbst aufgewachsen. Die kritische Reflektion auf den letzten Gewissheitsgrund der Subjektivität und die im Selbstbewusstsein gründende Beurteilung der Welt, also dasjenige, was die neuzeitliche Denkweise von der Hochscholastik und von der klassischen Antike unterscheidet, ist zuerst an dem religiösen Glaubensproblem wach geworden. In dem Traktat *de analysi fidei* hat die neue Denkweise ihren theologischen Ausdruck gefunden.

Daraus ergibt sich eine wichtige Folgerung. Wenn nämlich der neuzeitliche Geist in dem fortschrittlichen – molinistischen – Teile der Spätscholastik sozusagen schon zu Hause gewesen [49] ist, dann verliert der Schein an Wahrscheinlichkeit, die katholische Theologie des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts stehe mit der mächtigsten Wirksamkeit, die der neuzeitliche Geist in der sogenannten A u f k l ä r u n g ausgeübt hat, in keiner inneren Beziehung mehr. Der Katholizismus und insbesondere die „Scholastik“ sei für die echte

immediate esse albedinem, comparando illud objectum cum specie et idea, quam habeo de albedine; de virt. fidei div. disp. 1, sect. 7, n. 123, vgl. n. 127. Ausführlicher und deutlicher ist die Verschränkung von ideeller Evidenz und unmittelbarer Daseins-Gewissheit im gläubigen Bewusstsein dargelegt: disp. III, sect. 3, n. 52–54.

De L u g o hat seine Glaubenstheorie, wie er selbst mitteilt, zum ersten Male i. J. 1617 vorgetragen (s. disp. 1, sect. 8, n. 132). Sie war sofort dem Vorwurf ausgesetzt, damit nähere man sich dem error haereticorum nostri temporis, die den Glauben in eine revelatio immediata interna vel spiritus privatus internus auflösen (l. c). Doch nichts lag dem Neuerer de Lugo ferner als der Rekurs auf das protestantisch-private testimonium Sp. S.; er rekurrierte vielmehr rational auf das testimonium des unmittelbaren katholischen B e w u s s t s e i n s . Gegen die Gewohnheit, sich in theologischen Dingen auf das Geheimnis und die Gnade zu berufen, sagt er: Ego quidem odi hunc philosophandi et theologizandi modum, ut propter quamlibet scholasticam difficultatem recurramus ad mysteria. . . . Msunu theologi doctoris hoc est: non quidem imaginari sibi naturas rerum, prout ipse sibi vult fingere ad dissolvenda argumenta et persuadere [279] tales esse contra id, quod omnes experiuntur; sed potius consulere experientiam ipsam et sensum fidelium, et ex iis investigare, qualis sit natura et operatio talium habituum etc. (ib. disp. 1, sect. 4, n. 38). H u r t e r , Nomenclator literarius, ed. 3, vol. III, col. 913 berichtet von der Wirksamkeit de Lugos: Romam evocatus (1621) annorum 20 spatium tenuit cathedram theologiae in collegio romano tanta nominis celebritate, ut ejus dictata ab amanuensibus excerpta in alias quoque fuerint transmissa regiones. Eine Berührung zwischen de Lugo und Descartes wäre also an sich nicht ausgeschlossen. Doch liegt es nicht in der Absicht dieser Ausführungen, eine direkte literarische Abhängigkeit Descartes' von Suarez oder de Lugo als wahrscheinlich hinzustellen. Wohl aber sollte die philosophisch-theologische Atmosphäre, in der Descartes aufgewachsen ist (La Flèche), etwas näher beleuchtet werden. Es wäre eine lohnende Aufgabe der Descartes-Historie, die Traktate de a n i m a des Suarez und de Lugo einmal näher ins Verhör zu nehmen.

Hier wurde auf den Traktat *de analysi fidei* in der näheren scholastischen Umgebung Descartes' besonders aufmerksam gemacht, weil er für einen Nichttheologen kaum zugänglich ist. Gilt er doch unter den Theologen selbst als sehr schwierig und sozusagen als eine Art von „höherer Mathematik“. De L u g o sagt von der disputatio scholastica de virtute fidei divinae: quae – si quae alia in tota theologia – opera et ingenio scholastici doctoris indiget (Vorwort zu seinem Tractatus de virt. fidei div.). J o s . K l e u t g e n (Die Theologie der Vorzeit, 3. Beilage S. 136) meint sogar: „Ich fürchte nicht zu übertreiben, wenn ich diese Untersuchung für eine der allerschwierigsten erkläre, denen man auf dem Gebiete der Theologie begegnet. Wird sie ja von manchen das Kreuz oder die Folter der Gottesgelehrten genannt.“ Der grosse L e i b n i z ist der letzte moderne Philosoph, der dieses „Kreuz der Gottesgelehrten“ verständnisvoll verehrt und auf seine Weise mitgetragen hat. Mit welcher Anteilnahme er die theologische Literatur *de analysi fidei* verfolgt hat, zeigen z. B. Nouveaux essais, l. 4, ch. 18–20 und Théodicée, discours préliminaire § 29.

Neuzeit nur mehr ein Rest opponierenden Mittelalters. Es lässt sich in der Tat fragen, was die katholische Theologie positiv etwa noch mit dem Deismus zu tun haben soll. Das Ergebnis der vorstehenden Untersuchung berechtigt jedoch zu der Gegenfrage, ob im Deismus oder in der religiösen Negativität überhaupt die Substanz des neuzeitlichen Geistes gesehen werden darf. Unkirchlichkeit und Irreligiosität hat es ja auch im Mittelalter gegeben.²⁶ Jedenfalls ist klar, dass ein dogmengeschichtliches Urteil über die Entwicklung der katholischen Theologie in der Neuzeit so lange unsicher bleiben muss, bis über das Wesen der Aufklärung Klarheit gewonnen ist. Darum ist weiter zu fragen:

II. Was ist Aufklärung?

Solange und soweit ein „Zeitgeist“ noch lebendige Gegenwart ist, gehört er zu den grossen Selbstverständlichkeiten, über die man zu allerletzt sich Rechenschaft zu geben pflegt. Das neunzehnte Jahrhundert war gewiss nicht arm an grossen Historikern. Wenn es trotzdem sehr wenig zu einem ideengeschichtlichen Verständnis der Aufklärungsbewegung beigetragen hat, so ist das ein Hinweis darauf, dass der geistige Kern des „philosophischen Jahrhunderts“ auch den fortschrittlichen Menschen des folgenden Jahrhunderts noch als fraglose Selbstverständlichkeit gegolten hat. Wohl hat man sich umständlich mit Lessing und Schiller, mit den Romantikern und mit Kant und Fichte auseinandergesetzt. Überall kommt da die Rede auf die Aufklärung. Aber es ist merkwürdig, dass den Ausdrücken „Aufklärung“ und „aufklärerisch“ noch bis heute ein abschätziger Sinn anhaftet. Die Überlegenheit, mit welcher die idealisti[50]sche Vernunft auf die „seichte“ Verständigkeit des Rationalismus herabsah, und die „organische“ Opposition der Romantiker wider den Zweckmässigkeits-Fanatismus der „Ausklärerei“, – das sind die Massstäbe, mit denen das neunzehnte Jahrhundert über sein Elternhaus zu urteilen anfing und die es mit erstaunlicher Zähigkeit festgehalten hat. Erst allmählich wird ein Wechsel in der Bewertung spürbar.

Die geistesgeschichtliche Forschung wendet sich mit steigender Aufmerksamkeit dem achtzehnten Jahrhundert zu. Es wird immer deutlicher, dass die seichten Gewässer eines Nicolai oder Carl Friedrich Bahrdt nur Uferlaachen sind an dem grossen Strome, der von der Renaissance herkommend die eigentliche Neuzeit heraufgeführt hat. Im achtzehnten Jahrhundert ist der neue Geist allgemein als Aufklärung positiv gefühlt und gewertet worden. Die romantische Abschätzung fängt an, als einseitig und potenziert aufklärerisch aufzufallen.

²⁶ S. H. R e u t e r, Geschichte der religiösen Aufklärung im Mittelalter vom Ende des 8. Jahrhunderts bis zum Anfang des 14., 2 Bde., Berlin 1875 f.

Eine Kulturepoche kann eben erst dann zum Gegenstand einer umfassenden Übersicht und sachlichen Beurteilung werden, wenn sie als ein relativ Fertiges und in gewissem Grade schon Fremdes dem Beobachter gegenübersteht – wenn die prinzipielle Geistigkeit, die in ihr treibt, aufgehört hat, selbstverständlich zu sein.

1. Aufklärung und moderner Geist.

Einer der vornehmsten Forscher, dem die herkömmliche Erledigung der „seichten Aufklärung“ fragwürdig erschien, ist Ernst Troeltsch. Seine Abhandlung über „Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit“ ist berühmt geworden durch die begründete These: Die längst erkannte Relativität der Periodisierung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit sei so aufzufassen, dass der Beginn der Neuzeit nicht mehr in der Renaissance und in der Reformation, sondern in dem Herrschaftsantritt der Aufklärung, d. i. in der Wende des siebzehnten zum achtzehnten Jahrhundert, angesetzt werde. Erst seit dieser Zeit zeige die europäische Geschichte ein unzweideutig neuzeitliches Gepräge; während das meiste an den [51] Reformatoren und ihren unmittelbaren Nachfolgern ebenso unzweideutig zum Mittelalter gehöre. Troeltsch ist weit davon entfernt, die Bedeutung der Reformation für die Entstehung der modernen Welt herabzusetzen. Gelegentlich hat er sogar der im protestantischen Liberalismus üblichen Auffassung allzu viel nachgegeben. Aber das Neue war doch in der reformatorischen Bewegung – die Renaissance scheidet für Troeltsch fast ganz aus – nur keimhaft wirksam als ahnend treibendes Prinzip. Erst in der sogenannten Aufklärung hat der neuzeitliche Geist einen relativ reinen und eindeutigen Ausdruck gefunden.

Das Problem der historischen Periodeneinteilung war für Troeltsch nur ein äusserer Anlass und kann in diesem Zusammenhang überhaupt ausser acht gelassen werden. Hier ist nur von Belang, dass Troeltsch unter dem Einfluss der Forschungen Wilhelm Diltheys in der Aufklärung den Durchbruch des spezifisch neuzeitlichen Geistes sieht. Wie bestimmt er nun die Eigenart des Neuen? „Das Wesen des modernen Geistes“ breitet sich vor dem ebenso umfassenden wie bedächtigen Blick dieses Historikers in den mannigfaltigsten Erscheinungen aus. Aber der Philosoph und Theologe in ihm bemüht sich – oft genug mit merklicher Resignation – immer wieder, die zersplitterte und widerspruchsvolle Wirklichkeit auf ein einheitliches „Wesen“ zurückzuführen oder doch aus wenigen Prinzipien zu verstehen. Was Troeltsch über den religiös-weltanschaulichen Sinn des neuzeitlichen Geistes in seinem weitläufigen Schrifttum dargelegt hat, kann in diese Sätze zusammengedrängt werden: Der mittelalterliche Mensch sei wesentlich durch den Dualismus seines Weltbildes gekenn-

zeichnet. Das Irdische und Natürliche erlebe er nur als Unterlage und Abhängigkeit von dem Himmlischen und Übernatürlichen. Theoretisch drücke sich dieses Verhältnis aus in der Unterordnung der Vernunftkenntnis unter den Glauben an göttliche Offenbarungsgeheimnisse. Die Eigenart des neuzeitlichen, modernen Menschen hebe sich demgegenüber durch das Streben nach dem Monismus einer einlinigen Welt- und Lebensauffassung scharf ab. Die kontinuierlich und endlos fortlaufende [52] Linie der „Diesseitigkeit“ charakterisiere den modernen Geist. Das innerste Wesen der Aufklärung liege nun in diesem monistischen Trieb. Er äussere sich hier vorzüglich in der kritischen Zersetzung des überlieferten Offenbarungsglaubens und in dem positiven Bemühen, die gesamte Wirklichkeit – einschliesslich der religiösen – als ein einheitlich Natürliches und Vernünftiges zu bestimmen. Die politischen Säkularisationen um die Wende des achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert seien nichts anderes als spät nachfolgende Bestätigungen der „geistigen Säkularisation“, die schon seit über hundert Jahren den europäischen Kulturfortschritt geführt habe.²⁷

Die Bedeutung der sogenannten Aufklärung kann historisch nicht höher eingeschätzt werden. Troeltsch stellt sie als die Epoche hin, in welcher der „moderne Geist“, aus kleinen vereinzelt Keimen allmählich anschwellend, zum ersten Male zeitbeherrschende Wirklichkeit geworden ist. Die unterscheidenden Merkmale der neuen Welt gegenüber der Welt des Mittelalters sieht Troeltsch vor allem in der antisupernaturalistischen „Diesseitigkeit“ und im „Monismus“. Troeltsch gefiel sich freilich darin, die historische Begriffsbildung in Fluss zu halten und jedes Urteil über geschichtliche Wesentlichkeiten möglichst im Modus der Relativität vorzutragen. In diesem Gewande erscheint auch sein Urteil: Die Aufklärung sei prinzipiell antisupernaturalistisch und monistisch. Sieht man aber von der besonderen Modalität des Troeltsch'schen Urteilens ab und nimmt man seine Begriffe in ihrer inhaltlichen Bestimmtheit, so scheinen sie zwar den historischen Tatbestand, der

²⁷ Ernst Troeltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in der Neuzeit, in H i n n e b e r g, Die Kultur der Gegenwart, Teil I Abt. IV 1, Leipzig 1906; die zweite Auflage (1909), unveränderter Abdruck, ebd. 1922, S. 744 ff) geht auf die Polemik ein, die sich an die ungewohnte Auffassung angeknüpft hat. – Ausserdem wurden berücksichtigt: Ernst Troeltsch, Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt, München [280] 1911; und besonders die grossen Aufsätze und Lexikon-Artikel: „Renaissance und Reformation“ (Historische Ztschr. Bd. 110), „Das Wesen des modernen Geistes“ (Preuss. Jahrbücher 1907, Bd. 128), „Die Aufklärung“ (Haucks Realencyclopädie für protest. Theol. u. Kirche, 3. Aufl. 1897), „Deismus“ (ebd. 1898), „Die englischen Moralisten des 17. und 18. Jahrhunderts“ (ebd. 1903): Dies alles jetzt gesammelt und mit Ergänzungen aus kleineren Aufsätzen und handschriftl. Nachlass versehen, herausg. von H a n s B a r o n in Ernst Troeltsch, Ges. Schriften, 4. Bd., Tübingen 1925. – Das Verhältnis von Mittelalter und Neuzeit, sowie das Wesen des mittelalterlichen und neuzeitlichen „Geistes“ ist in einer der Troeltschen Auffassung auffallend ähnlichen Weise dargestellt worden von F r . P i c a v e t, Esquisse d'une histoire générale et comparée des Philosophies médiévales, Paris 2. éd. 1907 (das Vorwort der 1. Aufl. datiert vom 1. Mai 1904), p. 24 ss., 40 s. – Die Voraussetzung für das Urteil Troeltschs und Picavets bilden die Forschungen Wilh. Diltheys, die jetzt unter dem Sammeltitle vorliegen: W i l h . D i l t h e y s gesammelte Schriften, 2. Bd., Leipzig (2. Abdruck 1921).

Aufklärung genannt wird, weithin zu decken. Doch nicht alles will in sie eingehen. Bei näherer Betrachtung erscheint diese Bestimmung der Aufklärung in einer Hinsicht als zu eng und andererseits als zu vage. Ist nämlich ein wesentlicher Zug des modernen Geistes, wie er durch die Aufklärung verwirklicht worden, in der kritischen Zersetzung des übernatürlichen Offenbarungsglaubens zu sehen, so kann z. B. das Lebenswerk eines L e i b n i z für die Entstehung der modernen Welt nicht bedeutend gewesen sein. Fast jede Schrift des grossen Denkers zeigt ja, dass er in religiöser Hinsicht beinahe als konservativ [53] zu bezeichnen ist. Das Bedürfnis, den christlichen Offenbarungsglauben zu verteidigen, war für ihn oft genug der nächste Anlass und die letzte Absicht bei der Abfassung seiner philosophischen Werke. Auch Leibniz' Erbfolger und der einflussreichste Philosoph der deutschen Aufklärungszeit, J o h . C h r i s t . W o l f f , hat sich immer als orthodoxer Protestant ausgegeben. Und es ist bezeichnend, dass die deutschen Theologen des achtzehnten Jahrhunderts, wie noch gezeigt werden soll, unter bewusster Abwendung von der mittelalterlichen Scholastik sich der Leib-niz-Wolffschen Schulphilosophie hingegeben haben, um mit ihren Mitteln eine zeitgemässe Apologetik des Offenbarungsglaubens auszubauen. Troeltsch selbst sah nun in Leibniz „den ersten modernen Menschen im grossen Stil, den die deutsche Geschichte kennt“. Um so misslicher ist es, den Supernaturalismus dieses schöpferischen Geistes erster Ordnung aus der Umgebung erklären zu müssen und als einen Rest Mittelalter beiseite zu rücken.²⁸

Das Merkmal antisupernaturalistisch bzw. diesseitig verleitet dazu, das positiv Neue in der Aufklärung auf die blosser Negation und Destruktion des sogenannten „Mittelalters“ einzuzengen. Dies wäre ein Nachhall der romantisch-idealistischen Rede von der „seichten“ Aufklärung. Dasselbe Wesen aber, das in den Literaten Voltaire und Diderot, Bahrdt und Nicolai Nein sagt, spricht in seinen Urhebern Locke, Leibniz, Vico ein wenn auch unverkennbar neues Ja zu dem, worin Troeltsch nur Mittelalter sehen kann. Mit dem negativen Merkmal Antisupernaturalismus bzw. Diesseitigkeit kann das eigentliche „Wesen“

²⁸ S. E r n s t T r o e l t s c h , Leibniz und die Anfänge des Pietismus (Ges. Schr. Bd. 4, S. 488–531). Wie schwer es Troeltsch geworden ist, seine These von dem antisupernaturalistischen und monistischen Prinzip des „modernen Geistes“ vor dem Faktum L e i b n i z aufrecht zu halten, erhellt aus der Nebeneinanderstellung folgender Sätze dieses Aufsatzes. „Er (Leibniz) ist in alledem ein moderner Mensch, der erste moderne Mensch im grossen Stil, den die deutsche Geschichte kennt, der freilich (!) dem in den deutschen Kleinstaaten und in dem heiligen römischen Reiche konservierten Mittelalter teils aus nötiger Anbequemung, teils aus einer auch bei ihm nicht ausgerotteten Pietät manchen uns heute befremdlichen Zoll entrichtete“ (S. 491). Das „Moderne“ an der Frömmigkeit Leibnizens wird in ihrer Wissenschaftlichkeit gesehen und behauptet: „dass diese Wissenschaft eine völlig ungebundene und bewegliche ist und zugleich von sich aus den Begriff übernatürlicher Offenbarungen nicht kennt“ (S. 502). „Andererseits“ übersieht Troeltsch nicht, dass sich die „religiöse Philosophie“ Leibnizens äusserlich wenigstens der spekulativen Theologie des christlichen Altertums und des Mittelalters annähert: „In der Tat macht eine ausführliche Darstellung seiner Theologie den Eindruck eines höchst originellen neuen Versuchs, die Probleme der altchristlichen Theologie von neuem aufzunehmen, die Offenbarungswahrheiten mit einer kühnen, Platon und Aristoteles überbietenden idealistischen Metaphysik zu verknüpfen. Trotzdem (!) aber (!) ist seine Theologie doch (!) eine völlig moderne“ (S. 510).

des modernen Geistes nicht getroffen werden. Troeltsch gesellt ihm darum auch das positive Kennzeichen „Monismus“ zu. Unsere Ausführungen über die Eigenart der hochscholastischen Glaubenstheorie lassen schon erkennen, dass die mittelalterliche Weltansicht keineswegs eine prinzipiell dualistische gewesen ist. Natürlich und Übernatürlich laufen nicht nebeneinander; sie wirken zusammen in einer unlösbaren wesentlichen Ordnungseinheit. Die *auctoritas divina* ist das Eine, Letzte, Unbedingte. Wenn daher das neuzeitliche Wesen mit dem Ausdruck Monismus positiv bestimmt werden soll, so muss gesagt [54] werden, worin das Specificum dieses „monon“ bestehen soll. Troeltsch selbst hat an Leibniz hervorgehoben, dass dessen Ja zu dem übernatürlichen Offenbarungsglauben insofern echt modern sei, als es in der wissenschaftlichen Ratio begründet werde. Der metaphysische Rationalismus würde also der eigentliche Gehalt dieses Leibnizschen Monismus sein. Nun darf aber nicht übersehen werden, dass der altbekannte „Rationalismus der Aufklärung“ von der Empfindsamkeit wie von der ständigen Kehrseite begleitet ist.²⁹ Es gäbe also im achtzehnten Jahrhundert auch einen sentimental Monismus, und daneben träten noch ein materialistischer, utilitaristischer usw.

Kant hat auf die Frage: Was ist Aufklärung? bekanntlich mit der Erklärung des Horazischen Spruches geantwortet: „Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu gebrauchen!“ Aufklärung ist ihrem Wesen nach: „Der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“, oder – wie Kant an anderer Stelle sagt – der Wille: „mit seiner Vernunft nicht passiv, sondern jederzeit sich selbst gesetzgebend zu sein“.³⁰ Mut zur Mündigkeit, zum Selbstdenken, zum Sich-selbst-bestimmen! So spricht das Aufklärungsjahrhundert durch Kant. Danach ist Aufklärung zunächst eine besondere Richtung und Neigung der Subjektivität, ein Wollen. Aber so individuell und bloss „einstellungsmässig“ dieser Ausdruck sein mag, der „eigene Verstandesgebrauch“, das „selbstverschuldet“ und „sich selbst gesetzgebend“ weist doch deutlich auf ein metaphysisches Prinzip hin. Das menschliche Vernunftwesen hätte von Kant nicht mit solch grossartiger Selbstverständlichkeit als „sich selbst gesetzgebend“ hingestellt werden können, wenn er nicht aus dem letzten Glauben gedacht hätte, jede von aussen herantretende

²⁹ [281] S. Max Wieser, Der sentimentale Mensch, Gotha 1924; besonders das 4. Kap.: „Aufklärung, Mystizismus und Sentimentalität“, S. 127 ff u. S. 219 ff.

³⁰ Der Aufsatz: „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?“ in Kants sämtl. Werke Ausg. Vorländer Bd. 5; – Kritik der Urteilskraft, 3. Aufl. 1799, S. 158 Anm. (Vorländer Bd. II 2, S. 145). – Bemerkenswert ist, dass der Horazische Spruch Sapere aude! von der „Berliner wahrheitliebenden Gesellschaft“, die um 1735 von den Wolffianern Chr. v. Manteuffel und Probst Reinbeck gehalten wurde, als Umschrift einer Denkmünze auf Leibniz und Wolff gewählt worden ist; s. H. Wuttke, Chr. Wolffs eigene Lebensbeschreibung, Leipzig 1841, S. 35.

Bestimmung, jede unter- oder übervernünftige Begrenzung des Vernunftwesens sei im metaphysischen Sinne ein Unding und nur als ein Fall „selbstverschuldeter Unmündigkeit“ zu erklären. Aufdringlich meldet sich da die Metaphysik von dem schöpferischen Wirklichkeitszentrum Mensch. Der Glaube, das menschliche Wesen sei als Persönlichkeit oder als Gattung unbedingter Selbstzweck und einzige Instanz für die Wertung der Wirklichkeit, erweist sich nun tatsächlich als der [55] letzte Beweggrund des spezifisch neuzeitlichen Geschehens. Hier ist das weltgestaltende Prinzip, das wirkende „monon“ dessen, was Troeltsch genial als „Wesen des modernen Geistes“ erfasst hat.

In diesem Lichte erscheint freilich, was Aufklärung heisst, nur als ein beschränkter Ausdruck des modernen Geistes. Dieser äussert sich in der Aufklärung nur, insofern er durch theoretische Kritik und politische Aktion die Hemmnisse aufräumt, die aus der herkömmlichen Ordnung noch der Verwirklichung der sich selbst fühlenden und selbstbewussten Menschlichkeit im Wege stehen. Das positiv Neue, das im achtzehnten Jahrhundert populär aufklärerisch vorgeht, ist aber keineswegs eine Schöpfung dieser vorwiegend destruktiven Bewegung. Das „Wesen des modernen Geistes“ ist überhaupt nicht ursprüngliches Eigentum irgendeiner protestierenden oder negierenden Massenseele. Seine originale Wirklichkeit ist vielmehr dort zu suchen, wo auch der mächtigste und massgebende Stil der Neuzeit, das Barock, zu Hause ist: Im Katholizismus des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, in der Welt der Molina, Suarez, Descartes, Malebranche, Vico. Hier ist der Mensch des Selbstgefühls gross geworden. Die *humana natura* war aus der allein von Gott her bestimmten Gliedschaft in dem Ganzen der natürlich-übernatürlichen Wirklichkeit zu einem Ich-selbst erwacht. Der freie Wille des Menschen wurde zum selbständigen Partner des göttlichen Heilswillens – freilich nicht, um sich vor ihm abzuschliessen, sondern um mit ihm um so lebendiger und empfindsamer verkehren zu können. Das menschliche Urteilen wurde im Probabilismus und im methodischen Zweifel aus der naturhaften Naivität aufgeweckt, es zog sich kritisch auf die erkennende Subjektivität zurück, – freilich nicht um das Geheimnis der göttlichen Offenbarung wegzudeuten, sondern um der Urheberschaft der unerschaffenen Wahrheit im denkenden Ich-selbst gewiss zu werden. Der herkömmlichen Genealogie des neuzeitlichen Geistes ist es zum Verhängnis geworden, dass die grosse Welt des Barock überwiegend unter dem engen Gesichtspunkt der sogenannten „Gegenreformation“ betrachtet worden ist. Die philosophischen Meister des deutschen achtzehnten Jahrhunderts, Leibniz und Wolff, waren sich noch [56] bewusst, wie stark ihr Denken der scholastischen Vorarbeit im

Jesuitenorden verbunden war.³¹

Der Katholizismus des Barock und der aufklärerische Naturalismus sind kontradiktorische Gegensätze. Sie stehen zueinander wie A und non-A. Der Molinist kämpft in der Welt um der Gnade Gottes willen – der Deist heisst arbeiten und die Gnade dahingestellt sein lassen. Aber sie sind nicht konträre Pole. Die festländische Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts hat die neue Form der katholischen Gläubigkeit und Frömmigkeit zur positiven Voraussetzung. Erst musste die *natura humana* als urständige Kontrahentin der göttlichen Gnadennatur erlebt werden, ehe sich das sogenannte „natürliche System“ negativ zur Gnade abschliessen konnte. Der kirchlich-gläubige **A n t h r o p o z e n t r i s m u s**, der die Gnade an die Freiheit des Willens koppelt und des göttlichen Wirkens im Menschen bewusst werden will, ist früher als der ungläubige **A n t h r o p i s m u s**, als der religiös negative Glaube, die Vernünftigkeit oder die Freiheit oder sonst ein „Eigentliches“ im Menschen sei das Absolute.

Wird die Aufklärung so als Teilausdruck und nicht als die ursprüngliche und vollendete Verwirklichung des neuzeitlichen Geistes gesehen, dann kann auch ihre religiös theologische Bedeutung als geistiger Säkularisierungsprozess sachlich gewürdigt werden. Vor allem kann nur so ein tieferes Verständnis der neueren Theologie gewonnen werden. An den philosophischen Führern der festländischen Aufklärungsbewegung sei gezeigt, wie in ihnen das **p o s i t i v e** Wesen des modernen Geistes – der Anthropozentrismus – **n a c h d e r t h e o l o g i s c h e n G r e n z e h i n e r s c h e i n t**.

³¹ Die protestantisch-theologische Beurteilung der neuzeitlichen Dogmengeschichte – so „liberal“ oder „orthodox“ sie sein mag – bleibt natürlicherweise dem Gesichtspunkt der „**G e g e n r e f o r m a t i o n**“ verhaftet. Wie sehr aber die neue Welt, die im römischen Katholizismus des 16. Jahrhunderts aufgestiegen ist, auch der allgemeinen Philosophie- und Kulturgeschichte noch verschlossen ist, wird auffällig durch die Tatsache belegt, dass die sehr dürftigen Versuche **E b e r h a r d G o t h e i n s** (ausser seinem Ignatius v. Loyola besonders die gesammelten Abhandlungen über „Reformation und Gegenreformation“, München 1924) für massgebende Resultate angesehen werden konnten. – Die Beziehungen der **L e i b n i z - W o l f f**schen Philosophie zum Cartesianismus und zu der neuen Richtung der **S u a r e z**-Schule sind mindestens ebenso eng wie die Abhängigkeit, die **Max Wieser** (Der sentimentale Mensch, s. o. [A. I 29](#)) nach dem Vorgang von **Albert Ritschl** für das Verhältnis des Pietismus zu der neuen Frömmigkeit der hl. Theresia und des Fénelon nachgewiesen hat. Dass **L e i b n i z** zu **Arnould**, **Malebranche** und namentlich zu vielen Mitgliedern der Gesellschaft Jesu in lebendigem Verkehr gestanden hat, konnte nicht gut übersehen werden. Aber die Macht des „Gegenreformations“-Gesichtspunktes zeigt sich auch darin, dass die für die Geschichte der neuzeitlichen Philosophie immerhin belangreiche Frage, wie sich die Lehre eines Leibniz und Joh. Chr. Wolff zu der Barockscholastik verhält, bis heute überhaupt noch nicht ernstlich angegangen worden ist. **H e r m a n n S c h m a l e n b a c h** (Leibniz, München 1921) nimmt bei aller Weitläufigkeit darauf keinen Bezug, oder er entledigt sich vielmehr der Sache mit der Bemerkung, der sogenannte „Jesuitismus“ bei Leibniz erkläre sich aus dem verwandteren „Calvinismus“ (a. a. O., z. B. S. 191).

2. Der Anthropozentrismus in der Philosophie der französischen und deutschen Aufklärung.

Descartes hatte in dem Gottesbewusstsein die Garantie für die Wahrheit des natürlichen Vernunftlichtes gefunden. Hier ist er mit der neuen theologischen *analysis fidei* verbunden. [57]

Von diesem Stützpunkt aus war sein Denken darauf gerichtet, die reine Vernunftwissenschaft, die Ordnung des *lumen naturale*, herzustellen. Malebranche dagegen versenkte sich in das Geheimnis: Gott-Vernunft. Was für Descartes ein äusserster Halt war, wurde für ihn das Ziel des Philosophierens. Die Problematik der wissenschaftlichen Erkenntnis wurde bei dem grossen Oratorianer zur Gelegenheit, des inneren Gottes denkend bewusst zu werden. Das natürliche Licht der menschlichen Vernunft zerfloss in dem Gnadenlicht der göttlichen Offenbarung. Die kritische Reflexion und die psychologische Analyse des Selbstbewusstseins wurde von dem religiösen Enthusiasmus, der das grosse französische siebzehnte Jahrhundert durchzieht, bis zur Selbstauflösung der menschlichen Natur getrieben. Die ewigen und notwendigen Vernunftwahrheiten werden unmittelbare Wirkungen jenes göttlichen Logos, der nur um unserer sündig-sinnlichen Nichtigkeit willen Fleisch geworden ist. Die Eigenart dieses mystischen Rationalismus besteht darin, dass in ihm versucht worden ist, den gesamten Inhalt des vernünftigen Bewusstseins – und nicht wie bei Descartes nur seine formale Gewissheit – unmittelbar in die *certitudo super omnia* des Gnadenerlebnisses zu gründen. Als daher Lockes Empirismus und Newtons Physik mit dem Beginn des achtzehnten Jahrhunderts nach Frankreich kam und den Cartesianismus in seiner Heimat selbst zurückdrängte, da war das mehr als eine bloss wissenschaftliche Angelegenheit. Der Mensch des Selbstgefühls wollte aus dem Überschwang des mystischen Vernunft-Erlebnisses heraus und seine selbsteigene natürliche Wirklichkeit gewahr werden.

Voltaire wandte sich dem Empirismus und Positivismus der Engländer zu, um den sinnlich konkreten Menschen gegenüber der Verflüchtigung des Ich-selbst in dem cartesianischen Spiritualismus zu behaupten. Und mit Locke und Newton zogen die Tindal und Toland in Frankreich ein, weil der extreme Augustinismus der Jansenisten und des Oratoriums den natürlichen Menschen vor lauter Gnadenbewusstsein nicht mehr zu sich selber kommen liessen. Die objektive, sinnlich greifbare Natur ist das Erste und das Beste. In ihr oder doch an ihr wird [58] das Menschliche in seiner Reinheit offenbar. Die Schönheit und Zweckmässigkeit in der sichtbaren Natur gab höheren Genuss als die Verstiegtheit mystischer Betrachtung. Sich in der mechanischen Notwendigkeit des natürlichen Geschehens

geschickt zurechtzufinden und sie für das eigene wie für das allgemeine Wohl dienstbar zu machen, – das war das wahre und höchste Menschenglück. Demgegenüber erschien das Seligkeit-Suchen im Kreuz und in der Abtötung wie eine schädliche Illusion. Freilich liess die moderne Physik die ganze Welt in einen notwendigen Kausalmechanismus aufgehen. Je stärker der sinnlich konkrete Mensch gegen seine Verflüchtigung im mystischen Spiritualismus behauptet wurde, um so näher rückte die Gefahr, dass das menschliche Selbstgefühl im Materialismus erstickt würde. Darum war der alte Gott nicht ganz zu entbehren. Die Natur wurde gesucht, weil sie den Menschen durch ihre sichtbare Ordnung und Schönheit erheben sollte. Sie konnte deshalb nicht das Gaukelspiel eines blinden Zufalls sein. Die objektive Gesetzmässigkeit des Weltgeschehens sollte der Sittlichkeit zum greifbaren Halt dienen. Die eherne Notwendigkeit der All-Maschine musste aber das Menschenherz erdrücken und den sittlichen Willen lähmen, wenn es nicht einen Maschinenmeister gäbe, dessen weise Vorsicht das All und mit ihm den Menschen zum Besten lenken würde.

R o u s s e a u hat dem Anthropozentrismus, der den theologischen Sinn des Deismus in Frankreich ausmacht, eine besondere Farbe gegeben. Der „Vikar aus Savoyen“ bekennt kaum einen Satz über die Metaphysik der Welt und ihres Urhebers, der nicht auch in den Schriften Voltaires oder Diderots stehen könnte. Durchaus Rousseau ist aber die Art, in welcher das Selbstgefühl hier als göttliche Natürlichkeit empfunden wird. Von der objektiven Vernünftigkeit der äusseren Natur, an die sich Voltaire und die Encyclopädie hielten, wird der Schwerpunkt in die innere Herzensnatur des Menschen selbst verlegt. Der Weltmaschinenmeister war dem Menschen zu fern, der Glaube Voltaires war zu schwach, um der materialistischen Zersetzung aller Menschenwürde, der grossen Sündflutstimmung des vorrevolutionären Frankreich, widerstehen zu können. [59] Gott ist für Rousseau vor allem im Gemüte. Er ist der grosse Unbekannte, der verborgene Urgrund, aus dem die natürlichen Empfindungen und Triebe des Herzens quellen. Der natürliche Mensch ist in seiner naiven und ungehemmten Äusserung die höchste Offenbarung des göttlichen Lebens. Die Beziehung Rousseaus zu dem mystischen Erlebnischristentum des siebzehnten Jahrhunderts ist häufig bemerkt worden. Der theologische Sinn des Rousseauschen Sentimentalismus ist in der Tat umschrieben, wenn er als Naturalisierung des als übernatürliche Gnade erlebten *amour pure* bezeichnet wird.³²

³² H e r m a n n H e t t n e r, Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, 2. Teil: Die französische Literatur im achtzehnten Jahrhundert, Braunschweig 1860; – O s k a r E w a l d, Die französ. [282] Aufklärungsphilosophie, München 1924; – für Rousseau und sein Verhältnis zur Theologie des 17. Jhdts. ist besonders wertvoll: Pierre M. Masson, La religion de J. J. Rousseau, Paris 1916.

Die deutsche Aufklärungszeit ist bis auf Kant von der Schule J o h a n n C h r i s t i a n W o l f f s beherrscht worden. Die für neuzeitliche Verhältnisse auffällige Ausdehnung und Dauerhaftigkeit dieser Schulherrschaft ist in der Schmiegsamkeit ihrer philosophischen Methode begründet. Der Gegensatz zwischen cartesianischem Rationalismus und englischem Positivismus war hier ausgeglichen durch die Nebeneinanderordnung von empirisch und rational, von zufälligen Tatsachenwahrheiten und ewigen Vernunftwahrheiten. So konnte die Wolffschule den Einfluss Lockes und Newtons auffangen, ohne die von Suarez, Descartes und Leibniz ererbte Vernunftgewissheit aufzugeben. Das Ganze stellt sich als „empirischer Rationalismus“ dar – der später sogenannte „Dogmatismus“ –, dessen Schwergewicht freilich im Rationalen verblieb. Noch bedeutsamer ist jedoch die Anpassungsfähigkeit geworden, die Wolff und seine Schule in religiöser Hinsicht bewiesen hat. Hier zeigt diese Philosophie ein wahres „doppeltes Angesicht“. Einerseits erschien sie den protestantischen wie den katholischen Theologen als die einzig richtige Methode, die – scheinbar ohne jede Beeinträchtigung der kirchlichen Glaubenslehre – eine wissenschaftliche Behandlung der Dogmatik ermöglichte. Nur das Lehrstück von der besten Welt wirkte in dieser rationalistischen Philosophie anstößig. Doch auch dies war einer Anpassung an den christlichen Schöpfungsbegriff fähig, – und alles schien in bester orthodoxer Ordnung zu sein. Andererseits hat aber gerade der Wolffsche Rationalismus einem R e i m a r u s , M e n d e l s s o h n , L e s s i n g usw. die zureichenden Gründe [60] geliefert, um dem von Frankreich und England herüberkommenden Naturalismus einen exakten philosophischen Ausdruck zu geben. Die Ablehnung des Supernaturalismus vollzog sich jedoch in Deutschland nicht so sehr im offenen Kampf wider die kirchliche Ordnung. Das „doppelte Angesicht“ des Wolffschen Rationalismus wurde, abgesehen von unwichtigen Einzelfällen, treu bewahrt. Die geistige Säkularisation bevorzugte hier die unauffällige Form, den ursprünglich christlichen Sinn von Offenbarung, Schöpfung, Vorsehung, Erbsünde, Menschwerdung, Trinität rationalistisch umzudeuten. Man sah in den Vorstellungen des Kirchenglaubens sinnliche Einkleidungen reiner Vernunftideale. In diesem symbolischen Sinne wurde ihnen sogar mit Rücksicht auf die überwiegende Sinnlichkeit niedriger Kulturstufen ein unentbehrlicher Wert zugestanden: Sie seien die göttlich weisen Mittel („Vehikel“) für die Erziehung des Menschengeschlechtes zur absoluten Religion der Vernunft.

Diese Doppeldeutigkeit ist der Hauptgrund, warum die Wolffsche Philosophie einen kaum überschätzbaren Einfluss auf die neuzeitliche Entwicklung Deutschlands ausüben konnte. Der

Einfluss ist in der sogenannten Neuscholastik, die den deutschen Katholizismus beherrscht, noch bis heute spürbar. Die pietistische Opposition gegen Wolff war philosophisch wie theologisch unzulänglich, und sie hat seinerzeit das katholische Urteil eher für als gegen Wolff bestimmt.³³ Um so dringlicher ist es, über den theologischen Sinn dieses Rationalismus eindeutige Klarheit zu erhalten.

Für ein Philosophieren, das sich am liebsten in den ontologischen Kategorien des Bedingten-Unbedingten und des Zufälligen-Notwendigen bewegte, war die Annahme einer in sich notwendigen und unbedingten *causa prima* sozusagen das „Natürlichste“ von allem. Ohne sie würde ja das All der Bedingtheiten und zufälligen Wirklichkeiten keinen hinreichenden Grund haben. Es würde in der Luft schweben und die Vernunft ins Uferlose zerrinnen. Für ein solches Denken war „Gott“ schliesslich in jedem Existentialurteil mitgesetzt: Er war das letzte unerlässliche Notwendigkeits-„Complementum“ zu dem zufälligen Dasein der beurteilten Wesenheit oder Möglichkeit. [61] Um einen sogenannten Beweis a posteriori für das Dasein Gottes führen zu können, bedurfte es nur einer unbezweifelbar sicheren Tatsache als Ausgangspunkt. Die rationalistische Begriffsanalyse knüpft z. B. an der Gewissheit des „Ich existiere“ an, und mit den Prinzipien des Widerspruchs und des zureichenden Grundes gelangt sie bald zu dem Wesen, das der Grund aller Wirklichkeit ist. Die Annahme des unendlichen, allweisen, göttlichen Wesens ist in diesem Rationalismus die notwendige und beinahe selbstverständliche Bedingung, damit die Wirklichkeit für ein in sich abgeschlossenes und beherrschbares Vernunftreich gehalten werden kann.³⁴

³³ Im katholischen Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts lag der philosophische Unterricht fast ausschliesslich in den Händen des Benediktiner- und Jesuitenordens. Für das Eindringen der Philosophie J o h . C h r . W o l f f s in die Lehrbücher dieser Ordenschulen s. K a r l W e r n e r , Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil, München 1866 (die 2. Aufl. 1889 ist unverändert; die Seitenzahlen verschieben sich nur gegenüber der 1. Aufl. um 1–3 Nummern), S. 164–178; – ferner die Monographie: J o s . A n t o n E n d r e s , Frobenius Forster, Ein Beitrag zur Literatur- und Ordensgeschichte des 18. Jahrhunderts, Freiburg 1900. – Für die Beziehung der Jesuiten zu Joh. Chr. Wolff selbst s. C . G . L u d o v i c i , Entwurf einer vollständigen Historie der Wolffschen Philosophie, 3. Teil, Leipzig 1738, S. 310 ff; vgl. dazu H. Wuttke, Chr. Wolffs eigene Lebensbeschreibung, S. 200 f.

Wolffs berühmte Oratio de Sinarum philosophia practica, die den Pietisten in Halle den Anstoss gab, gegen den Philosophen persönlich vorzugehen, ist offenbar eine Wirkung der Berichte der Jesuitenmissionare, der weitverbreiteten „Lettres édifiantes et curieuses“; s. G . E . G u h r a u e r , Gottfried Wilh. Freih. v. Leibniz, Breslau o. J. (1842), 2. Bd. S. 95–101. Deshalb nimmt es kein Wunder, wenn die fragliche Oratio nach Ludovici (a. a. O. 1. Teil 1736, S. 29) schon 1722 in Rom, also vier Jahre vor der ersten Ausgabe in Deutschland, gedruckt worden ist. Bevor die böse Rede in Deutschland erschien, war sie auch schon von den Mémoires de Trévoux (s. Ludovici a. a. O.) erwähnt worden. Dass Wolff – sozusagen als Entgelt für die schlechte Behandlung von Seiten der Hallenser Pietisten – durch Vermittlung eines Jesuitenpaters den Freiherrntitel erhalten hat, berichtet quellenmässig Wuttke a. a. O. S. 29. Dasselbe, aber offenbar aus anderen, nicht angegebenen Quellen, verzeichnet C . B r a u n , Geschichte der Heranbildung des Klerus in der Diözese Würzburg, Mainz 2. Bd. 1897, S. 221.

³⁴ Das Schema, welches dem Kontingenzbeweis der Wolff-Schule zugrunde liegt, ist einfach dieses: Wir sind; – wir besitzen den zureichenden Grund unseres Wesens und Daseins nicht in uns selbst; – alle anderen Dinge sind

In der Bedeutung, den Absolutheitscharakter der Vernunftkenntnis zu ermöglichen, erschöpft sich aber auch der Inhalt des rationalistischen Gottesbegriffes. In dem alles umspannenden Vernunftkosmos ist nur Raum für einen Gott, dessen Schöpferallmacht sich innerhalb der Grenzen des moralisch Notwendigen, d. i. des Vernunft- und Zweckmässigen hält. Auch sein Gnadenwirken ist nur soweit vorhanden, als es „möglich“, d. h. vernünftig und moralisch „angemessen“ ist. Vor allem aber musste dieser Gott die bestehende Welt als die vernünftigste aus allen möglichen Welten verwirklichen. Denn wäre noch eine bessere Welt als die wirkliche möglich, dann wären ja die „vernünftigen Gedanken über Gott, die Welt usw.“ nicht mehr absolut gültig. Oder die neue Vernunft müsste in diesem Falle die bestehende Welt für ein Produkt grundloser Willkür halten: Da gähnte der bodenlose Abgrund des Atheismus entgegen. Das sei jedoch „unvereinbar mit der Güte und Weisheit des Schöpfers“. Diese Redeweise ist der *theologia rationalis* sehr geläufig. Sie ist ein Beispiel jener unauffälligen Sinnverschiebungen, die für die deutsche Aufklärung besonders bezeichnend sind. Was nämlich mit dieser theologisch und gar biblisch religiös klingenden Formel gemeint wird, ist die Unvereinbarkeit des christlichen Sinnes der Schöpfung mit dem Urerlebnis der rationalistischen Vernunft. Der religiöse Schöpfungsglaube setzt allerdings einen Gott voraus, der – anstatt das logisch-ontologische „Complementum“ für die Unbedingtheit des „reinen Vernunftwesens“ zu sein – selbst das in sich allein vollkommene [62] Wesen, die einzig unbedingte „reine“ Wesenswirklichkeit ist. Das Abstraktionsgebilde dagegen, das mit „Freiheit“ und „Unsterblichkeit“ die drei Glaubensartikel der Vernunftreligion bildet, ist folgerichtig überhaupt nicht mehr „Gott“ zu nennen, falls dieser Name für die Benennung jenes Wesens vorbehalten bleibt, das, mag es sonst wie immer vorgestellt oder gedacht werden, die einzigartige und unvertretbare Natur hat, sinnerfüllender Gegenstand des religiösen Aktes zu sein.

einzeln und als Welt Ganzes ebenfalls zufällig und bedingt. – – Also muss es ein selbständiges und notwendiges Etwas, d. i. Gott, geben. Dies nennt man die *demonstratio a posteriori*, den „Erfahrungsbeweis“. Ihm wurde der eigentlich ontologische Beweis aus der *Idee* des *ens perfectissimum* als *demonstratio a priori* an die Seite gestellt. Vgl. J o h . C h r . W o l f f , Vernünftige Gedanken von Gott, der Welt usw. I. Teil, Frankfurt-[283] Leipzig 1723, S. 583 ff (§ 945 ff); oder auch: J o h . C h r i s t o p h G o t t s c h e d , Erste Gründe der gesamten Weltweisheit I. Teil (3. Aufl.), Leipzig 1739, S. 572 ff (§ 1101 ff).

Die sogenannte *demonstratio a posteriori* der Wolff-Schule ist offensichtlich eine schulmässige Formulierung und Verflachung des cartesianischen Argumentes; vgl. Descartes, *Meditationes*, 3. med., n. 35 ss. Die Ausstellung, die Leibniz an dem „Gottesbeweis“ des Descartes zu machen pflegte – s. z. B. seine *Meditationes de Cognitione, Veritate et Ideis* (Ausgabe C. J. Gerhardt, IV. Bd. S. 424 f) und *Nouveaux Essais etc.* I. 4, ch. 10 (Gerhardt V. Bd. S. 418 f) –, diese Ausstellung des nächsten Meisters ist von den Wolffianern insofern berücksichtigt worden, als sie den von Leibniz geforderten Nachweis der „Möglichkeit“ der Gottesidee zum Gegenstand des eigentlich ontologischen Beweises *a priori* machten und ihn deswegen als notwendige Ergänzung des „Erfahrungsbeweises“ hinstellten. Übrigens ist gerade die Forderung Leibnizens, dass die von Descartes sozusagen noch empirisch-gläubig als eingeboren hingegenommene Vorstellung von Gott eines Beweises ihrer „Möglichkeit“ bedürfe, ein Zeichen dafür, wie mächtig die Rationalisierung der Welt schon über Descartes hinaus fortgeschritten war.

Der Rationalismus der deutschen Aufklärung hat die religiöse Wirklichkeit mit besonderem Eifer auf das dünne Koordinatenkreuz: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit reduziert. In diesem Abstraktionsprodukt bedeutete die „Freiheit“, d. i. die „Würde des freien Vernunftwesens“, die Zentralachse, um welche sich der ganze rationale Kosmos drehte. Alles andere, die Dimension „Gott“ nicht ausgenommen, erhält erst seinen Funktionssinn durch die Beziehung auf dieses absolute in sich ruhende Zentrum. Wenn eine solche natürliche Theologie von „Gott“ redet, so meint sie den kosmologischen und ethischen Grenzbegriff, der die Funktion hat, die Unbedingtheit der Erkenntnis und der Sittlichkeit des Vernunftwesens auszudrücken. Der *deus deisticus* des Wolffschen Rationalismus ist letztthin nicht gemeint als der Absolute, sondern als die Absolutheit der Vernunft. Er ist weniger „Gott“, sondern „Gott für etwas“: die Unendlichkeitsfunktion des reinen Vernunftwesens.

3. Der Religionsbegriff Im. Kants.

Immanuel Kant hat die *theologia naturalis* der Wolff-Schule dadurch zersetzt, dass er ihre Gottesbeweise unwiderleglich auf den Ontologismus zurückführte.³⁵ Das Werk Kants ist bekanntlich von den zeitgenössischen Aufklärern (Mendelssohn) als eine „Zermalmung“ empfunden worden. Die Kr. d. r. V. hat jedoch keineswegs das Wesen des aufklärerischen Geistes, seinen Anthropozentrismus, „zermalmt“. Kants Anschauungen über die Religion halten sich im Gegenteil durchaus in der Linie der gezeichneten Auffassung. Mag der Dogmatismus [63] als Erkenntnistheorie zerstört werden, – die rationalistische Theologie erhält in der kritischen Philosophie nur ein anderes Gewand. Ähnlich wie Rousseau den Naturalismus von der objektiven Naturmechanik weg in die natürliche Verfassung des Menschenherzens gerückt hatte, so hat Kant die natürliche Theologie aus dem rationalistischen Begriffssystem in die sittliche Vernunft verwiesen. Wie aber das anthropozentrische Grundmotiv der Aufklärung gerade durch den Kritizismus hervorgehoben worden ist, das sei an der bekannten Religionsformel kurz aufgezeigt: „Religion ist die Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.“

³⁵ Der Ontologismus ist, wie aus dem Text und aus der vorstehenden Anmerkung hervorgeht, notwendig mit dem „empirischen Rationalismus“ der Wolffschen Methode gegeben. Dass Kants Kritik der Gottesbeweise sich auf diesen Dogmatismus bezieht und keineswegs die Metaphysik überhaupt verneint, darauf hat – merkwürdigerweise – erst Clemens Bäumker in dem Hochlandaufsatz Immanuel Kant (1904) die neuscholastische Antikritik aufmerksam machen müssen. So eng verwandt fühlte sich diese in Deutschland herrschende Neuscholastik mit der Wolff-Scholastik des achtzehnten Jahrhunderts! Nach Bäumker hat auch Jos. Engert auf den ontologischen (= rationalistischen im metaph. Sinne) Charakter der Wolffschen *theologia rationalis* hingewiesen in: Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des Herm. Sam. Reimarus, Wien 1916.

Die Freiheit des menschlichen Willens ist nach Kant ein überempirisches, „intelligibles“ Faktum. Sie ist unmittelbar mit dem sittlichen Bewusstsein selbst gegeben. Denn das „Du sollst“ der sittlichen Vernunft verpflichtet unbedingt; darum muss ihm, soll es überhaupt vernünftig sein, auch ein unbedingtes „Du kannst“ entsprechen. Das sittliche Gewissen ist also in sich selbst unbedingt und notwendig. Es ist autonom. Die aus dem Vernunftwesen stammenden Gebote sind einer höheren „Sanktion“ weder bedürftig noch fähig. Das reine Vernunftwesen ist auch für Gott „Zweck an sich selbst“.³⁶ In der Religion sollen jedoch nach der genannten Formel die Vernunftgebote zugleich „als“ Gebote des göttlichen Willens erkannt werden. Nun kann aber auch Gott nur als autonomes Wesen und als Zweck an sich selbst gedacht werden. Danach scheint es, als stelle Kant hier zwei letztgültige Instanzen und Absolutheiten einfach nebeneinander: Das keiner Sanktion bedürftige und fähige Gebot der Vernunft und das göttliche Gebot.

Dieses Rätsel der kantischen Religionsformel würde sich am schnellsten lösen, wenn es im Sinne eines voluntaristischen Pantheismus ausgelegt würde. So hat es der ältere Fichte getan. Er lässt den im Menschen erscheinenden Willen in der unpersönlichen Weltordnung aufgehen. Doch dieser Ausweg ist einer historisch treuen Kantinterpretation versperrt. Denn die ganze Deduktion der moralischen Religion aus dem Wesen der praktischen Vernunft ist unverkennbar und ausdrücklich darauf [64] angelegt, den deistischen Vernunftgott, den die Kr. d. r. V. theoretisch aufgelöst hatte, auf diesem Wege wiederherzustellen. Die neuerdings beliebte Umdeutung des rätselhaften „als“ in der Formel zu einem verflüchtigenden „als ob“ ist ebenfalls unannehmbar. Der Beweis dafür, dass Kant die Religion auf eine bloße Fiktion habe beschränken wollen, kann nicht erbracht werden. Windelband ist im Recht, wenn er gegen die Behauptung der „Philosophie des Als-ob“ den Gedanken Kants betont: „So real wie das Gewissen, so real ist Gott“.³⁷ Dies darf aber nicht so verstanden werden, als stehe neben bzw. über dem transzendenten „Faktum der reinen Vernunft“ noch für sich die transzendente Realität der Gottheit. Denn zu einer solchen zweiten überempirischen Wirklichkeit gibt es

³⁶ Kr. d. pr. V. 1. Aufl. 1788, S. 87 (Vorländer⁶1915, S. 112 f) und S. 129–131 (Vorl. S. 165–168).

³⁷ Hans Vaihinger, Die Philosophie des Als-ob, 3. Aufl. Leipzig 1918, S. 663 f; – Wilh. Windelband, Einleitung in die Philosophie, Tübingen 1914, S. 392 f. Den Sinn des fraglichen „Als“ hat Kant selbst an einer Stelle durch eine lateinische Übersetzung bestimmt; die Stelle steht in der Metaphysik der Sitten, 1797 und lautet: „Das Formale aller Religion, wenn man sie so erklärt: sie sei der Inbegriff aller Pflichten *a l s* (i n s t a r) göttlicher Gebote, [284] gehört zur philosophischen Moral, indem dadurch nur die Beziehung der Vernunft auf die Idee von Gott, welche sie sich selber macht, ausgedrückt wird, und eine Religionspflicht wird alsdann noch nicht zur Pflicht gegen (erga) Gott als ein ausser unserer Idee existierendes Wesen gemacht, indem wir hierbei von der Existenz desselben noch abstrahieren.“ – Diese kritizistische Zurückhaltung ist mit der „Als-ob“-Auffassung unvereinbar: instar bedeutet mehr als tamquam oder veluti oder quasi. Die Zeitgenossen – die antikritischen! – haben das „als“ in der Religionsformel Kants im Sinne des instar (etwa = „von demselben Gewicht wie“) aufgefasst: Joh. Mich. Sailer bezeichnet z. B. Kants praktische Vernunft „ad instar Gottes“, J. M. S. Sämtliche Werke, Bd. VIII, Sulzbach 1832, S. 94.

nach Kant keinen Weg des Wissens noch des Glaubens. Gott ist ein Postulat der Vernunft; und zum Begriff des Postulates gehört es, dass es auf bloße Ideen und nicht auf Wirklichkeiten geht. Es gibt für Kant nur ein transzendentes *Nooumenon*: das Faktum der Freiheit. Die Realität Gottes reicht nicht weiter, als dieses Faktum reicht: d. h. sie ist in diesem von selbst mitgegeben und fällt mit ihm zusammen.

Dadurch, dass die kritische Philosophie den transzendenten Gegenstand für die Erkenntnis aufhob, trieb sie den naturalistischen *Anthropismus*, der schon in der Wolffschen *theologia rationalis* am Werke war, ins deutliche Bewusstsein. An Kants Gottesbegriff wird klar sichtbar, dass der philosophische *deus deisticus* nichts anderes ist als die Unendlichkeitsfunktion des freien Vernunftwesens selbst.

So allein löst sich das theologische Rätsel der Formel: „Religion ist die Erkenntnis der sittlichen Pflichten als göttlicher Gebote.“ Hier ist zwar in dem „göttlichen“ der spezifisch religiöse Gegenstand intendiert, – es soll ja das Wesen der Religion definiert werden. Aber dieser Intention schiebt sich die anthropistische Abstraktion des „Gott für etwas“ unter. Eine derartige „Subreption“ war dem Denken des philosophischen Jahrhunderts sozusagen selbstverständlich und nichts weniger als ein Anlass zu kritischem Bedenken. Demnach ist die Religion im Sinne Kants der eigentümliche Zustand, worin die Vernunft [65] mit besonderer Deutlichkeit der absolut verpflichtenden Macht ihrer Selbstgesetzlichkeit und Freiheit inne wird.³⁸

Die geistigen Führer der deutschen Aufklärer waren keine Kirchenstürmer. Sie wollten innerhalb des herrschenden Kirchentums für die Freiheit und Selbstverantwortung kämpfen. Die destruktive Aufklärung wurde den Schriftstellern überlassen, den Ausbeutern Voltaires und der Engländer.³⁹ Die philosophischen Meister hatten nur das Ziel, das natürliche Vernunftsystem in sich selbst zu gründen und abzuschließen. Daneben sollte noch Platz bleiben für die christliche Offenbarungslehre. Ja, es ist geradezu ein Kennzeichen der deutschen Philosophie der neueren Zeit, möglichst viele Offenbarungswahrheiten in den Bereich der Vernunftwahrheiten hineinzuziehen. Die englische und romanische Philosophie

³⁸ Die Stelle, wo Kant seinen kritizistischen Religionsbegriff am deutlichsten ausgedrückt hat, steht – etwas verborgen – in: Der Streit der Fakultäten, 1. Anhang zum 1. Abschnitt (Ausg. Vorländer S. 77): „Religion unterscheidet sich nicht der Materie, d. i. dem Objekte nach, in irgendeinem Stücke von der Moral, denn sie geht auf Pflichten überhaupt; sondern ihr Unterschied von dieser ist bloss formal, d. i. [die Religion ist] eine Gesetzgebung der Vernunft, um der Moral durch die aus dieser selbst erzeugten Idee von Gott auf den menschlichen Willen zur Erfüllung aller seiner Pflichten Einfluss zu geben.“

³⁹ Der englische Deismus und Moralismus des siebzehnten Jahrhunderts ist von uns nicht näher berücksichtigt worden; denn die reiche Einfuhr desselben in das Frankreich und Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts war nur möglich, insofern auf dem Festlande selbst schon dafür die Häfen geöffnet und das Bedürfnis geweckt war. In diesem Zusammenhange gilt es aber, die Entstehung des Geistes der Neuzeit auf dem europäischen Gebiete zu beleuchten, das für die neuere Geschichte der katholischen Theologie allein in Frage kommt.

ist bei weitem nicht so stark theologisch engagiert wie die deutsche. *La conformité de la foi avec la raison* ist von Leibniz bis auf Hegel das Programm des philosophischen Fortschritts in Deutschland geblieben. Nur die Ausführung war verschieden. Das „Doppelengesicht“, das vorhin an der Schullehre Joh. Chr. Wolffs gezeigt wurde, war keineswegs bloss Taktik. Darin ist vielmehr ein echter Ausdruck des deutschen Philosophierens zu sehen. Insbesondere hat sich Kant des öfteren und ausdrücklich dagegen verwahrt, dass seine reine moralische Vernunftreligion religiös negativer Naturalismus sein soll. Er lehnt die Möglichkeit von Gnadenwirkungen nicht schlechthin ab. Zum mindesten lässt Kant die Gnade des Beistandes hypothetisch gelten. Wenn die Gnade der menschlichen Schwachheit aufhelfen soll – so legt Kant wiederholt dar –, dann kann es nur unter der Bedingung geschehen, dass der Mensch aus und für sich tut, was in der natürlichen Kraft seines moralischen Wesens liegt. Die natürliche sittliche Vernunftreligion ist die unbedingte Voraussetzung für die Gnade.⁴⁰

Das ist, wenn überhaupt protestantisch, eher calvinisch als lutherisch gedacht. Unwillkürlich erinnern aber solche Stellen an den molinistischen Sinn des Satzes: *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*. Der Berührungspunkt zwischen dem Molinismus und der kritischen Moralreligion liegt selbstver[66]ständlich nicht bloss darin, dass beide für die Wirksamkeit der Gnade die volle Auswirkung der natürlichen Kräfte des Menschen fordern. Dieser Synergismus ist kein molinistisches Sondergut; er ist ebensogut thomistisch wie auch augustinisch. Was Kant mit Molina verbindet, ist vielmehr die Weise, wie der sittlich freie Wille und die Vernunftnatur des Menschen überhaupt als ein in sich Letztes und Endgültiges dem Gnadenwirken Gottes gegenübertritt. Es ist der neuzeitliche Mensch, der in seinem selbsteigenen Wesen und Wirken die entscheidende Instanz für alle Wirklichkeit fühlt.

Dass die moderne Humanität im neueren Katholizismus bei aller Verwandtschaft mit dem positiven Kern der Aufklärung trotzdem eine grundverschiedene Ausprägung erfahren hat, bedarf nur einer kurzen Erinnerung. Hier übt der Mensch des Selbstgefühls sein natürliches Vermögen, um es durch die Gnade Christi heiligen und zu einem übernatürlichen Opfer erheben zu lassen. Dort – in der Aufklärung – schliesst er seine Natur vernünftig und sittlich ab, um die Wirklichkeit der göttlichen Gnade, wenn sie nicht völlig verkannt oder geleugnet wird, nur als Hypothese gelten zu lassen und an die äusserste Peripherie der eigentlichen, d. i. der rein menschlichen Wirklichkeit zu rücken. In der molinistischen Theologie wirkt ein Anthropozentrismus, der sich durch die *auctoritas divina* gesetzt und durch Christus vollendet

⁴⁰ Nur auf einige Hauptstellen sei hingewiesen: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, die „allgemeine Anmerkung“ zum ersten Stück, 2. Aufl. 1794, S. 48–64; ferner ebd. S. 209–211, 296–298; der Streit der Fakultäten (Ausz. Vorländer S. 86).

glaubt. Die „absolute Philosophie“ aber neigt zu dem Glauben an den anthropistischen Mythos, die Humanität sei in ihrem wesentlichen Kerne selbst das Göttliche.⁴¹ Aber so entgegengesetzt sich der neuzeitliche Geist in theologischer Hinsicht ausgewirkt hat, über dieser Gegensätzlichkeit darf auch die Theologiegeschichte nicht das Gemeinsame übersehen, das in der die Gegensätze tragenden Einheit der Kulturepoche gegeben ist.

Wird so das positive Wesen der aufklärerischen Destruktion im Auge behalten, dann ist die Frage schon beantwortet, ob Kant, der sich offen zur Aufklärung bekannt hat, ihr „Zermalmer“ oder ihr Fortführer ist. Für den Vater des deutschen Idealismus war die Aufklärung noch nicht die „seichte Ausklärerei“ geworden. Und das Tiefste, was die idealistischen [67] Romantiker dem rationalistischen Naturalismus entgegensetzen hatten, war auch nur das Bemühen, die christlichen Glaubensgeheimnisse als Vorstellungen des „absoluten Geistes“ zu verstehen. So wichtig der philosophische Fortschritt von Kant zu Hegel ist, theologisch beurteilt, bedeutet der deutsche Idealismus nichts mehr als eine Fortsetzung der Aufklärung mit anderen Mitteln.

III. Die geschichtlichen Bedingungen für die Isolierung des „Reinen Vernunftwesens“ in der Theologie.

Der im Vorstehenden offengelegte Kern des Aufklärungsdenkens entfaltete sich in dem Frankreich und Deutschland des achtzehnten Jahrhunderts zu einer allgemeinen Praxis, die neuerdings mit dem abschätzenden Ausdruck die „moderne Zivilisation“ bezeichnet wird. Die Loslösung des Menschen aus einer übergreifenden Seins- und Wirkensordnung, die Erhebung der menschlichen Natur als Persönlichkeit oder als Gattung zur zentralen und alles entscheidenden Wertinstanz, darin liegt das Grundmotiv, das in den vier Jahrhunderten seit der Renaissance am Werke war. In dem sechzehnten und siebzehnten Jahrhundert Spaniens, Italiens und Frankreichs hat es zu dem mächtigsten Ausdruck der neuzeitlichen Kultur, zu der Welt des Barock, getrieben. Die gottbewirkte und menschlich grossartige Kraft christlicher Frömmigkeit, die diese Welt gestaltet hat, zeigt zur Genüge, dass die Entartung des Anthropozentrismus zum religiös und kulturell negativen, naturalistischen Anthropismus weder logisch noch historisch notwendig ist. Der Geist des hl. Ignatius von Loyola und des hl. Franz von Sales wird in der Kirche ebensowenig verlorengehen, wie die Heiligkeit eines

⁴¹ Über den Gegensatz zwischen dem katholischen und dem kantisch-idealistischen *H u m a n i t ä t s b e g r i f f* s. den Aufsatz des Verf. „Die Herkunft des industriellen Menschen“, Hochland, Juli 1925; dort auch eine Kennzeichnung des „*A n t h r o p i s m u s*“ als der Pseudo-Theologie des naturalistischen Anthropozentrismus.

Franz von Assisi, eines Bernhard, eines Gregor und der griechischen Väter wirkende Gegenwart bleibt. Aber die anthropistische Entartung wurde so mächtig, so „massiv“, dass die [68] destruktive Seite der Aufklärung als positives Wesen und als realer Gegenpol zur Welt des Barock erscheinen konnte. Die „Entzauberung“ (Max Weber) der Welt und der Seelen wurde im achtzehnten Jahrhundert vorzüglich im Namen der „natürlichen und vernünftigen Religion“ durchgeführt. Es ist gezeigt worden, dass gerade hierin sowohl die innere Verbundenheit wie die schroffe Gegensätzlichkeit zwischen aufklärerischer Philosophie und neuzeitlicher Theologie zutage tritt.

Der anthropistische Naturalismus hat die Theologie in eine Lage versetzt, die von der Umwelt der mittelalterlichen Theologie und auch von dem Zeitalter der *theologia polemica*, d. i. der Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Protestantismus, durchaus verschieden war. Es fragt sich, welchen Einfluss die neue Lage auf die Weiterbildung der theologischen Methode ausgeübt hat. Von der Beantwortung dieser Frage hängt es ab, ob die in der Einleitung vorläufig als „Weg der apologetischen Auseinandersetzung“ bezeichnete theologische Richtung historisch verständlich und sachlich systematisch gewürdigt werden kann.

1. Der religiöse Irrationalismus.

Die theologische Verteidigung des christlichen Offenbarungsglaubens gegen die aufklärerische Vernunft- und Naturreligion hätte keinen kürzeren Weg zum Ziele finden können, als wenn sie sich in den Gedankengängen eines grundsätzlichen Akosmismus, d. h. einer religiös begründeten Verneinung der Natur bewegt hätte. Die schärfste Antithese zu der naturalistischen Verselbständigung der Vernunftreligion hätte ja darin bestanden, das natürliche Vermögen des Verstandes und Willens im Menschen für die Religion überhaupt zu verneinen. Tatsächlich ist die rationalistische Form der Aufklärung auch dauernd von einer irrationalistischen Strömung begleitet worden. Gegen den Verstand wurde das lebendige Gefühl ausgespielt, gegen das Vernünfteln das gläubige Erfahren gestellt, gegen den Kopf das Herz aufgerufen. So laut und scharf jedoch dieser Wider[69]spruch durch das Aufklärungsjahrhundert tönt, – er ist ein gedankliches *contradictorium* und kein wirkliches *contrarium*. Pierre Bayle ist sein klassischer Verkünder. Es ist im achtzehnten Jahrhundert eine fast regelmässig festzustellende Tatsache, dass sich rationalistischer Kopf und sentimentalstes Herz in einträchtiger „Spannungseinheit“ zusammenfinden. Prinzipieller Rationalismus und Irrationalismus bedingen sich sogar gegenseitig. Dem Rationalisten ist das

sogenannte „Irrationale“ unentbehrlich – zum mindesten als die immer weiter hinauszurückende Grenze der Rationalisierung. Und umgekehrt bedarf der Irrationalist notwendig des Begrifflichen – wenigstens als S c h a t t e n des Unmittelbaren, Innerlichen, Herzlichen. Der ungeheure Eindruck, den Rousseau und Kant auf die Aufklärungszeit ausgeübt haben, ist nicht zuletzt dadurch bedingt, dass die Vereinbarkeit des rationalistischen und irrationalistischen Triebes an ihrer Leistung anschaulich wurde.

Der religiöse Irrationalismus hat im P i e t i s m u s eine verhältnismässig reine und selbständige Verwirklichung gefunden. Bezeichnenderweise ist aber nicht der Naturalismus der rationalistischen Aufklärung das primäre und eigentliche Gegenüber dieser Bewegung gewesen. Die Argumentation gegen die „gottlose Vernunft“ war den pietistischen Schriftstellern nur ein Mittel zum Kampf gegen das dogmatische und juristische Kirchenwesen, gegen die überlieferte Orthodoxie. Das rationalistische Urerlebnis der „Vernunft“ und des „Logos“ liegt nahe bei der pietistischen Herzenserfahrung des „Christus in uns“. Die Auflösung des „starrten Dogmas“ der Orthodoxie in die formlose Innerlichkeit des Geisterlebnisses hat der „transzendentalen“, „gemeinvernünftigen“ Religionsauffassung des Rationalismus den Weg bereitet. Pietistischer Irrationalismus und aufklärerischer Rationalismus sind geradezu historische Wechselwirkungen.⁴²

Mit Busskrampf und Trosterlebnissen war die Dogmatik des Naturalismus auch nicht zu widerlegen. Der reale Widerspruch zwischen der rationalistischen Vernunftreligion und dem christlichen Offenbarungsglauben ist theologisch allein von der Ortho[70]doxie ausgetragen worden. Die protestantischen Theologen liessen die Waffen unbenutzt liegen, die ihnen in dem absoluten Gnadenbegriff Luthers und in seiner Abneigung gegen den Heiden Aristoteles zur freien Verfügung standen. Dogmatische Bedenken standen hier einem theologischen Irrationalismus nicht im Wege. Bei genauerem Zusehen zeigt sich aber, dass jene Waffen nicht benutzt wurden, weil sie im achtzehnten Jahrhundert unbrauchbar geworden waren. Die Religiosität der Reformatoren und ähnlich die der Jansenisten und Quietisten hatte die Unterlage des *lumen et opus naturale* zur menschlichen Äusserlichkeit entwertet, um sich auf die psychologische Intensität des inneren Erlebnisses zurückzuziehen. Beim Schwinden der religiös übersteigerten Stimmung musste infolgedessen die Religion überhaupt für die Subjektivität jede objektive Bindung verlieren. So lebhaft auch der Gegensatz zwischen dem

⁴² E r n s t T r o e l t s c h , Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, Ges. Schriften, 1. Bd. S. 860–878 und S. 918–928. [285] – Im besondern vgl. H o r s t S t e p h a n , Der Pietismus als Träger des Fortschritts in Kirche, Theologie und allgemeiner Geistesbildung, Tübingen 1908. Die innere Beziehung zwischen Pietismus und R a t i o n a l i s m u s erscheint individuell zugespitzt in dem sogenannten „Berleburger Erlebnis“ des J o h . C h r i s t . E d e l m a n n : Θεὸς ἦν ὁ λόγος = „Gott ist die Vernunft“! s. Herm. Hettner, Literaturgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts 3. Teil, 1. Bd. (Braunschweig 1862), S. 270 ff.

durch die *sola fides*-Lehre emanzipierten religiösen Subjekt und der Selbstherrlichkeit der aufklärerischen Vernunft empfunden werden mochte, er war auf dem Boden des überlieferten Irrationalismus Luthers theologisch, d. i. theoretisch gegenständlich, nicht erfassbar. Sollte darum hier die Übernatürlichkeit der christlichen Offenbarung gegenüber dem Naturalismus behauptet werden, so musste die protestantische Orthodoxie versuchen, die unmittelbare Gnadengewissheit in die Vernunftgewissheit der neuen Philosophie einzubauen.

Dieser ideengeschichtlichen Beziehung kamen faktisch historische Verhältnisse entgegen. Die Leibniz-Wolffsche Schulphilosophie erschien nach allem Äusserlichen als die folgerichtige Weiterführung der protestantischen Scholastik des siebzehnten Jahrhunderts. Zudem wollten die Meister der neuen Denkweise, wie erwähnt, gläubige protestantische Christen sein. Auf diesem Wege hat der Rationalismus des achtzehnten Jahrhunderts die orthodoxe Theologie in eine Stellung gedrängt, die als „rationalistischer Supernaturalismus“ zu bezeichnen ist. Die im Sakrament des Wortes empfangene Gnadengewissheit von der Sünde, der Erlösung, der Trinität usw. wurde zugleich zur unmittelbar aus der Vernunft fliessenden Evidenz.⁴³ [71]

2. Die Front der katholischen Theologie im achtzehnten Jahrhundert.

Wesentlich anders ist die Lage, in welche die katholische Theologie durch den Naturalismus der Aufklärung versetzt worden ist. Das Besondere dieser Situation wird deutlich werden, wenn die dogmengeschichtliche Entwicklung von dem Tridentinum her mit Rücksicht auf die Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts betrachtet wird. Zunächst sei versucht, das Mannigfaltige in der antinaturalistischen Methodik, derer sich die katholische Theologie der französischen und deutschen Aufklärungszeit bedient hat, in eine übersichtliche Ordnung zu bringen.⁴⁴

Der vornehmste Träger des neuzeitlichen Geistes in der katholischen Theologie und Praxis, die Schullehre der Gesellschaft Jesu, bewahrte kritische Reserve, als Descartes versuchte, das innerliche Licht der Vernunft zum metaphysischen Prinzip der Wirklichkeit zu erheben. Mehr

⁴³ Über das Einschwenken der orthodox-protestantischen Theologie in den philosophischen Rationalismus der Wolff-Schule s. G u s t a v F r a n k , Geschichte der protestantischen Theologie, Leipzig, 2. Bd. 1865, S. 400 ff und G . C h . B . P ü n j e r , Geschichte der christlichen Religionsphilosophie, Braunschweig, 1. Bd. 1880, S. 397 ff.

⁴⁴ Im folgenden ist nur das Geschick der katholischen Theologie F r a n k r e i c h s und D e u t s c h l a n d s während der sogenannten „Aufklärung“ berücksichtigt. Denn die eigentliche Aufklärungsperiode I t a l i e n s ist – ebenso wie im katholischen Westdeutschland – etwas später, um die Wende des achtzehnten zum neunzehnten Jahrhundert, zur vollen Entfaltung gekommen.

skeptisch rasonnierend als positiv darlegend wurde der neuen Philosophie das alte aristotelische Axiom entgegengehalten: *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu*. Um so lebhafter sympathisierte die Kehrseite des modern-molinistischen Katholizismus: der Jansenismus, Port Royal und das Oratorium, mit der cartesischen Philosophie. Hier gelangte die Methode Descartes' im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts zur Herrschaft über das theologische Denken.⁴⁵ Das philosophische Werk eines der grossen Frommen dieses grossen Jahrhunderts beansprucht sogar ein besonderes Kapitel in der Entwicklungsgeschichte der neuzeitlichen Philosophie. Doch so sehr Malebranches System von christlich augustinistischer Frömmigkeit gesättigt ist, – es ist aus Religion, nicht für Religion erdacht worden. In ihm läuft der christliche Glaube als ein die philosophische Intuition bestätigendes Moment mit ein. Die übernatürliche Offenbarung selbst ist aber kein zu erforschender oder gar erst zu beweisender Gegenstand. Der Idealismus des genialen Oratorianers setzt, wie der ursprüngliche Cartesianismus überhaupt, eine noch als selbst[72]verständlich geltende christlich gläubige Umwelt voraus. Die französische Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts war – von allem anderen abgesehen – schon aus diesem Grunde wenig geeignet, gegen den Empirismus und Sensualismus des encyclopädistischen Frankreich ins Feld geführt zu werden.

Woher sollte aber dann der katholischen Theologie die philosophische Hilfe kommen, um ihr Feld gegen die im Namen „der“ Philosophie verkündigten „Natur- und Vernunft-Religion“ behaupten zu können? Der nur skeptisch gegen Descartes gerichtete Aristoteles konnte hier gewiss nicht helfen. Die grosse thomistische Zusammenschau von Aristoteles und Augustin ist von der Schule des Dominikanerordens unbeirrt durch die Zeit der Renaissance und des Barock bis in die Aufklärungsepoche getragen worden. Und gerade im siebzehnten und achtzehnten Jahrhundert war der strenge Thomismus besonders in Frankreich zu neuer Blüte gediehen. Aber er verbrauchte den grössten Teil seiner Kraft in der innertheologischen Auseinandersetzung zwischen dem Jansenismus und dem Molinismus. Die Modernität von C. R. Billuarts *Summa sancti Thomae hodiernis academiarum moribus accommodata* (Lüttich 1746 ff) beschränkte sich inhaltlich darauf, die von der Sorbonne vertretene „Theologie der Mitte“, sc. zwischen den Extremen des Jansenismus und des Molinismus, als unhaltbar darzulegen. Überdies schien gerade die aristotelische Scholastik, welche trotz Descartes' die theologische Seminarbildung beherrschte, die Verteidigung gegen

⁴⁵ Über die Beziehungen des Jansenismus zur cartesianischen Philosophie s. Francisque Bouillier, *Histoire de la philosophie cartésienne*, 3. éd. tom I, Paris 1868, p. 432 ss; – über die skeptische Haltung der Jesuitenschule, l. c. 572 ss.

den aufklärerischen Naturalismus eher zu komplizieren als zu unterstützen. Der abgründige Gegensatz zwischen der vernunftstolzen Selbstgenügsamkeit des Aufklärungsdenkens und dem aufgeschlossenen Eingebundenheit des katholischen Glaubens wäre polemisch am wirksamsten zum Austrag gekommen, wenn die Theologie die sogenannte „natürliche Religion“ als eine wesentlich unreligiöse und widerspruchsvolle Konstruktion erwiesen hätte. Das wäre möglich gewesen, ohne wie der Pietismus an der Charybdis eines prinzipiell theologischen Irrationalismus zu zerschellen. In allen theologischen Erörterungen des achtzehnten Jahrhunderts ist die Neigung zu einer solchen [73] Stellungnahme spürbar. Aber sie ist theoretisch nicht durchgeführt worden.⁴⁶ Damals schien es, als könne diese Position nur vertreten werden, wenn der natürlich spontanen Vernunftkenntnis jede Beziehung zur Religion, z. B. in der natürlichen Gotteserkenntnis, abgesprochen würde. Dies widersprach aber dem gesamten Bestande der scholastischen Überlieferung. Die Aufdeckung des weltteilenden Unterschiedes zwischen der *praeambula fidei*-Lehre des hl. Thomas und der rationalistischen „Naturreligion“ war den praktisch theologischen Bedürfnissen der Zeit zu weit entlegen. Sie hätte eine rein theoretische Betrachtung des religiösen Wesens erfordert. Die Theologie jener Umwälzungszeit ging, soweit sie überhaupt mit dem Zeitgeiste in Fühlung stand, in dem unmittelbaren Ringen um die Seelen auf. Damals ging es sozusagen mehr um die Religiosität als um die Religion. Die subjektiven Bedingungen der religiösen Praxis nahmen das Interesse der zeitgemässen Theologie ganz in Anspruch. So klammerte man sich im Kampfe wider die natürliche Religion und Moral an die sogenannte „moralische Notwendigkeit“ der Offenbarung.

Die im allgemeinen einheitliche Hauptstellung der katholisch theologischen Front gegen den Naturalismus der Aufklärung ist durch folgende Beweisführung gekennzeichnet: Die natürliche Gotteserkenntnis und die davon bedingte Gottesverehrung sei niemals oder doch nur ausnahmsweise und unvollkommen durch die auf sich allein angewiesene Menschenver-

⁴⁶ Erwähnenswert ist, dass der, soweit wir sehen, einzige Theologe im katholischen Deutschland, der sich über den damals alles verschlingenden Gegensatz Naturalismus – Supernaturalismus erhoben und eine gegenständliche Würdigung der sogenannten „Natürlichen Religion“ wenigstens angesetzt hat, – dass dieser Theologe der Dominikaner an der Wiener Universität ist: M. G a z z a n i g a O. P.; s. dessen *Theologia dogmatica in systema redacta*, Ingolstadt 1786, pars prior § 4: *Dividi communiter solet religio in naturalem et revelatam. Qui tamen loquendi modus minus accuratus videtur; religio enim unica est eaque tota revelata, primo quidem sola traditione post autem etiam scripto propagata. Quantum tamen ad rem ipsam hac divisione nihil aliud innuitur, quam in religione esse quasdam veritates, quae naturales dicuntur, quatenus naturales humanae rationis vires non superant. Aliae vero dicuntur supernaturales aut revelatae, quia non nisi supernaturalis revelationis ope innotescere poterant; cujusmodi sunt mysteria fidei et plura praecepta positiva a Deo hominibus imposita. Hujusmodi veritatibus naturalibus et supernaturalibus una et sancta religio constituitur, qua – ut S. Augustinus inquit – [286] „unus Deus colitur et purgatissima pietate cognoscitur principium naturarum omnium, a quo universitas et inchoatur et perficitur et continetur“.*

nunft erreicht worden. Ungefähr dasselbe wird auch in bezug auf die Möglichkeit einer natürlichen Moral vorgebracht. Es lasse sich nämlich aus der Religions- und Sittengeschichte beweisen, dass die natürliche Religion und Moral überall als eine schon vorhandene und auktoritativ überlieferte Tatsache auftrete. Damit ist freilich nur der äussere Rahmen bezeichnet, in welchem sich die katholische *demonstratio religiosa* gegen die „Freidenker“ und „*esprits forts*“ bewegt. Die Ausfüllung des Rahmens zeigt im einzelnen bedeutungsvolle Verschiedenheiten. Insbesondere gehen die Ansichten weit auseinander über die Art, wie die überlieferte Tatsächlichkeit aller sogenannten natürlichen Religion näher zu bestimmen ist.

[74]

Auf der einen Seite begegnen in der französischen Theologie schon damals deutliche Ansätze zu einem traditionalistischen P o s i t i v i s m u s . Mit skeptischer Geringschätzung der spekulativen philosophischen Erkenntnis wird die Theologie auf die tatsächlichen Gegebenheiten der kirchlichen Überlieferung und der allgemeinen Religionsgeschichte verwiesen. Freilich richtet sich diese Skepsis eigentlich nur gegen den herrschenden Rationalismus der Descartes und Malebranche. Die natürliche Gotteserkenntnis, die aus der sinnlichen Erfahrung entspringen soll, wird nicht ausdrücklich geleugnet. Aus apologetischen Rücksichten wird jedoch der positive und schlechthin gegebene Charakter der natürlichen Religion und Moral so ausschliesslich in den Vordergrund gerückt, dass eine philosophische Gotteserkenntnis daneben als überflüssig erscheinen muss. Der überragende Bildner der positivistischen Denkweise in der Theologie ist H u e t , der Bischof von Avranches; ihre Anwendung gegen den Naturalismus des achtzehnten Jahrhunderts ist in Frankreich von N i c . S . B e r g i e r und von B e d a M a y r in Deutschland am eindrucksvollsten ausgeführt worden.⁴⁷ – Auf entgegengesetzter Seite stehen die Theologen, welche die auktoritative, jeder subjektiven Willkür entrückte Gegebenheit der natürlichen Religion und Sittlichkeit dadurch zu behaupten versuchen, dass sie auf eine „angeborene Gottesidee“ oder einen „angeborenen Gottessinn“ zurückgreifen. Dieses Angeborene wird wiederum in verschiedener Weise aufgefasst: bald mehr in formellem Anschluss an die cartesische Wissensanalyse, bald mehr psychologistisch im Sinne eines seelischen Grundvermögens, wie es der Philosophie der schottischen Schule entsprach. Das kennzeichnende Merkmal des

⁴⁷ Über H u e t s. Bouillier, Histoire de la phil. cart. I, p. 592 ss, die Monographie von Joh. Nep. Espenberger, die apologetischen Bestrebungen des Bisch. Huet von Arranches, Freiburg 1905; – über G u é n a r d S. J. und B e r g i e r s. Karl Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, V. Bd., Schaffhausen 1867, S. 116, 181 f; – über den von Bergier abhängigen Deutschen B e d a M a y r , s. Karl Werner, Geschichte der kath. Theol. S. 237 ff. – Zum Ganzen vgl. die vorzügliche Übersicht über die französische Apologetik des achtzehnten Jahrhunderts von M a i s o n n e u v e , Artikel Apologétique im Dict. de théol. cath. tom. I, Paris 1903, col. 1547 ss; ebd. tom. II col. 742 ss. den Artikel Bergier von E . D u b l a n c h y .

theologischen Nativismus besteht aber gegenüber dem rein philosophischen darin, dass er die Gottesidee bzw. den Gottessinn nicht als einen notwendigen Bestandteil und einen natürlichen Eigenbesitz der Menschenseele ansieht. Das hätte ja dem antinaturalistischen Zweck dieser Theologie stracks widersprochen. Das Bibelwort von dem „Ebenbild Gottes“ wird vielmehr so gedeutet, dass der Mensch als solcher unmittelbar von Gott bestimmt und durch seine Offenbarungsgnade erleuchtet wird. Der nativistische Gedanke tritt deshalb in der apologetischen Theologie immer in Verbindung mit einem mystischen Augustinismus auf oder auch mit einer seiner Eigenart angepassten Theorie von der Uroffenbarung. Unter den mit nativistischen Motiven arbeitenden Apologeten ragen im achtzehnten Jahrhundert zwei grosse Gestalten hervor: Kardinal Gerdil und der berühmte Abt von St. Blasien, Martin Gerbert.⁴⁸

Es leuchtet ein, dass der theologische Nativismus sich formal am nächsten mit dem philosophischen Rationalismus berührt; während der entgegengesetzte Standpunkt, der als theologischer Positivismus bezeichnet wurde, sinngemäss neben den erkenntnis-theoretischen Empirismus zu stellen ist. Die Vorherrschaft der positivistisch historischen Richtung in der französischen Apologie des Offenbarungsglaubens erklärt sich demnach daraus, dass der aufklärerische Naturalismus der Encyclopädie vorwiegend im Rüstzeug des philosophischen Empirismus und Sensualismus auftrat. Damit soll aber keineswegs gesagt werden, dass jener Positivismus in der antinaturalistischen Front der deutschen katholischen Theologie vollständig fehle. Vielmehr muss ausdrücklich hervorgehoben werden, dass keine der vorhin gezeichneten Richtungen rein verwirklicht worden ist. Beide durchkreuzen sich, fliessen ineinander über und lassen sich nur nach einem Mehr oder Weniger unterscheiden.

3. Der dogmengeschichtliche Hintergrund.

Ein verschwommener philosophischer Synkretismus ist die Signatur der apologetischen Arbeit des Katholizismus im achtzehnten Jahrhundert. Die defensive Haltung zwang naturgemäss dazu, sich nach der Philosophie zurichten und irgendwie auf sie einzugehen, in welcher der Angriff der naturalistischen Destruktion jeweils aufmarschierte. In dem ersten Stadium des ungeheuren Kampfes mit der geistigen Säkularisation hat die katholische

⁴⁸ Die verschiedenen Bedeutungen des „Angeborensseins“ sind bei keinem Theologen dieser Epoche in genauer reinlicher Scheidung zu finden. Sie treten überall in den verschiedensten Legierungen auf, selbst bei solchen Apologeten, die sich ausdrücklich etwa zu Descartes oder zu Malebranche bekennen. – Für den theologischen Nativismus im Frankreich des ausgehenden 18. Jhdts. s. besonders Bouillier, l. c. tom. II, p. 545 ss. (über Gerdil), p. 593 ss. (über les derniers Cartésiens). Über seine Verbreitung im gleichzeitigen Deutschland s. K. Werners, Gesch. d. kath. Theol. S. 98, 165–169, 189.

Theologie in Abwehr und Angriff eine auffallende [76] Schwäche gezeigt.⁴⁹ Allein die apologetische Schwäche hängt – merkwürdig genug! – mit der zeitüberlegenen Stärke des katholischen Dogmas zusammen.

Das Trienter Konzil hatte gegenüber der lutherischen Neigung zum Gnadenmonismus festgestellt, dass die menschliche Natur durch die Erbsünde zwar geschwächt und in ihrer wesentlichen Seinsgüte verwundet worden ist, dass sie aber nicht aller Kräfte zum natürlich Guten beraubt worden sei. Auch der gefallene Mensch ist bei aller Entstellung doch noch Mensch; und insofern vermag sein Geist und freier Wille in der Natur auch den Schöpfer der natürlichen Ordnung zu erreichen. Es genügt hier nicht zu fragen, ob und wie weit der Geist des neuzeitlichen Geschehens schon in den Formulierungen der Trienter Canones bemerkbar ist. Die Lehre des Konzils ist katholisches Dogma, und darum geht die so formulierte Wirklichkeit nicht in der Geistesgeschichte auf. Die religiöse Bedeutung der tridentinischen Lehre vom natürlichen Menschen liegt vor allem darin, die Erhebung vom Falle durch die Gnade Christi nicht einseitig als einen Prozess übernatürlicher Mechanik oder mystischen Erleidens erscheinen zu lassen. Die Rechtfertigung ist durchaus das Werk der Gnade. Aber die Gnadenwirklichkeit fordert und umschliesst das Wirken der Menschennatur zu dem einen lebendigen Ganzen des *status justificationis*. Wird dem Menschen „wie er ist“ jede natureigene Kraft auf Gott hin zu streben abgesprochen, so muss seine Erhebung durch die Gnade zu einem unlebendigen äusserlichen Vorgang werden. Er wird von den Reformatoren einseitig ins Transzendente verlegt. Und gerade diese absolute Transzendenz – so innerlichst sie auch wieder im gläubigen Gemüte erfahren werden mag – ändert an der menschlichen Wirklichkeit nichts.

An demselben dogmatischen Prinzip ist B a j u s und J a n s e n i u s gescheitert. Von den 79 Thesen, die Pius V. im Jahre 1567 zurückgewiesen hat, ist besonders die fünfundfünfzigste für die Entwicklung der katholischen Theologie bedeutsam geworden. Der verurteilte Satz lautet: *Deus non potuisset ab initio talem creare hominem, qualis nunc nascitur*. Darauf gründet sich die theologische Ansicht von der sogenannten „p o s s i b i l i [77] t a s s t a t u s n a t u r a e p u r a e“. Sie will nicht bloss die Denkbarekeit eines reinen Naturstandes behaupten. Die theologische Absicht geht nicht auf eine blosser Vorstellung oder Idee. Es wäre ja an und für sich auch denkbar, dass der allmächtige Schöpferwille, wenn es ihm gefallen hätte, etwa der poetischen Idee des Pegasus extramentale Wirklichkeit hätte geben können. Nein, das Theologoumenon von der Möglichkeit eines gnadenlosen Naturmenschen hat einen

⁴⁹ S. das harte Urteil über die französische Apologetik des achtzehnten Jahrhunderts bei J . B e l l a m y , La théologie catholique au XIXe siècle, éd. 2. Paris 1904, p. 1 ss.

realen Terminus; es ist in der Wirklichkeit des gefallenen wie des erlösten Menschen begründet. Sein dogmatischer Sinn ist: In dieser existenten Gnadenordnung gibt es natureigene Menschlichkeit. Der Bereich des natürlichen Menschseins und Menschenwirkens bildet aber nicht eine für sich abgeschlossene Existenz, sondern existiert nur in der real untrennbaren Beziehungseinheit mit dem Sein und Wirken der göttlichen Gnade.

Die Lehre vom natürlichen Menschen ist freilich der Punkt, an dem die Verschiedenheit der einzelnen Schulrichtungen sehr klar zu beobachten ist. Aber alle gehen von dem tridentinischen Dogma aus. Daraus erklärt sich die Schwäche der antinaturalistischen Apologie in der Aufklärungszeit. Die Theologie konnte die unbedingte Notwendigkeit der Gnade und des göttlichen Glaubens nur für die Erhebung des Menschen zur übernatürlichen Gemeinschaft mit Gott behaupten. Der Naturalismus leugnete entweder die Gnadenordnung oder liess sie, wie bemerkt, auf sich beruhen. Die naturalistische Vernunft ruhte in der natürlichen Ordnung, – und diese konnten die katholischen Theologen nicht leugnen, ohne der Überlieferung und dem Dogma der Kirche zu widersprechen. Sie mochten hervorheben, dass die menschliche Vernunft durch die Folgen der Erbsünde geschwächt sei. Aber sie konnten nicht sagen, das natürliche Licht sei in religiöser und moralischer Hinsicht völlig ausgelöscht. Es leuchtete immerhin – und die Aufklärung freute sich dieses Leuchtens sehr! Mochte die natürliche Vernunft und die sittliche Freiheit im gefallenen Menschen auch so sehr verwundet sein, dass die Gnade der Offenbarung sogar für die Verwirklichung des rein natürlichen Menschentums *moralisch* unentbehrlich geworden ist, – diese Moral[78]predigt der Apologeten erschien dem Aufklärer für die Masse der Ungebildeten angebracht und für niedrige Entwicklungsstufen angemessen zu sein. Dem mündigen „Selbstdenker“ aber musste das natürliche Licht des eigenen Verstandes und das immanente Gesetz der sittlichen Freiheit genügen.

Es ist klar: Die antinaturalistische Front der katholischen Theologie konnte im achtzehnten Jahrhundert nicht geschlossen und geradlinig einfach sein. Die selbstherrliche Vernunft des Naturalismus und das *lumen naturale* im katholischen Dogma sind an und für sich durch einen Abgrund getrennt. Und dennoch war die antinaturalistische Theologie mit ihrem Gegenüber in der Tiefe verbunden. Die Lehre vom natürlichen Menschen war das Band. Diese dogmatische Verbundenheit musste um so stärker wirken, je mehr der neuzeitliche Geist innerhalb der katholischen Theologie zur Herrschaft gekommen war. Der grossartige Ausdruck des religiösen Anthropozentrismus in der Welt des Barock hat die positive Vitalität entbunden, die sich in der Aufklärung religiös negativ zum Anthropismus ausgelebt hat. Mochte *Suarez* die Gewissheit des religiösen Glaubens dialektisch dem natürlichen

Wissen und Glauben als reine Wirkung der Offenbarungsgnade gegenüberstellen, oder mochte umgekehrt mit de Lugo die menschliche Vernunft einsicht an der Glaubensgewissheit mitbeteiligt werden, – beide Glaubenstheorien setzten voraus, dass die natürliche Glaubwürdigkeit und ihre vernünftige Beurteilung selbständig vor oder neben der Glaubensgnade einhergehe. Die Einheit des Glaubensaktes wie des Glaubensgegenstandes zerfiel in die Zweiheit: Gnadenwirken und Vernunfttätigkeit, Formalobjekt und *motiva credibilitatis*. Das Natürliche, Geschichtliche, Menschliche an der Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung wurde zur Domäne des vernünftigen Glaubwürdigkeitsurteils, während das Geheimnisvolle, Übernatürliche, Göttliche in derselben Wirklichkeit dem eingegossenen Lichte zugeteilt wurde. Dieses Nebeneinander hat zwar den Sinn, einen um so bewussteren und lebendigeren Verkehr zwischen der natürlichen Vernunftkenntnis und der übernatürlichen Glaubensgewissheit herzustellen. Die menschliche Vernunft und die göttliche Glaubensgnade sind zwei neben[79]einanderlaufende *agentia*, die aber gerade durch das selbständige Miteinander des Ich-Du-Verhältnisses zu der spezifisch neuzeitlichen Bewusstheit und Lebendigkeit des e i n e n religiösen Aktes zusammenwirken. Diesen Sinn hat der Parallelismus von Gott und Geschöpf, von Gnade und Natur in der molinistischen Theologie überhaupt. War jedoch einmal der Bereich des Natürlich-Menschlichen innerhalb der Religion selbst verselbständigt, wie hätte die in sich verschlossene Vernunft des aufklärerischen Naturalismus von dort aus auch nur angegriffen werden können?

Es kommt nicht von ungefähr, dass die schärfste Kampfthese des aufklärerischen Naturalismus, die Behauptung der sogenannten „natürlichen Religion“ der gemeinen Menschlichkeit, von dem molinistischen Teil der katholischen Theologie noch heute in dem – unhaltbaren – Sinne aufrechtgehalten wird: Die natürliche Gotteserkenntnis und rein menschliche Sittlichkeit sei eine von der existenten Heilsordnung *real trennbare* Wirklichkeit. Die moralische Autonomie des Vernunftwesens, die noch Kant wie ein Novum vortrug, war in der neuzeitlichen Scholastik längst vorbereitet. Schon um die Mitte des siebzehnten Jahrhunderts wurde hier die These gewagt: Es gebe rein „philosophische Sünden“, wenn unter Absehung von Gottes Willen das der menschlichen Vernunft immanente Sittengesetz übertreten werde.⁵⁰

Das Zusammenwirken dieser dogmen- und ideengeschichtlichen Faktoren hat „den Weg der apologetischen Auseinandersetzung“ gebahnt. Die Fiktion eines für sich existierenden reinen Vernunftwesens oder, was dasselbe ist, einer voraussetzungslosen, gegen Glauben und

⁵⁰ S. D e n z i n g e r , *Enchiridion symbolorum etc.*, ed. 10, No. 1290 und 1169.

Unglauben neutralen „Wissenschaft“ ist keineswegs erst ein Produkt der Aufklärung; sie ist früher in der katholischen Theologie. Der Weg der apologetischen Auseinandersetzung ist ihr nicht von aussen her durch den Angriff des aufklärerischen Naturalismus vorgeschrieben worden, wie es zunächst erscheinen mochte. Die Untersuchung über den Geist der Neuzeit in der katholischen Theologie hat vielmehr ergeben, dass die Isolierung der rein natürlichen Menschlichkeit nicht aus der religiösen Negativität der Aufklärung entsprungen ist, sondern im Gegenteil auf die religiöse Intensität [80] des barocken Katholizismus zurückzuführen ist. Der Gegensatz zu dem rationalistischen Naturalismus hat allerdings später einen kräftigen Anstoss gegeben, den natürlichen Menschen auch methodisch auf dem Felde der Theologie zu isolieren. Zuerst wurde das Historische an dem Gegenstande der theologischen Erkenntnis isoliert. Die sogenannte „biblische Einleitungswissenschaft“ entstand. Das Forschen nach dem echten Text und Kanon der Bibel hat methodisch von dem Glauben an die hl. Schrift abzusehen. Ähnlich wurde das kirchengeschichtliche Urteil auf die reine Quellenkritik verwiesen. Aber das alles war nur „methodisch“ gemeint. Die vom Glauben isolierte reine kritische Vernunft erschien als der neutrale Boden, auf dem sich der Naturalist und der Christ finden konnten. Das war nur kritische „wissenschaftliche Theologie“. Daneben bestand ja noch die alte „scholastische Theologie“.

Es war aber kein Grund vorhanden, weshalb die methodische Isolierung einer „wissenschaftlichen Theologie“ nur auf das Historische an dem Glaubensgegenstand beschränkt werden sollte. Auch das systematische Ganze der Glaubenswelt liess eine Teilung in „wissenschaftliche“ und „dogmatische“ Methode zu. Denn n e b e n den göttlichen Geheimnissen gab es auch rein philosophische Wahrheiten im Christentum. Und je mehr die altcholastische Tradition vor der neuen Philosophie zu versagen schien, um so lebhafter wurde auch das Ungenügen empfunden, sich in einzelne Apologien zu zersplittern, und um so dringlicher wurde die Aufgabe, sich als systematischer Theologe ganz wie ein blosser Philosoph anzustellen und von der vom „Dogmenglauben“ methodisch isolierten Vernunft aus zu versuchen, die christliche Wahrheit in einem zusammenhängenden Beweissystem darzubieten.

[81] Z w e i t e s K a p i t e l :

GEORG HERMES: DIE THEOLOGIE DER KRITISCHEN VERNUNFT.

I. Die kritische Grundlegung.

Das „philosophische Jahrhundert“ Frankreichs wurde von einem bunten Gedankengemisch bewegt. Das Alte verteidigte sich mit Aristoteles und Descartes gegen das Neue, das von so verschiedenen Denkern wie Voltaire, Condillac, Lamettrie und Rousseau geführt wurde. In Deutschland ruhte das achtzehnte Jahrhundert dagegen auf einer im grossen und ganzen einheitlichen Philosophie. Hier herrschte die Leibniz-Wolffsche Schullehre bis ins letzte Drittel des Jahrhunderts hinein allmächtig auf den Kathedern und in den Büchern. Ihr „empirischer Rationalismus“ war, wie oben gezeigt wurde, elastisch genug, um sich die mannigfachen empiristischen und psychologistischen Einflüsse der ausländischen Philosophie vorläufig anzupassen. Die Schwäche und die Stärke der Wolffschen Schulphilosophie lag darin, den ersten Abschnitt der neuzeitlichen philosophischen Problembewegung als ein zusammenfassendes Kompromissystem zu beschliessen. Sie versuchte die beiden entgegengesetzten Ausgänge des modernen Denkens in einem „dogmatistischen“ Nebeneinander von *a priori* und *a posteriori*, von empirisch und rational zu vermitteln.

Seit der Mitte des Aufklärungsjahrhunderts sah sich nun die katholische Theologie einem naturalistischen „Theismus“ gegenüber, der dieselben philosophischen Prinzipien in Anspruch nahm, in welche sich auch die orthodox protestantische Theo[82]logie gepanzert hatte. So erschien die Leibniz-Wolffsche Philosophie als die tatsächliche Wirklichkeit des neutralen „reinen Vernunftwesens“. Sie bot sich wie von selbst als der geeignete Fechtboden dar, auf dem der apologetische Kampf gegen den aufklärerischen Naturalismus spekulativ ausgetragen werden konnte.

1. Dogmatistische und kritizistische Apologetik.

Den katholischen Theologen wurde der Übergang zu dem „empirischen Rationalismus“ dadurch erleichtert, dass er nach Form und Inhalt noch zahlreiche Erinnerungen zumal an die suarezische Scholastik enthielt. Es bedarf heute noch eines geübten historischen Blickes, um unter dem Gleichklang mancher Wolffscher Termini mit alt-aristotelischen Formeln den Wandel der Bedeutungen zu entdecken. Der entscheidende Anstoss zum Verlassen der scholastischen Tradition kam jedoch von der Naturwissenschaft. Die ungeahnten Erfolge,

welche die mathematisch-mechanische Naturerklärung seit dem siebzehnten Jahrhundert gezeitigt hatte, wurden als ebenso starke Bewährungen der neuzeitlichen Philosophie erlebt. In demselben Masse schwand das Vertrauen zu dem überlieferten Aristotelismus, mochte er in thomistischer, scotistischer oder suarezischer Prägung auftreten. Durch das starre Festhalten an den jeden physikalischen Sinnes entleerten Formeln von den *formae substantiales* und den „*qualitates occultae*“ – wie es damals hiess – musste die alte Denkweise im achtzehnten Jahrhundert wie eine phantastische Ideologie erscheinen.¹ Das allgemeine Interesse an naturwissenschaftlichen Fragen hatte nun aber im zweiten Drittel des Jahrhunderts auch die deutschen Ordensschulen ergriffen. Um der neuen Physik willen brachen diese Theologen mit der alten Metaphysik. Nach vereinzelt Versuchen mit dem Cartesianismus schlossen sie sich der genialen Philosophie Leibnizens an, wie sie in der Wolffschen Schulmässigkeit damals die deutschen Universitäten erobert hatte.² In kaum zwei Jahrzehnten war der Widerstand der Konserva[83]tiven gegen die neue Denkweise gebrochen. Etwa seit 1770 war Joh. Chr. Wolff auch auf den Lehrstühlen der süddeutschen Hochschulen – in Würzburg, Ingolstadt, Salzburg, Wien und Prag – heimisch geworden.

Damit war die katholische Theologie auch äusserlich in die nächste Berührung zu jener Philosophie gebracht, die wie keine andere geeignet erschien, um dem grossen Zeitbedürfnis zu entsprechen, aus der Abwehr von Fall zu Fall zu einer demonstrativ aufgebauten Glaubensverteidigung, aus den einzelnen Apologien zu einer systematischen „wissenschaftlichen“ Apologetik fortzuschreiten. Das Grunddogma des Leibniz-Wolffschen Rationalismus, die Lehre von der besten Welt, gab den Theologen allerdings Anlass zu ernstlichen Bedenken.³ Hier trat ja, wie oben gezeigt wurde, die verborgene naturalistische Neigung dieses Rationalismus am empfindlichsten zutage. Doch die Anstössigkeit liess sich vorsichtig umgehen. Nicht diese bestehende physische Welt, wohl aber der Himmel ist die beste aus allen möglichen Welten. Und unsere Welt wird dann mit der Sünde und der

¹ [287] Über das Verhalten der alten Scholastik zu den Erfolgen der Naturwissenschaft s. M a u r . d e W u l f , Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, übersetzt von Rud. Eisler, Tübingen 1913, S. 446 ff.

² K a r l W e r n e r , Geschichte der katholischen Theologie, S. 163 bis 168; s. o. [A.I.33](#).

³ Diese „beste aus allen gedenkbaren Welten“ war schon den Hallenser Theologen ein Stein des Anstosses; s. C h r i s t i a n W o l f f , Der vernünftigen Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt Anderer Teil, Frankfurt 1740, S. 600 ff, 638 ff, 651 ff. Über das rationalistische Dogma ist auch von den kathol. Wolffianern und ihren Gegnern umständlich disputiert worden. Als einzelnes Beispiel sei herausgegriffen: A d a m C o n t z e n (S. J.), Praelectionum metaphysicarum liber primus complectens Ontologiam ac Theologiam naturalem, Coloniae 1777. Contzen war Professor der Philosophie an der Kölner Universität. Die Herrschaft der Wolff-Scholastik war so mächtig, dass sie sogar bis in diese Kölner Metaphysik positiv hineingewirkt hat. Die Frage um die beste Welt – *controversia haec magnis animorum motibus hoc saeculo agitata* (l. e. p. 430) – ist ausführlich aber negativ beantwortet. Boscovich S. J. und v. Storchenau S. J. liefern die Hauptargumente gegen den radikalen rationalistischen Optimismus. Andere katholische Literatur aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts s. bei H u r t e r , Nomenclator literarius V ³1911, col. 261, 265.

Erlösung, mit dem Gewissen und den Sakramenten, mit der Vernunft und der Offenbarung zu dem denkbar besten „Vorbereitungsmittel“ für die beste Welt. Die orthodox protestantische Wolff-Scholastik und schon Meister Wolff selbst hatten den katholischen Theologen diesen Ausweg gezeigt. So liessen sich die naturalistischen Konsequenzen des rationalistischen Grundprinzips ausschalten, und zugleich konnte es selbst als Prinzip eines bündigen theologischen Vernunftsystems verwandt werden. **B e n e d i k t S t a t t l e r S . J .** (1728–1797) ist auf katholischer Seite der erste, der mit Hilfe der Wolffschen Möglichkeitsphilosophie ein vollständiges System der apologetischen Theologie geschaffen hat.⁴

Das Vernunftsystem der neuen Apologetik will keineswegs den Inhalt des kirchlichen Glaubens denkerisch herstellen, oder gar den religiösen Glauben selbst erzeugen. Nur die „Möglichkeit“ der übernatürlichen Offenbarung soll bewiesen werden, d. h. die kirchlich überlieferte Lehre soll aus reinen Vernunftprinzipien heraus als widerspruchloser, klarer und innerlich begründeter Vernunftzusammenhang aufgezeigt werden. **[84]** **N e b e n** dieser Vernunfttheologie war noch Platz für eine sogenannte „positive“ Dogmatik, ähnlich wie nach der massgebenden Glaubentheorie **n e b e n** dem natürlichen Leuchten der *motiva credibilitatis* noch das eingegossene Licht des eigentlichen Glaubens leuchtete. Die neue Apologetik versuchte nur die Glaubwürdigkeitsgründe zu einem schlüssigen Vernunftsystem zusammenzufassen. Nichts lag ihr ferner, als den übernatürlichen Charakter der Offenbarung und des Offenbarungsglaubens zu leugnen. Aber auf der „Vernünftigkeit“ des Glaubens lag der Ton. Schon die Abwehr der naturalistischen Negation nötigte die Theologen dazu, sich in der Weise eines rein vernünftigen Philosophen und eines blossen historischen Quellenkritikers anzustellen. Aber es ist, wie der vorige Abschnitt bewiesen hat, keineswegs so, als wenn die Sonderbarkeit einer zum Glauben neutralen Vernunfttheologie erst durch die aufklärerische Antithese, also von aussen her, abgenötigt worden sei. Die vom Glauben isolierte reine Vernunftmethode konnte sich – wenn auch unzulänglich und darum fälschlich – auf das Tridentinum berufen und in der molinistischen Gnadenlehre besass sie die dogmatisch zureichende Begründung. Dadurch wird es erst verständlich, wie das vom Glauben absehende theologische Verfahren in der neueren katholischen Theologie beinahe selbstverständlich werden konnte.

⁴ Der Aufbau und die geschichtliche Wirksamkeit der Statterschen Möglichkeitstheologie ist ausführlich dargestellt im 1. Kapitel der im Vorwort angezeigten Arbeit des Verfassers: Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus.

Wo nun einmal die Theologie ihre alte Stellung verlassen hatte und ihre systematische Aufgabe auf dem Felde der Philosophie zu lösen versuchte, da war ihr Schicksal als systematische Apologetik auch an das Geschick der philosophischen Systeme gebunden. Benedikt Stattler begann in den sechziger Jahren des achtzehnten Jahrhunderts, die *methodus scientifica* der Wolff-Schule auf die katholische Theologie zu übertragen. Um dieselbe Zeit regten sich in Kant schon die „zermalmenden“ Gedanken. Allmählich war des Empirismus und Sensualismus zuviel von England und Frankreich importiert worden. Das Parallelschema empirisch-rational, das den Wolffianismus getragen, fiel auseinander. Wie sollte das Formale und Allgemeine des Gedanklichen mit dem Inhaltlichen und Einzelnen des Erfahrungsmässigen einfach parallel gehen können? Die prästa[85]bilierte Harmonie von Denken und Sein erschien als ein Machtspruch. Das war Dogmatismus. So gärte es in den führenden Köpfen, während die Literaten der Aufklärung voll beschäftigt waren, den dogmatistischen Rationalismus populär auszunutzen. Der Popularphilosoph wie der Stattlersche Apologet fühlten sich noch als zeitgemässe „Selbstdenker“ – da kamen die grossen Kritiken Kants. Sie haben, unterstützt von dem Einfluss Humes, die geistige Lage erstaunlich rasch geändert. Die Zuflucht des Zeitalters – der gemeine Menschenverstand mit seiner klaren Denkbarkeit und zureichenden Gründlichkeit – wurde problematisch und unsicher. So sorgfältig der Verstand seine Begriffe klären und so bündig er sie zu einem denknotwendigen Zusammenhange verknüpfen mochte, die kritische Vernunft konnte darin nichts finden, was über die Wirklichkeit des Bedachten gewiss werden liess. Wo war dann überhaupt unbezweifelbare Gewissheit zu finden? Der Wolffianer meinte „Gott, die Seele des Menschen, die Welt und alle Dinge überhaupt“ in der Glaskugel klarer Begrifflichkeit beisammen und in der Hand zu halten. Nun wurde ihm seine Welt zerschlagen. Der „Selbstdenker“ war wieder wie Descartes auf sich selbst, auf sein Ichbewusstsein zurückverwiesen, um dort den schein- und zweifelsicheren Grund der Gewissheit zu suchen.

So hat Kant auf die Gebildeten seiner Zeit gewirkt: Er war der Zweifelerreger, der Zermalmer. Das Genie sann über die „Möglichkeit“ der synthetischen Urteile a priori, – die Zeitgenossen hörten daraus nur, dass der Wirklichkeitsgehalt der gemeinen Verstandesurteile bloss „Erscheinung“ = Schein sei. Das Genie suchte nach den Gesetzen „der Erfahrung überhaupt“, – die Zeitgenossen aber analysierten psychologisch, ob sich im Bewusstsein eine Garantie für die objektive Wirklichkeit fände. Die psychologische Form des Kritizismus hat die Theologen allein interessiert. Sie ist die ursprüngliche wie auch die wirksamste Weise, mit welcher der Mensch des Selbstgefühls in der Neuzeit immer wieder versucht hat, die Erkenntnißwelt von der Subjektivität aus zu bestimmen. Das einseitige Suchen nach der

Gewissheit – mag es in „eingeborenen Ideen“ [86] oder in anderen Zuständlichkeiten der Seele Erfüllung suchen, – verknüpft die psychologische Erkenntniskritik unmittelbar mit der theologischen Stammform des neuzeitlichen Geistes: mit den Versuchen, die Gnadengewissheit im gläubigen Bewusstsein aufzufinden. Die neue kritische Populärphilosophie Jacobis erhielt den Namen „Glaubensphilosophie“. Das erinnert nicht bloss dem Wortlaute nach an die Nachbarschaft von philosophischem Kritizismus und theologischer Glaubensanalyse. Insofern muss jenes apologetische System, das streng kritizistisch aufgebaut worden ist, als die relativ reinste und vor anderen typische Verwirklichung des neuzeitlichen Geistes in der katholischen Theologie betrachtet werden.

Schon Huet hatte aus theologischen Absichten den Rationalismus der cartesischen Schule mit psychologischer Kritik angegriffen. Der „methodische Zweifel“ erschien dem Theologen noch als das Beste an der cartesischen Methode. Er war ihm aber nicht radikal genug. Das Zweifeln durfte nicht an dem *ego cogitans* und an den eingeborenen Ideen haltmachen. Alles Menschliche sollte in Frage gestellt werden, damit die übernatürliche Gewissheit der Offenbarungstatsachen um so deutlicher ins Bewusstsein trete.⁵ Auf diesem Wege war kein apologetisches System zu erreichen. Huets *Demonstratio evangelica* ist zur klassischen Urkunde des Positivismus in der katholischen Theologie der Neuzeit geworden. Die zeitgemässe antinaturalistische Apologetik forderte dagegen, dass der übernatürliche Charakter des Offenbarungsglaubens methodisch ausgeschaltet wurde. Die natürlichen Gründe der Glaubwürdigkeit waren ihr eigentümlicher Gegenstand, und ihr einziges Erkenntnisprinzip war die isolierte „wissenschaftliche“ Vernunft. Mochte daher der Bereich der menschlichen Vernunfttätigkeit für den Kritizisten mit lauter Zweifeln angefüllt sein, gerade dies musste ihn, wenn er wirklicher Apologet, d. i. „philosophischer Theologe“ sein wollte, um so stärker zu der Untersuchung antreiben, ob in dem bloss vernünftigen Bewusstsein ein unbezweifelbarer fester Grund zu finden sei, von dem aus die Welt der

⁵ In W. Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, 1. Bd. S. 375 ist zu lesen: „Es ist in verhältnismässig origineller Form der jesuitische Skeptizismus, zu dem sich Huet bekennt.“ Der durch Sperrdruck im Original eigens hervorgehobene [288] Ausdruck ist irreführend, zumal da Windelband nichts mitteilt über die positiven Beziehungen, in denen der cartesianische Rationalismus zu der Schulphilosophie der Gesellschaft Jesu steht; s. oben besonders A.124. Windelbands Quelle ist hier offenbar die Darstellung Bouilliers von der Gegnerschaft der Jesuiten gegen den Cartesianismus. Bouillier ist im einzelnen zwar vorsichtiger, urteilt im ganzen aber einseitig pro domo cartesiana; vgl. dessen *Histoire de la philosophie cartésienne*, tom. I, p. 572: L'empirisme, puisé soit dans Aristote, soit dans Gassendi, et plus ou moins (!) mêlé de scepticisme, voilà le caractère le plus général (!) que présente la philosophie des jésuites dans son opposition à celle de Descartes et de l'Oratoire; und ebenda p. 573: Ils (les beaux esprits et philosophes de la Compagnie) inclinent au probabilisme en métaphysique, comme leurs casuistes au probabilisme en moral, ou plutôt leur probabilisme en moral n'est qu'une conséquence de leur probabilisme en métaphysique.

motiva credibilitatis gesichert werden könnte. Dieses System der kritizistischen Apologetik hat **Georg Hermes** geschaffen. [87]

2. Die kritizistische Reduktion des Wissens.

Hermes ist durch seinen Lehrer Ferdinand Ueberwasser S. J. in die psychologistische Richtung des Kritizismus eingeführt worden.⁶ Für den katholischen Theologen kam zunächst nur e i n Wahrheitsbegriff in Frage, nämlich die Wahrheit im gewöhnlichen Sprachsinne als „Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Erkannten“ (!). Gegenüber den „scharfen Züchtigungen“, welche diese Auffassung in der modernen Philosophie erfahren, glaubt Hermes „für ihre Statthaftigkeit nichts vorbringen zu dürfen ausser dieses Einzige: dass Wahrheit in diesem Sinne genommen jeden Menschen interessiert, dass dagegen alles Interesse für Wahrheit von der Erde verbannt ist, sobald man an die Stelle dieses Begriffes einen anderen von ihm wesentlich verschiedenen setzt, sei es, welchen man will“.⁷ In der endgültigen Berufung auf das menschliche „Interesse“ meldet sich schon die Eigenart des Hermesschen Systems. Es stellt als Ganzes einen Psychologismus dar von solch radikaler Entschlossenheit, wie er in der Geschichte der katholischen Theologie ohne Beispiel ist. Der objektive Wahrheitsbegriff hat bei Hermes nur die Funktion eines „Ideals“ und idealen

⁶ Zu U e b e r w a s s e r s. o. [A. E. 3](#). Wilhelm Esser, Denkschrift auf Georg Hermes, S. 9 f, berichtet, dass Hermes seinen Lehrer „ungemein“ achtete, „vorzüglich wegen seines grossen empirisch psychologischen Talentes, und er pflegte dessen psychologische Schriften für die vorzüglichsten zu erklären, welche wir in diesem Fache besitzen.“ Ueberwassers Psychologie erhebt sich tatsächlich bedeutend über das populäre Niveau der „Magazine für Menschenkunde und Erfahrungsseelenlehre“, die in den achtziger und neunziger Jahren des 18. Jahrhunderts Mode waren. Der „Grundfehler“ aber, den Hermes in den Grundsätzen seines Lehrers „entdeckte“, „worin die Ursache zu suchen ist, weshalb wir Ueberwassers Psychologie nicht vollständig besitzen“ (Esser a. a. O. S. 10) – ausser der Methodologie und allgemeinen Einführung in die Psychologie hat Ueberwasser noch „Über das Begehrungsvermögen“ geschrieben (s. [A. E. 3](#)); es fehlt also die ausgebildete Psychologie des D e n k v e r m ö g e n s –, dieser Grundfehler ist kein anderer, als dass sich der Lehrer noch nicht entschliessen konnte, den letzten Schritt zur psychologistischen Aufhebung des Erkenntnisbegriffes mitzumachen. Ueberwasser hält sich in der Linie des T e t e n s s c h e n Kritizismus. Hermes' philosophische Besonderheit gegenüber seinem Lehrer besteht darin, dass er den Psychologismus radikal auch auf Wissen und Glauben ausgedehnt und zu seinem eigenartigen System der kritizistischen Apologetik angewandt hat. „Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus“ bringt im zweiten Kapitel eine Gegenüberstellung von Ueberwasser und Hermes.

⁷ G e o r g H e r m e s, Einleitung in die christkatholische Theologie, Erster Teil: Philosophische Einleitung, Münster 1819, S. 84 f. Hermes verweist dort wegen „der scharfen Züchtigungen“ des üblichen Wahrheitsbegriffes auf Mellins Wörterbuch der kritischen [289] Philosophie. – Die Philosophische Einleitung ist das Hauptwerk Hermes'. Es wird in der Folge zitiert als P h i l . E . Jm Jahre 1831 erschien eine zweite Auflage. Sie wird nicht berücksichtigt. Sogar W i l h . E s s e r, Denkschrift usw. S. 97, urteilt von ihr, sie sei „von der ersten Auflage wenig verschieden.“ – Es sei noch vorgemerkt, dass hier nur die Kerngedanken des Hermesschen Kritizismus herausgehoben werden. Eine ausführliche Darstellung seiner Umständlichkeiten wäre zwar bequemer gewesen; sie hätte aber heute nicht einmal mehr Anspruch auf ein bloss philosophiegeschichtliches Interesse.

Masstabes.⁸ Hermes stellt ihn voran, um an diesem Ideal alle naive Erkenntnis als an und für sich unsicher und unzulänglich zu erweisen.

Das Organon der Hermesschen Kritik ist die „Reflexion“. Sie geht ausschliesslich auf den psychologischen Gewissheitszustand. Nun bleibt es in der kritischen Reflexion unentschieden, ob die Vorstellungen und Begriffsbeziehungen, die in der Anschauung und im Urteil gegeben sind, auf „Dinge an sich“ oder auf „Erscheinungen“ gehen. Mit besonderem Eifer wird hervorgehoben, dass die Ergebnisse der Verstandestätigkeit, nämlich die Denkbarkeit (widerspruchslose „Möglichkeit“) und die aus den Denkgesetzen fliessende Denknötwendigkeit, keineswegs „wirkliche“ Wahrheit, sondern bloss logische Richtigkeit verbürgen. Die „empirische Psychologie“ zeigt, dass es nur zwei Weisen gebe, sich der „Wirklichkeit“ zu versichern: Das freie willentliche Für-wahr-A n n e h m e n , welches seiner Natur [88] nach für sich allein keine theoretische Gewissheit begründen kann, – und das notwendige Für-wirklich-H a l t e n , das dem Subjekt „angetan“ wird und bei dem es „nicht anders kann“. Dieses „Halten“ ist der eigentliche Modus der theoretischen Gewissheit. Es ist eine psychologische Zuständlichkeit, die von dem „blossen“ Denken und Urteilen des Verstandes durchaus verschieden ist. Können wir doch Begriffe mit Notwendigkeit verbunden d e n k e n , ohne das Bedachte mit Notwendigkeit auch für objektive Wirklichkeit h a l t e n zu müssen.⁹ Im Gegensatz zum V e r s t a n d e , dem Vermögen des „blossen“ Denkens und Verstehens, bezieht sich zwar die V e r n u n f t als Vermögen des Begründens und Begreifens unmittelbar auf Wirklichkeit. Ja, der Satz vom zureichenden Grunde, der das eigentliche Vernunftgesetz ist, hat richtig verstanden gegenüber den „blossen Denkgesetzen des Verstandes“ als echtes „Realprinzip“ zu gelten. Aber die Vernunft kann nur eine Wirklichkeit begründen, die ihr anschaulich und verständlich geformt dargeboten wird. Das „Realprinzip“ des zureichenden Grundes bedarf mit anderen Worten einer zum Begriff erhobenen Vorstellung, um von der Vernunft angewandt werden zu können. Alles Gedankliche hat nun aber als solches keinen Grund in sich, und auch die Vernunft kann in ihm allein keinen Grund finden, woraus die Wirklichkeit des Bedachten gewiss werden

⁸ P h i l . E . S. 84, 198.

⁹ Die Psychologie des H a l t e n s und A n n e h m e n s P h i l . E . S. 86 ff; die Auflösung der Wirklichkeitsgeltung des Verstandesdenkens S. 149 ff; dem Fürwirklich h a l t e n wird gewöhnlich das „blosse Denken“, zuweilen auch (S. 184, 111) das „blosse E r k e n n e n “ gegenübergehalten; über das Verhältnis von Halten und Annehmen zum „Glauben“ S. 262 f.

könnte. Daraus ist zu folgern, dass „Wissen und notwendiges Erkennen“, an und für sich genommen, „über Wahrheit und Wirklichkeit weder entscheidet noch sich darauf bezieht“.¹⁰

Was aber Verstand und Vernunft nicht vermögen, das kann vielleicht die Erfahrung leisten. In der Kritik des Anschauungsvermögens sucht Hermes zu zeigen, dass die innere wie die äussere Erfahrung in der kritischen Reflexion – auch abgesehen von den sogenannten „Sinnestäuschungen“ – sich als unzuverlässig erweist. In der Sinnlichkeit ist alles zufällig. Hier fehlt die Notwendigkeit, die sogar dem Verstande wenigstens für den Bereich des Gedanklichen zukommt. An dieser Stelle hätte Hermes kundgeben müssen, ob ihm der Grundgedanke der „transzendentalen Ästhetik“ aufgegangen war. Statt dessen polemisiert er mit psychologistischen Argumenten gegen Kant [89] und schliesst: Dieser Kritizismus sei keine „Philosophie der Wahrheit“, sondern eine „Philosophie des Scheins“, die gerade dort aufhöre, „wo das Hauptgeschäft der Philosophie anfängt“.¹¹

Damit war das Feld geräumt. Alle Weisen des Wissens, in denen die Philosophen und Theologen Gewissheit von der objektiven Wahrheit gesucht hatten, sind in kritischer Reflexion als unzuverlässig und bezweifelbar erwiesen. Die Bahn war frei für ein neues, radikal psychologisches *cogito ergo sum*.

„Es mag an sich wahr oder falsch sein, was ich für wahr halte, wenn ich finde, dass ich es für wahr halten muss und dass ich nicht anders kann, so ist und bleibt es mir wahr. Was ich nicht bezweifeln kann, das kann ich nicht bezweifeln. Alle Bürgschaft für seine Wahrheit ist mir überflüssig und aller Beweis wider seine Wahrheit ist für mich ohne Wirkung“.¹² Die „physische Nötigung“, das „Nicht-anders-Können“ ist für Hermes die einzige Weise theoretischer Gewissheit. Es ist klar, dass hier stillschweigend eine „Normalseele“ vorausgesetzt ist. Aber der Hinweis auf das „Für-wahr-halten-Müssen“ eines Irrsinnigen genügt tatsächlich, um diesen ganzen Psychologismus schon aus dem Gleichgewicht zu bringen. Denn das einzige, was gegen diesen Einwand aus der „philosophischen Einleitung“

¹⁰ Phil. E. S. 263. Die Vernunft – im Gegensatz zum Verstand – das „begründende Vermögen“ S. 154, 179 ff; über den Satz vom Grunde als „Realprinzip“ S. 150 f, 272, 175 ff; über die Abhängigkeit des „begründenden Vermögens“ vom denkenden S. 157–172.

¹¹ Phil. E. S. 135 ff. Hermes’ „Kritische Ästhetik“ besonders S. 112ff. Mit Bezug auf die Kantsche Philosophie heisst es S. 135 Anm.: „Ich nenne sie eine Philosophie des Verstandes, weil der Verstand das höchste Seelenvermögen ist, was in ihr arbeitet; und weil die Vernunft, so oft sie auch durch eine Verwechslung mit dem Verstande darin genannt werden mag, gar kein Geschäft darin hat, als höchstens im Dienst des Verstandes.“ Esser berichtet, Hermes habe bei aller Hochschätzung Kant „von einem gewissen Dogmatismus, ja eigentlichen Scholastizismus nicht frei gefunden“, Esser, Denkschrift S. 32, vgl. Phil. E. Vorwort S. VII f.

¹² Phil. E. S. 147. – Der skeptische Psychologismus des „Fürwirklichhalten-Müssens“ tritt womöglich noch krasser zutage, wo sich Hermes mit dem kritischen Ding-an-sich-Begriff auseinandersetzt S. 189 ff; z. B. „Unser notwendiges Halten gibt uns eigentlich nicht nur Gewissheit von der Wirklichkeit, sondern es gibt uns selbst unsere Wirklichkeit“ (S. 191); vgl. S. 125 f. S. auch unten [A. II 18](#).

erwidert werden könnte, ist der Gedanke: Das physisch notwendige Für-wirklich-Halten sei nur unter der Bedingung ein philosophisches Erkenntniskriterium, wenn seine physische Nötigung in der kritischen Reflexion standhält und das Fürwirklichhalten „unwiderruflich“ bleibt. Freilich: „Auf den Zustand der Reflexion kommt alles an“.¹³ Diesen Charakter einer in der Reflexion unwiderruflichen Notwendigkeit besitzt aber einzig und allein das Fürwirklichhalten des „unmittelbaren Bewusstseins der Sache in uns“. Hier ist das „Urprinzip der Gewissheit“, der archimedische Wirklichkeitspunkt gefunden. Nach ihm haben alle neueren Philosophen gesucht, aber „der einzige Fichte“ hat ihn angezeigt. Wo Hermes sein „Urprinzip“ formuliert, vermeidet er peinlich den Ausdruck Vorstellung. Statt dessen heisst es stets „Sache in uns“. Der Realitätshunger liess Hermes wohl jenes mit Skepsis allzusehr behaftete Wort an dieser Stelle nicht goutieren.¹⁴ [90]

Die unbezweifelbare Wirklichkeit der „uns unmittelbar bewussten Sache in uns“ liefert nun aber „die der Vernunft unentbehrliche, aber auch einzig erforderliche Grundlage für die Metaphysik“.¹⁵ Bewusstsein ist „Bewissen“, d. h. es ist reflektiertes „Wissen“. „Unmittelbarkeit der Sache“ kommt aber dem Wissen des Verstandes wie dem Bewissen in der kritischen Reflexion nur zu, insofern die gewusste und bewusste „Sache in uns“ durch sinnliche Erfahrung in uns verursacht ist. So wird es begreiflich, wie das „unmittelbare Bewusstsein der Sache in uns“ das Wirklichkeitsprinzip werden kann, von dem aus die Vernunft mittels des Realisierungsgesetzes vom zureichenden Grunde zum unwiderruflichen Fürwahrhalten von „Sachen ausser uns“, von objektiven Wirklichkeiten, fortschreiten kann.

Die Vernunft ist gegenüber dem „Denkvermögen“ des Verstandes das eigentliche „Wahrheits- und Wirklichkeitsvermögen“. In ihrer Natur liegt nämlich das „Bedürfnis“, die „uns unmittelbar bewusste Sache in uns“ zu begreifen, d. h. einen wirklichen Grund zu denken: „wie sie so sein könne“. Und mit derselben unwiderruflichen Gewissheit, die dem „unmittelbaren Bewusstsein der Sache in uns“ zukommt, folgt nach Hermes, dass die Vernunft auch den objektiven Existenzgrund einer so gewussten und bewussten „Sache in uns“ für wirklich halten muss.¹⁶ Auf diesem Wege des Für-wirklich-halten-Müssens in der

¹³ Phil. E. S. 181, 186; die „Reflexion“ ist Erkennen des Erkennens S. 123 f, ein „zweites Bewusstsein“ (S. 127), das „Unwiderruflichkeit“ bzw. Gewissheit verbürgt, wenn in ihm „ein mir unvermeidliches oder notwendiges Halten eines Haltens“ bewusst wird. S. 188.

¹⁴ [290] Hauptstellen für das „Urprinzip der Realität“ Phil. E. S. 124 ff, 184 ff, 192 ff; „der einzige Fichte“ S. 197; vgl. 264 ff. Hermes beruft sich nur auf die „Bestimmung des Menschen“, um sich vor dem Vorwurfe des – toten – Fichte zu sichern, er habe dessen „Wissenschaftslehren“ nicht verstanden. S. Phil. E., Vorwort S. IX.

¹⁵ Phil. E. S. 198.

¹⁶ Über „Bewissen“ und „Wissen“ und die Bedingtheit ihrer Unmittelbarkeit durch die sinnliche Erfahrung s. Phil. E. S. 128 ff, 281 Anm.; über das „Bedürfnis“ der Vernunft S. 161 ff; über die „Möglichkeit“ der „Sachen in uns“ S. 163, 166.

kritischen Reflexion schreitet Hermes vorsichtig fort, bis er den Verstandeskategorien objektive Wahrheitsgeltung verschafft, die Vorstellungen der „Innen- und Aussenwelt“ realisiert hat und endlich das Ziel der philosophischen Untersuchung erreicht, dass die reale Existenz einer „einigen, ewigen, absoluten, unveränderlichen, persönlichen, schöpferischen Ursache der veränderlichen Welt, d. i. Gottes“ mit Notwendigkeit und kritisch unwiderruflich „gehalten“ werden muss.¹⁷

3. Die kritizistische Theologia naturalis.

Jetzt „sind wir mit Notwendigkeit in eine wirkliche Welt versetzt.“ Es ist immerhin noch denkbar: „Sie mag an sich nur [91] Schein sein.“ Das ist jedoch ein für den Menschen unlösbares und letzten Endes unvernünftiges Zweifeln. Was wir so mit unwiderruflicher „physischer Nötigung“ für wirklich halten, ist schlechthin „unsere Wirklichkeit“, die für uns allein erreichbare Wirklichkeit. In der Natur der menschlichen Vernunft liegt das „absolute Bedürfnis“, die uns unmittelbar bewusste Sache in uns dadurch zu begreifen, dass sie diese in einem objektiven Sein begründet denken muss. Freilich sind damit nur die „Sachen in uns“, das sind die Vorstellungen und die auf Anschauungen angewandten Verstandesbegriffe, im eigentlichen Sinne begriffen. Der reale Grund dagegen, den die Vernunft notwendig hinzudenkt, bleibt in seinem An-sich unbestimmt. „Der Vernunftbegriff ist seiner Natur nach Idee.“¹⁸

Dies gilt vorzüglich von der „Ursache der veränderlichen Welt“. Gott ist schlechthin „ein uns verborgenes Wesen“. Der kritische Begriff der Weltursache – der ideale „Vernunftgott“ – schränkt das göttliche Sein nicht ein, wie Fichte meinte und wie gegen ihn breit ausgeführt wird. Denn alle Prädikate, die aus der Erfahrungswelt entnommen und Gott beigelegt werden, sind nicht Bestimmungen seines objektiven Wesens. Sie werden vielmehr zu der notwendig für wirklich gehaltenen Ursache nur „hinzugedacht“. Die kritische *theologia naturalis* ist

¹⁷ Die Realisierung der Verstandeskategorien Phil. E. S. 168 ff, der Innenwelt S. 279 ff, der Aussenwelt S. 320 ff, des Daseins Gottes S. 340 ff.

¹⁸ „Unsere Wirklichkeit“ Phil. E. S. 190 f; vgl. dazu die oben, Anm. [II 12](#), angegebenen Stellen und Georg Hermes, Einleitung in die christkatholische Theologie, Zweiter Teil: Positive Einleitung. Erste Abteilung, Münster 1829 (in der Folge zitiert als Pos. E.) S. 20: „Wo ein theoretischer Beweis geliefert ist, oder w. d. i. wo ein notwendiges Halten der Vernunft errungen ist, da steht der Beweis, und wäre dieses Halten auch nach einer ganz einseitigen Ansicht der Sache erworben, unumstösslich fest; mag sich auch in anderen Ansichten des Widerstrebenden noch soviel finden, und mag dies alles auch unerklärbar erscheinen. Denn was der Mensch einmal halten muss, das muss er halten, und er kann nicht ablassen, es so zu halten, eben weil er zum Halten physisch genötigt wird.“ (Die Sperrungen in den Zitaten stets nach dem Original.) – Für die ideale Natur der Vernunftbegriffe Phil. E. S. 156 ff, 436 f, 533.

sich bewusst, dass alle ihre Aussagen über Gott nur „schwache Analoga“ sind. Und zwar erschöpft sich ihr analoger Charakter nicht, wie viele meinen, in einem unendlich gedachten Abstand der Vollkommenheitsgrade. Der Inhalt der natürlichen Gotteserkenntnis ist vielmehr qualitativ von dem verborgenen Sein des Urwesens verschieden zu denken. Sogar alle Prädikate, die eventuell eine übernatürliche Offenbarung über Gottes Wesen mitteilen könnte, dürfen nur in einem kritisch analogen Sinne verstanden werden. Hier klingt deutlich die Rede von den „Antinomien“ durch, die seit dem Erscheinen der Kr. d. r. V. nicht von der Tagesordnung kamen. Hermes betont nachdrücklich, dass gerade die unkritische Ausserachtlassung des Analogiecharakters in die philosophischen und theologischen Begriffe über Gott Widersprüche und Unhaltbarkeiten hineingetragen habe. Die natürliche Theologie des Kritizismus aber [92] beweist: Nur der „menschliche Gott“ ist widerspruchsvoll, nicht der „göttliche Gott“.¹⁹

Die kritische Zersetzung der Wolffschen Popularphilosophie hatte mit der Skepsis gegen den rationalistischen *Deus deisticus* begonnen. Hamann, der andere Königsberger, hatte schon vor dem Erscheinen der Kr. d. r. V. über den „Ölgötzen“ der Schulvernunft gespottet. Der „allmächtige“, „allweise“, „allgütige“ Gott war, wie oben bei der Herausstellung des dem rationalistischen Denken immanenten Naturalismus gezeigt worden ist, das grosse Konstruktionsmittel, um die wirkliche Welt als die vernünftigste und sittlichste zu beweisen. Die theologischen Wolffianer à la Benedikt Stattler hatten sogar versucht, aus den Begriffen der Allmacht, Allweisheit, Allgütigkeit das Geheimnis der Dreifaltigkeit „auch als Philosophie“, wie Stattler zu sagen pflegt, als „möglich“ zu demonstrieren. Die Macht ist eben der „Vater“, die Weisheit ist der „Sohn“, und die Güte ist der „Heilige Geist“, und die innere wesentliche Beziehungseinheit zwischen den drei Begriffen bzw. „Personen“ ist die Dreieinigkeit. Nun wühlte die Säure der kritischen Antinomik in diesem Gottesbegriff. Die Glaskugel des „empirisch-rationalistischen“ Vernunftkosmos hatte seit jeher nur durch die äusserste Spannung zwischen Wirklichkeit (Macht-Schöpfung), Möglichkeit (Weisheit-Vernünftigkeit) und sittlicher Freiheit (Güte-Optimismus) zusammengehalten. So ist es tief in der philosophisch-theologischen Zeitlage begründet, wenn Hermes' kritizistische Theodicee bei den Eigenschaften Gottes besonders ausführlich wird. Sie hebt eigens hervor, dass es von den Eigenschaften der „Macht“, der „Erkenntnis“ und der „Güte“ „für die menschliche

¹⁹ Über den „verborgenen Gott“ s. P h i l. E. S. 371, 442; den Ausdruck „Vernunftgott“ S. 501; die Darlegung und Auseinandersetzung mit Fichtes „Atheismus“ S. 431 ff; das „Hinzudenken“ der natürlichen Begriffe auf Gottes Wesen S. 436 ff; Hermes' Kritizistische Analogie-Auffassung S. 383, 443 f; ihre Anwendung auf die Offenbarungsaussprüche S. 498 f, 520 f, 524; vom „menschlichen“ und vom „göttlichen Gott“ S. 499 ff.

Vernunft eine Idee gebe, wofür aber der menschliche Verstand keinen Begriff mehr hat“. Nun ist es, wie sich zeigte, der kritischen Vernunftidee eigentümlich, die mit Erfahrung verbundenen Verstandesbegriffe einem objektiven „Sein“ hinzuzudenken. Dieses Sein muss zwar so mit physischer Notwendigkeit für wirklich gehalten werden; sein Wesen bleibt jedoch in seinem „An-sich“-sein verborgen. Bei den Welt dingen kann das „An-sich“ dahingestellt bleiben. Hier ist „unsere Wirklichkeit“ eben die tatsächlich zureichende; sie [93] muss für die einzig erreichbare und kann deshalb für die schlechthinige Wirklichkeit gelten. Bei der Vernunftidee „Gott“ ist dagegen die kritische Zurückhaltung unumgänglich, wenn die vernünftige Theologie wahrhaft kritisch vernünftig sein soll. Denn Gott kann nicht durch äussere oder innere Erfahrung zur „uns unmittelbar bewussten Sache in uns“ werden. Infolgedessen ist hier auch das „Hinzudenken“ der Vernunft gewissermassen zu potenzieren: Die erfahrungsmässigen Begriffe von Welt dingen werden einem realen Sein dieser Dinge hinzugedacht und der daraus entstehende Begriff von einer wirklich daseienden Welt der Veränderlichkeit, Zweckmässigkeit usw. wird dann der verborgenen Urursache dieser Welt nochmals hinzugedacht.

Nach der *theologia naturalis* dieses Kritizismus ist es keineswegs widervernünftig, die „Heiligkeit“ und „Liebe“ Gottes bei aller „notwendig zu haltender“ Vollkommenheit „der Ausdehnung nach als beschränkt“ zu denken. Ja die „Unendlichkeit“ des göttlichen Wesens kann nach Hermes' Meinung letzten Endes überhaupt nur durch eine übernatürliche Offenbarung verbürgt werden. Schliesslich muss die kritische Vernunft sogar gestehen, dass sie aus sich allein nicht einmal zu entscheiden vermag, ob die körperliche Welt der Träger – das Substrat – der persönlichen Gottheit sei oder nicht. Denn die Welt könnte als Ganzes oder in einem Teile selbst unveränderlich sein.²⁰

II. Der Aufbau der kritischen Apologetik.

Ein solcher psychologischer Kritizismus ist nun allerdings das gerade Gegenteil der *theologia naturalis seu rationalis*, die das philosophische Jahrhundert Deutschlands beherrscht hat. Mochte jetzt Kant beweisen, dass der rationalistische Gottesbegriff unweigerlich in Widersprüche auslaufe, – mochte insbesondere Fichte jede menschliche

²⁰ Über die göttliche „Macht, Erkenntnis und Güte“ s. P h i l. E. S. 456, 462, 468; über „Heiligkeit“ und „Liebe“ S. 475, 485; über das Geheimnis der „Unendlichkeit“ S. 440, 442 f, 456, 540. – Es fällt auf, dass Hermes seine kritische Zurückhaltung über die Erkennbarkeit bzw. über das „notwendige Für-wirklich-Halten“ der Unendlichkeit Gottes stets mit der Einschränkung vorträgt: „wie [291] i c h meine“, „nach meinem Dafürhalten“. Das ist ganz gegen die Apodiktizität seiner sonstigen Ausdrucksweise.

Erkenntnis des göttlichen Seins als Verendlichung des Unendlichen ablehnen, – H e r [94]m e s ist darüber hinaus. Mit den Empiristen, Sensualisten und Kritizisten steht er in einer Front gegen das, was damals „Scholastik“ oder „Scholastizismus“ genannt wurde und zur Hauptsache von Suarezscher Ontologie genährter Wolffianismus war. Doch hier liegt nicht das eigentliche Gegenüber der Hermesschen Bemühung. Man macht nicht mehr Front gegen einen überwundenen und aufgeriebenen Feind. Seine Trümmer konnten sich selbst überlassen werden. Die „Anmassungen“ der dogmatistischen Vernunfttheologie waren durch die Kr. d. r. V. abgetan. Aber in der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ waren – für jeden Theologen unverkennbar – die alten aufklärerischen „Anmassungen“ in neuer Gestalt aufgestanden. Diese kritische Vernunft war in ihrer verschlossenen Selbstgenügsamkeit die alte rationalistische Aufklärungsvernunft geblieben. Gerade die kritische Bescheidung der Erkenntnis auf den Bereich der Erfahrung hatte ihre Abgeschlossenheit gegen die göttliche Offenbarung noch verdichtet und versteift.

Hier liegt das eigentliche Gegenüber der kritizistischen Theologie. Hermes hatte den religiösen Ton gehört, der aus dem Vorwort zur zweiten Auflage der Kr. d. r. V. herausklang: Man müsse in der natürlichen Theologie das Wissen aufheben, um für den Glauben Platz zu bekommen. Der Kritizismus erschien als der rettende Weg aus der Tyrannei des Rationalismus. Wenn Kants Religionsphilosophie unverkennbar im Geleise der rationalistischen Aufklärung geblieben war, so erschien das als ein Rückstand veralteter „Verstandesphilosophie“ oder als ein Rückfall in den „Dogmatismus“ und „Scholastizismus“. Durch den Kritizismus selbst die rationalistischen Reste in der kantischen Religionsphilosophie zu überwinden, das hat Hermes zu seiner psychologistischen Kritik des Wissens getrieben. Der kritische Theologe hat nirgends von dieser Absicht erzählt. Seine natürliche Theologie ist in ihrer nüchternen Kritik und Reflexivität geradezu darauf eingerichtet, um das religiöse Motiv zu verbergen. Hier verlautet nichts von der Beschränkung des Wissens um des Glaubens willen. Um so kräftiger w i r k t hier der religiöse Grund des Kritizismus. Gegenüber den sonderbaren Urteilen, die in der Literatur über die „philosophische [95] Einleitung“ umlaufen, muss ausdrücklich hervorgehoben werden: Das „Urerlebnis“ des Hermesschen Kritizismus war es, der philosophischen Aufklärungsvernunft wieder religiösen Respekt beizubringen.²¹

²¹ Die Hauptstellen, an denen sich H e r m e s mit dem Grundsätzlichen der „Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft“ beschäftigt, sind P h i l. E. S. 103 ff, 118 ff, 530 f, 585. H e r m e s hat seine Stellung zu den theologisch-philosophischen Richtungen seiner Zeit einmal (Phil. E. S. 96–106) dadurch gekennzeichnet, dass er sein Gegenüber in zwei Parteien trennte. Auf dem einen Flügel stehen die lebhaften Schilderer, wie V o l t a i r e als Aufklärer, und – „damit ich bekanntere verschweige“ – W i e l a n d und C h a t e a u b r i a n d (S. 97); auf dem entgegengesetzten Flügel aber die nüchternen Kritiker: „K a n t und

Wie sollte nun aber auf der psychologistischen Grundlegung der Gewissheit eine systematische Apologetik des Christentums aufgebaut werden können? Es gilt, die Struktur der kritischen Theologie in ihren Hauptlinien darzustellen.

1. Die theoretische Unerweislichkeit der Offenbarung.

Die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung an die Menschen hängt davon ab, dass sie sich in ihren Aussagen über Gott empirischer Verstandesbegriffe bedient. Das ist die Bedingung, ohne die eine Offenbarung das menschliche Subjekt gar nicht angehen könnte. Daraus folgert Hermes, dass der **I n h a l t** der Offenbarung nur in einer „Weiterführung“ bzw. in einer „Erweiterung“ der analogen Vernunftkenntnis über Gott bestehen könne. Soll deshalb ein wesentlicher Unterschied zwischen übernatürlicher Offenbarung und natürlicher Vernunftkenntnis angenommen werden, so kann er nicht an dem **I n h a l t** der empirischen Begriffe kritisch festgestellt werden. Denn auch eine Erweiterung der vernünftigen Gotteserkenntnis durch den Einfluss einer übernatürlichen Offenbarung muss sich, wie gesagt, immer und notwendig im Bereich des empirisch Vorstellbaren und analog zu Begreifenden halten. Ein Unterschied kann darum, wenn überhaupt, nur in einem anderen Momente kritisch begründet werden. Für Hermes kommt hier nur die psychologische Weise der **E n t s t e h u n g** von natürlichen und übernatürlichen Vorstellungen in Frage. Er führt aus: Eine übernatürliche Offenbarung sei nur erkennbar als eine „**A b k ü r z u n g**“ des gewöhnlichen und natürlichen Erkenntnisweges. Kritisch lassen sich zwei Grade dieser „Abkürzung“ denken. Entweder ersetzt die Offenbarung nur den sinnlichen Anschauungsstoff, der „im Gange der Natur“ von der äusseren oder inneren Erfahrung geliefert wird. So geschieht es bei den Pro[96]pheten, die „Stimmen“ hören oder „einen

dessen Schule.“ Dann heisst es von beiden S. 106: „Die **G ö t t l i c h k e i t** der christlichen Lehre, welche jene unmittelbar dartun und dann davon **i h r e i n n e r e W a h r h e i t** ableiten wollten, gaben diese dem Wesen nach und in dem Sinne, wie zufolge der Bücher des **N e u e n T e s t a m e n t e s** Jesus sie verstanden hatte, ganz auf und behielten nur nach einer nicht ungewöhnlichen Redefigur den Namen bei. Sie [sc. die Kantianer!] sagten: Auch im Menschen wohnt das **G ö t t l i c h e**, seine eigene **V e r n u n f t** ist es; alles was damit übereinstimmt, ist also **g ö t t l i c h** und **w a h r**; und dann gingen sie daran, die einzelnen christlichen Lehren in diesem Sinne als **g ö t t l i c h** und **w a h r** zu beweisen. Weil nun doch eine grosse Menge der christlichen Lehren, wie sie mit klaren Worten in den Erkenntnisprinzipien [d. s. Schrift, Überlieferung und kirchliches Lehramt] enthalten sind, nicht als mit der Vernunft übereinstimmende [verstehe: als der Vernunft notwendige; denn das war erforderlich] zu erweisen war: so wurden diese durch willkürliche Deutung und nicht selten durch die gewaltsamste Verdrehung in andere verwandelt, oder, wenn auch dieses unmöglich war, als Meinungen jener früheren Zeit abgewiesen. Kant selbst ging auf diesem Wege voran (siehe **s e i n e R e l i g i o n i n n e r h a l b d e r G r e n z e n d e r b l o s s e n V e r n u n f t**); und viele folgten, und folgen noch, seinem Beispiele, wengleich in einzelnen Stücken milder urteilend, doch in dem Geiste einstimmig. Dass hierdurch aber nicht nur die eigentliche Göttlichkeit des Christentums aufgegeben werde, sondern die christliche Lehre selbst aufgehoben werde, ist klar.“

allegorischen Gegenstand“ sehen, – dies ist die „geringere Abkürzung“. Oder die Offenbarung bringt unmittelbar in dem menschlichen Geiste schon „fertige Vorstellungen“ hervor, – und das ist die „möglichst grösste Abkürzung“. Bei der geringeren Abkürzung nämlich, in welcher nur der Erfahrungsstoff durch die Wirksamkeit der Offenbarung gesetzt bzw. ersetzt wird, bildet das empfangende Subjekt daraus mit seiner Phantasie die Vorstellungen selbst. Sein Verstand bearbeitet darauf die so entstandenen Vorstellungen mit den kategorialen Formen und Gesetzen des Denkens, und die Vernunft endlich begründet dieses Verständige in einem objektiven Sein. Bei der „möglichst grössten Abkürzung“ kann nur noch die Tätigkeit der Phantasie ersetzt werden. Das heisst: Es ist kritisch möglich, dass dem menschlichen Verstande durch das übernatürliche Eingreifen der Offenbarung noch „fertige Vorstellungen“ geliefert werden. Aber „ohne Beiwirkung des Verstandes“, der die empfangenen Vorstellungen bearbeitet, „kann nichts unsere Erkenntnis werden; sie ist daher durch nichts mehr zu ersetzen“.²²

Für den Kritizisten ist es klar, dass ein Erleben solcher „Abkürzungen“ des gewöhnlichen Erkenntnisganges der grössten Täuschungsgefahr ausgesetzt ist. Hermes „dichtet“ sich mit Fleiss „die günstigsten Umstände zusammen“, unter denen ein derartiges Offenbarungserlebnis zustande kommen kann. Das empfangende Subjekt, wie „die Propheten des A. T. und der Apostel Johannes in der Apokalypse“, soll bei „einer nur geringeren Abkürzung des natürlichen Erkenntnisweges“ „sich seines eigenen Zustandes und der äusseren Umgebung klar bewusst sein“, – es soll völlig gesunde Sinne besitzen, – es soll auch nach Menschenmöglichkeit gewiss sein, dass „kein Betrüger in seiner Nähe lauere“, der ihm Stimmen und Gesichte vortäuschen könnte, – es soll ferner bewusst sein, dass es sich selbst „gar nicht in einem Zustande der aufgeregten Einbildungskraft befinde, weder vorher noch auch während“ eines solchen Abkürzungserlebnisses, – und endlich mag das Offenbarungssubjekt „noch durch eine vorhergehende andere Erscheinung auf die kommende aufmerksam gemacht werden“, [97] und mag – zu allerletzt – „die Erscheinung selbst längere Zeit fortgesetzt oder wiederholt werden“, – trotz all dieser denkbar günstigsten Umstände fällt es nach Hermes „doch sogleich auf“, dass hier keine theoretische Vernunftgewissheit gegeben ist, um zu entscheiden, ob die Ursache der ausserordentlichen Erscheinung übernatürlich sei oder irgendwie verborgen in der Natur oder im Menschen selber liege.²³

²² Über die Bedingungen, unter denen die übernatürliche Offenbarung kritisch erkennbar sein kann, s. P h i l . E . S. 511–541. Im einzelnen: über die Offenbarung als „Erweiterung“ des natürlichen Erkenntnisinhaltes S. 520 ff, s. auch S. 500 ff; über die Offenbarung als „Abkürzung“ S. 519 f, 526, 532, 535 ff.

²³ [292] P h i l . E . S. 534 ff.

Dem kritischen Theologen ist es eine selbstverständliche Voraussetzung, dass für die Gewissheit über die Tatsächlichkeit der Offenbarung kein anderes Kriterium gelten kann „als das allgemeine eines gültigen Beweises überhaupt“. Dieses allgemeine „grosse“ Kriterium lautet in der besonderen Anwendung auf die Offenbarung so: „Da, aber nirgend anders, muss das wirkliche Dasein einer übernatürlichen Offenbarung, oder welches anderen göttlichen Wunders auch immer, angenommen werden, wo durch die Nichtannahme entweder die theoretische Vernunft einen ihr sonst notwendigen Grund aufzugeben, oder die praktische, auf die Erfüllung irgendeiner ungezweifelten Pflicht zu verzichten genötigt würde.“ Dieselbe Funktion, die das „Urprinzip“ des „unmittelbaren Bewusstseins der Sache in uns“ für die kritische Rekonstruktion der natürlichen Welterkenntnis besitzt, wird diesem „grossen Kriterium“ für die Konstruktion des kritischen Theologiesystems zugewiesen. Beide Prinzipien stehen übrigens im engsten Zusammenhange. Das Offenbarungskriterium soll nur eine Folge bzw. eine besondere Anwendung des „Urprinzips“ der Gewissheit sein. Aus dem Bisherigen ist zu ersehen, was der „notwendige Grund“ der „theoretischen Vernunft“ in dem grossen Kriterium bedeutet. Was mit der „ungezweifelten Pflicht“ der „praktischen Vernunft“ gemeint ist, wird bald dargelegt werden. Zunächst fragt Hermes, ob die Tatsache der Offenbarung aus dem „absoluten (Begründungs-) Bedürfnis“ der theoretischen Vernunft mit kritisch unwiderruflicher Gewissheit für wirklich gehalten werden kann. Seine Antwort lautet so:

Die theoretische Vernunft ist ganz ausserstande, zu dem notwendigen Für-wirklich-Halten eines übernatürlichen Grundes zu gelangen, mag die Erscheinung oder die Vorstellung noch so [98] wunderbar sein. An sich hätte der Hermesschen Reflexion auf das Bewusstsein der Gedanke nahe gelegen, das „unmittelbare Bewusstsein der religiösen Sache in uns“ gleich als „Urprinzip“ der besonderen religiösen Gewissheit aufzustellen, und von dort aus mit religiösem Vernunftbedürfnis auf die offenbarende Ursache zu schliessen. Aber zwischen Hermes und Suarez lag die Aufklärung. Der kritische Apologet fertigt darum diesen Gedanken mit der bezeichnenden Bemerkung ab: „Jeder weiss, dass wir die Gegenstände dieses Beweises – nämlich die Offenbarungsursache – nicht auch vor der Reflexion schon für wirklich halten.“ Das heisst: In dem vorkritischen Zustande des gemeinen Menschenbewusstseins ist die religiöse Wirklichkeit nicht unmittelbar gegeben. Hier trifft sich Hermes mit Kant in der strikten Ablehnung jeder „spezifisch religiösen Erfahrung“. Sie hatten Grund genug, die damals umlaufende Verkündigung von mystischen Erlebnissen als „Schwärmerey“ anzusehen. Wenn also nur ein mittelbares Bewusstsein der

Offenbarungstatsache möglich ist, wie sollte dann die theoretische Vernunft ein notwendiges Halten ihrer Wirklichkeit sichern können?

Alles, was die theoretische Vernunft in bezug auf die Offenbarung ermitteln kann, ist ihre „Unbegreiflichkeit“. Die höchste Leistung der Kritik ist der Nachweis, dass kein theoretisch notwendiger Grund gegen oder für die Wirklichkeit einer übernatürlichen Offenbarung zu finden ist. Denn um über die Wirklichkeit oder Nichtwirklichkeit irgendeines „Wunders der Macht“ oder eines „Wunders der Erkenntnis“ mit der theoretischen Vernunft ein kritisch unwiderrufliches Ja oder Nein gewinnen zu können, wäre „ein Umfassen und Ausmessen aller Naturkräfte erforderlich“. Das übersteigt aber offenbar das menschliche Vermögen. Freilich muss die kritische Vernunft, gerade weil und sofern sie kritisch ist, die Möglichkeit zugeben, dass die natürliche Erkenntniskraft des Menschen übernatürlich verstärkt wird, und dass eine solch erhöhte Vernunft auch die Übernatürlichkeit eines Abkürzungserlebnisses einsehen könnte. Aber um die Wirklichkeit, nicht um die Möglichkeit des übernatürlichen Offenbarungsgrundes handelt es sich hier. Und [99] darin kann die theoretische Vernunft, soviel in ihr liegt, nichts mit kritischer Unwiderruflichkeit entscheiden. Selbst in dem Falle, wo die Übernatürlichkeit der Offenbarung infolge der übernatürlichen Erhöhung der Erkenntniskräfte für wahr gehalten wird, „kann der Mensch auch durch eine Allmacht nicht bis dahin erhoben werden, dass er die geoffenbarte Vorstellung noch unmittelbar als eine aus Gott entsprungene erkennt“. Seine Erkenntniskraft müsste dann ja selber unendlich werden können.²⁴

Man sieht, dass die Kritik der apologetischen Vernunft bis auf die Höhen der *analysis fidei* hinaufgeführt wird. Das Ergebnis ist die kritische Neutralität der theoretischen Vernunft. Vielleicht vermag jedoch die praktische Vernunft einen Weg zu finden, um den Beweis der Offenbarungstatsache mit kritisch unwiderruflicher Gewissheit zu führen.

²⁴ Das „allgemeine Kriterium“ für den Offenbarungsbeweis s. Phil. E. S. 530; – die Ablehnung eines „unmittelbaren Bewusstseins der religiösen Sachen in uns“ S. 199 Anm., S. 200 f; – gegen die „Schwärmerey“ des mystischen Erlebnisses S. 529, 510 (der Ausdruck „Organ für das Göttliche“ S. 510 lässt vermuten, dass Hermes hier vor allem gegen Jacobi und dessen Freunde Hemsterhuis und Hamann – den im Münster der Fürstin v. Gallitzin Wohlbekanntesten – polemisiert) vgl. Vorwort S. XXIX f und Pos. E. S. 625; – die „Unbegreiflichkeit“ und „Unerweislichkeit“ der Offenbarung als höchste Leistung der theoretischen Kritik S. 533 ff, 546, 583 f; – die Unerkennbarkeit der „Göttlichkeit“ der Offenbarung auch für die im Glauben erhöhte Vernunft S. 540 f; – Hermes unterscheidet mit Fleiss zwischen der „Übernatürlichkeit“ und der „Göttlichkeit“ der Offenbarung, z.B. S. 532, 542 ff, 577 f, 608. Das mag eine Erinnerung an die alte Unterscheidung zwischen praeternaturale und supernaturale, bzw. zwischen supernaturale quoad modum und supernaturale quoad substantiam sein. Bei Hermes zerrinnt diese Erinnerung aber in das kritische Bedenken: Es könne ausser Gott noch andere offenbarende „übersinnliche Vernunftwesen“ geben.

2. Die moralische Gewissheit der Offenbarung.

In der Darstellung der kritischen Reduktion des Wissens wurde erwähnt, dass Hermes von vornherein zwei Weisen der Wirklichkeitserfassung festgestellt hat. Neben das Für-wahr-Halten setzte er das Für-wahr-Annehmen. Das Halten wie das Annehmen der Wirklichkeit ist nach Hermes kein Urteilen, auch kein Existenzialurteil. Mit beidem ist vielmehr ein besonderer seelischer Zustand gemeint, der allem Urteilen des Verstandes zugrunde liegt und der eigentlich dem Vernunftvermögen angehört. Diese Psychologie ist ziemlich rätselhaft. Nur darin ist sie klar und eindeutig, dass die Besonderheit des Für-wahr-oder – was für Hermes dasselbe ist – des Für-wirklich-Haltens der theoretischen Vernunft „angetan“ wird. Die Vernunft hat ein „physisch nötigendes“ Bedürfnis, eine durch die Erfahrung unmittelbar bewusste Vorstellung objektiv begründet zu denken. Das Für-wahr-Annehmen besitzt dagegen nicht die Eigenschaft der „physischen Nötigung“. Es gehört der praktischen Vernunft an und ist seiner Natur nach freiwillig. Die Gewissheit dieses eigenartigen Zu[100]standes besteht in der freien „sittlichen Nötigung“ der Pflicht. Die Freiwilligkeit des vernünftigen „Annehmens“ ist jedoch nichts weniger als Willkür. Hermes begründet sie im Wesen der sittlichen Vernunftnatur des Menschen.

Es ist nach Hermes ein „unmittelbares Bewusstsein der Sache in uns“, d. h. eine mit der inneren Erfahrung des Selbst unmittelbar gegebene Wirklichkeit, dass „die reine Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde“ das unbezweifelbare und unbedingt verpflichtende Gesetz des sittlichen Vernunftwesens ist. Hermes macht sich merkwürdig wenig Gedanken über die Unmittelbarkeit des *factum nooumenon* der sittlichen „Menschenwürde“. Dem Glauben des achtzehnten Jahrhunderts an die Einzigartigkeit der menschlichen Freiheit und Würde hatte schon ein anderer vor ihm eindrucksvollsten Ausdruck gegeben. Die Unbezweifelbarkeit der sittlichen Verpflichtung zur „reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde“ leuchtet ja auch ohne weiteres ein. Der Wille kann zwar diesem obersten Gesetz der praktischen Vernunft widerstreben. Aber er kann dies nur um den Preis der „Selbstverwerfung“ als sittlichen Vernunftwesens, um den Preis „der Erniedrigung unter das Vieh“. Gibt es demnach einen Fall, wo die Pflicht zur „Menschenwürde“ nur unter der Bedingung erfüllt werden kann, dass eine an und für sich – d. i. theoretisch – bezweifelbare Vorstellung für wahr angenommen wird, dann verpflichtet die sittliche Vernunft mit der unbedingten Notwendigkeit der Menschenwürde, diese Vorstellung als sicher wahr anzunehmen. Das Annehmen der verpflichtenden Vernunft kommt daher in solchem Falle

„dem Halten der theoretischen (Vernunft) in Ansehung der Sicherheit von der objektiven Wahrheit der Erkenntnis völlig gleich“.

Aus dem obersten, unmittelbar in der sittlichen Vernunftnatur gegebenem Gesetz der „reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde“ folgt nun nach Hermes sofort das besondere Pflichtgebot: „Gebrauche alle Einsicht und Erfahrung, *eigene* und *fremde*, zur Entdeckung der für die Erfüllung der höchsten Pflicht erforderlichen Mittel“. Unter Umständen kann es also ein notwendig verpflichtendes Vernunftgebot sein, [101] auch „fremdes“ Für-wahr-Halten selbst für wahr anzunehmen, nämlich dann, wenn die „eigene“ Einsicht und Erfahrung zur reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde nicht hinreicht. Die theoretische Vernunft vermag allerdings niemals einen physisch nötigen Grund zu finden, „fremde“ Einsicht mit Ausschluss jeder Zweifelmöglichkeit für wahr zu halten. Diese Einsicht kann ja nur durch die Aussage eines anderen Bewusstseins gegeben werden. Hier fehlt der Zusammenhang mit dem „Urprinzip“ der theoretischen Gewissheit, mit dem „unmittelbaren Bewusstsein der Sache *in uns*“. Das von einem anderen Erfahrene und Ausgesagte ist geradezu das Gegenteil der mir in eigener Erfahrung unmittelbar bewussten Sache in mir. An diesem Punkte greift die verpflichtende Vernunft als Gewissheitsvermögen ein. In dem Falle nämlich, dass die Erfüllung einer unbezweifelbar vorliegenden Vernunftpflicht unmöglich gemacht wird, wenn die fremde Aussage wegen ihrer theoretischen Bezweifelbarkeit abgelehnt würde, – in solchem Falle, aber auch nur dann, gebietet die Vernunft notwendig, die Aussage mit absoluter Gewissheit so für wahr anzunehmen, „*als wenn*“ sie auch theoretisch für wahr gehalten würde.²⁵

Damit hat Hermes den Weg gefunden, der ihn aus den engen Schranken des theoretischen Kritizismus zu einer vernunftnotwendigen Gewissheit von der Tatsache der übernatürlichen Offenbarung hinführt. Es steht ja über allem Zweifel fest, dass die Menschen in ihrer

²⁵ Über „Halten“ und „Annehmen“ *Phil. E.* S. 86 ff, 247 ff, 253 f; über das Vernunftgesetz der „Menschenwürde“ S. 209, 221 f, 459, 482 f, 554. Wie tief sich Hermes in die Wissensmystik des praktischen Vernunftwesens im Kants eingelebt hat, möge folgende Stelle beleuchten. S. 213 ff erörtert Hermes die verschiedenen Arten der Willens-Maximen. Dem sittlichen Werte nach geordnet nennt er die Maximen aus Klugheit, aus Weisheit und aus sittlicher Güte. Die höchste Maxime ist aber die reine Achtung und Liebe der Menschenwürde: „Wenn diese Triebfeder, der Achtung und Liebe der Menschenwürde, jede andere Triebfeder des Willens ganz aufhebt und durchaus allein den Willen bewegt, heisst das Wollen *heilig*, und wenn sie sich denn auch noch über das gesamte freie Wollen des Menschen verbreitet, so heisst die Willens-Maxime eines solchen Menschen die *Maxime der Heiligkeit*. Heiligkeit gefällt der praktischen Vernunft unter Allem am meisten, und ist deswegen der höchste Adel des Menschen.“ – Ohne ein Zeichen des Zauderns hat der katholische Theologe so den anthropistischen *amor complacentiae* aufgenommen. Dabei ist zu beachten, dass Hermes gerade durch seine moralphilosophischen Gedanken seine Schüler am nachhaltigsten bestimmt hat. Zeugen für diese Wirksamkeit sind: *Clem. Aug. v. Droste-Hülshoff*, Lehrbuch des Naturrechts, Bonn ²1831 (1. Aufl. 1823), – *Wilh. Esser*, Moralphilosophie, Münster 1827, – *P. J. Elvenich*, Moralphilosophie, [293] 2 Bde., Bonn 1830 f. – Über das „Als wenn“ (ein „Beitrag zur Philosophie des Als-ob“!) s. *Phil. E.* S. 249, 87 und die weiteren Ausführungen im Text.

übergrossen Mehrzahl ohne die Annahme „fertig vorgestellter“ Lehren nicht in stande wären zu erkennen, „was sie in jedem Verhältnisse des Lebens zur reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde in sich und in anderen zu wollen und zu tun haben“. Tatsächlich zögert der „gesunde Menschenverstand“ auch nicht, den göttlichen Ursprung einer übernatürlichen Offenbarung mit Gewissheit als wirklich anzunehmen, weil und sofern die geoffenbarte Lehre die sittliche Vernunft im Menschen anspricht. Diese Neigung des „natürlichen Wahrheitssinnes“ zur Annahme der göttlichen Offenbarung hat nichts von einem „blinden Autoritätsglauben“ an sich, noch hat sie etwas mit dem Mystizismus einer unmittelbaren Erfahrung des Göttlichen zu tun. Sie ist ganz nüchtern [102] vernünftig und moralisch. Der letzte Grund, warum der natürliche Mensch zum festen Für-wahr-Annehmen der Offenbarungslehre hinneigt, ist die sittliche Würde des Vernunftwesens in jedem Menschen. Die erhabene Ethik des Menschen Jesus, nicht das Geheimnis der Gottheit in ihm, zieht den Willen zur sittlichen Menschenwürde unmittelbar an. Trotzdem kann die Annahme durch den gesunden Menschenverstand für sich allein noch nicht als vollgültiger Beweis für die Wahrheit des Christentums gelten.²⁶ „Auf den Zustand der Reflexion kommt alles an.“ Ein unwiderruflich in der sittlichen Vernunftnatur gesichertes Annehmen entsteht erst in der kritischen Reflexion. Es muss nachgewiesen werden, dass die Annahme der göttlichen Offenbarungslehren für die Menschheit „unerlässliche Bedingung – Mittel – ist, die notwendig verpflichtenden Vernunftgebote zu erfüllen“. Soll nun aber der kritische Beweis der Offenbarung auf diesem einzig möglichen Wege geführt werden, so muss es als ein nicht weiter zu begründendes Axiom gelten, dass „die übernatürliche Offenbarung ihre Lehren auch über natürliche Pflichten verbreitet, und zwar d a r ü b e r z u n ä c h s t , weil sonst die praktische Vernunft ihre Annahme nicht gebieten könnte.“²⁷

²⁶ Die Notwendigkeit der Annahme fremder Einsicht Phil. E. S. 223 ff, 554 f; der „gesunde Menschenverstand“ und die Annahme der christlichen Offenbarung S. 551 ff, 577 ff; die Vernunft ist die einzige echte „Autorität“, nicht blinder Gehorsam oder das „Gefühl“ S. 528 f. – Hermes zieht in diesem Zusammenhang (S. 577) seine Erstlingsschrift: „Untersuchungen über die innere Wahrheit des Christentums“, Münster 1805, zurück, soweit er sich darin nur auf „den schlichten, natürlichen Wahrheitssinn“ berufen hat. Denn er hat sich „hernach, wiewohl sehr ungern [!], entschlossen auf alles zu verzichten, dessen Annahme nicht durch eine absolute Nötigung der theoretischen oder der praktischen Vernunft erzwungen werden kann.“

²⁷ Phil. E. S. 557, 610 f. – Dass in der Moralität als der *conditio sine qua non* des Offenbarungsbeweises und in der ganzen Anlage besonders viel Kant wirksam ist, dürfte schon aus einer allgemeinen philosophiegeschichtlichen Erinnerung einleuchten. Zu dem Text seien zwei unmittelbare Parallelen aus der „Religion innerhalb usw.“ (2. Aufl. 1794) angeführt: „Himmlische Einflüsse in sich w a h r n e h m e n zu wollen, ist eine Art Wahnsinn, in welchem wohl gar auch Methode sein kann (weil sich jene vermeinten inneren Offenbarungen doch immer an moralische, mithin an Vernunftideen anschliessen müssen)“ a. a. O. S. 267. Ferner: „Aber einem Teile nach wenigstens muss jede, selbst die geoffenbarte Religion doch auch gewisse Prinzipien der natürlichen enthalten. Denn Offenbarung kann zum Begriff einer R e l i g i o n nur durch die Vernunft hinzugedacht werden, weil dieser Begriff selbst, als von einer Verbindlichkeit unter dem Willen eines m o r a l i s c h e n Gesetzgebers abgeleitet, ein reiner Vernunftbegriff ist. Also werden wir selbst eine geoffenbarte Religion einerseits noch als n a t ü r l i c h e , andererseits aber als g e l e h r t e Religion

Es widerspricht dem Wesen des Kritizismus überhaupt und des Hermesschen insbesondere, die philosophische bzw. apologetische Aufgabe in der Auffindung neuer Wahrheiten zu sehen. Hermes will nur der vorhandenen Wahrheit bzw. dem psychologisch schon vorliegenden Für-wahr-Halten und -Annehmen, mittels des kritischen Zweifelns den Charakter unwiderruflicher Gewissheit verleihen. Die Für-wahr-Annahme, die nun der kritische Offenbarungsbeweis voraussetzt und bearbeitet, ist der Offenbarungsglaube des „gesunden Menschenverstandes“. Das tatsächliche und eigentliche Subjekt eines solchen Fürwahrnehmens ist aber der „Lehrbedürftige“. Darum kann die kritische Apologetik auch nur beweisen, dass der in der Masse der „Lehrbedürftigen“ lebende gesunde Menschenverstand die göttliche Offenbarung mit unwiderruflicher Gewissheit für wahr annehmen muss. Das Fundament des ganzen Beweises ist ja das Prinzip: „in unaufhebbarer Bedarfsfalle auch fremde Einsicht als Mittel zur Pflichterfüllung zu gebrauchen“. Hermes [103] prüft die Tragweite dieses Beweisprinzips nach allen Seiten und konstatiert schliesslich: „Die Verpflichtung zu den Mitteln kann nie das Mass des Bedürfnisses übersteigen; und wer sie (die fremde Einsicht als Mittel zur Pflichterfüllung) ganz entbehren könnte, dürfte sie ganz ausser acht lassen.“ Wo soll aber dann ein zwingender Vernunftgrund gefunden werden können, um auch den beruflich zum „Selbstdenken“, zur „eigenen Einsicht“ verpflichteten „Philosophen“ die Annahme der göttlichen Offenbarung zu ermöglichen oder gar vernunftgittlich aufzunötigen? Die Beantwortung dieser Frage wird für Hermes um so schwieriger, als er sich ausdrücklich zu den Errungenschaften des neuzeitlichen Denkens bekennt: Die sittliche Vernunft sei autonome Selbstbestimmung der freien Vernunftnatur, sie sei „ohne und vor aller Gotteserkenntnis“ unbedingt aus sich selbst verpflichtend und es gebe eine reine „Vernunftreligion“, die an und für sich zur irdischen wie zur jenseitigen Glückseligkeit genügen könne. Wie sollte da der „Philosoph“, dessen Vernunft zur „Selbstforschung“ verpflichtet ist, die „fremden“ von aussen überlieferten Lehren der Offenbarung mit sittlicher Vernunftnotwendigkeit für wahr annehmen können?

Der kritische Theologe überwindet jedoch diese Schwierigkeit auf überraschend leichte Weise. Mag nämlich der „Philosoph“ für sich allein immerhin mit der eigenen Einsicht und Erfahrung auskommen, so kann er doch nicht leugnen, dass die Annahme der göttlichen Offenbarung durch den „gesunden Menschenverstand“ sich auf einen moralisch zwingenden Vernunftgrund stützt. Würde er also um der Autonomie der philosophischen Vernunft willen die Annahme der Offenbarungswirklichkeit ablehnen, so stünde „Vernunft wider Vernunft“.

betrachten . . .“ S. 234. Dies versuchte Kant an dem „Fall“ der biblischen Offenbarung zu zeigen; die Bibel sei ein Buch, „welches mit sittlichen, föglich mit vernunft-verwandten Lehren innigst verwebt ist“ S. 235.

Die unausweichliche Folge wäre dann, „zu denken und anzunehmen, dass die ganze vernünftige Natur des Menschen wohl zur Irreleitung eingerichtet sein möge“. Das ist – so selbstsicher war die kritische Vernunft seit Descartes geworden! – einfach vernunftwidrig, d. h. unmöglich. So wird auch der „Philosophe“ durch die „nachfolgende Reflexion der theoretischen Vernunft genötigt“, die Annahme der göttlichen Offenbarung durch die [104] „lehrbedürftige Menge“ für wahr zu halten und die Offenbarung selbst mit anzunehmen.²⁸

3. Apologetischer Kritizismus und dogmatischer Positivismus.

Seit Benedikt Stattler ist es bis heute das ständige Schema der systematischen Apologetik geblieben, den Stoff unter den Gesichtspunkten der „Möglichkeit“, „Notwendigkeit“ und „Wirklichkeit“ der Offenbarung zu verteilen. Die „Möglichkeits“-Frage hat der kritische Apologet dahin beantwortet, dass die theoretische Vernunft kritisch nur bis zur „Unerweislichkeit“ gelangen kann. Die zweite allgemeine Frage nach der „Notwendigkeit“ der Offenbarung hat dafür ein um so volleres Ja gefunden. Nicht als wenn Hermes eine physische Notwendigkeit vertrete und damit den Unterschied von Natur und Gnade überhaupt verleugne. Es ist gerade die sittliche Freiheit, die Selbstverpflichtung der praktischen Vernunft, die das Prinzip abgibt für den Beweis, dass die übernatürliche Offenbarung mit moralischer Notwendigkeit für wahr anzunehmen sei. Nun ist noch das dritte Fach des apologetischen Beweisschemas auszufüllen: Die Frage nach der „Wirklichkeit“ der Offenbarung steht noch offen. Das ist nun die Stelle, wo sich ein apologetisches Vernunftssystem nur mit Mühe gegen die eigentliche, die sogenannte „positive Theologie“ abgrenzen kann. Hermes' Gedankengang gleitet hier wie von selbst in das Gebiet der Dogmatik hinüber.

Die erkenntniskritische Bedeutung des Annehmens aus verpflichtender Vernunft ist von Hermes keineswegs auf den speziellen Zweck der Offenbarungsapologetik beschränkt worden. Die verpflichtende Vernunft bietet vielmehr auch den einzigen Zugang, um in der

²⁸ Über die kritische Einschränkung der Verbindlichkeit des „Für-wahr-Annehmens“ aus sittlicher Pflicht s. *Phil. E.* S. 229 ff. – Über die Unterscheidung von „Lehrbedürftigen“ und „Philosophen“ S. 558, 563, 610 f; – über die Autonomie der praktischen Vernunft S. 469 f; – über die „Vernunftreligion“ S. 494 Anm., 499; – über die Gewissheit, mit der auch der „Philosophe“ die Offenbarung für wahr annehmen soll S. 558 ff. – Im Vorworte zur *Phil. E.* S. XXII [294] hatte Hermes geschrieben: „Woher hat das Wort des frommen Geistlichen ein so grosses Gewicht bei dem gemeinen Manne? Einzig daher, weil dieser gutmütig voraussetzt, dass ein so religiöser Mann ihm nichts als ungezweifelt wahr beteuern werde, als wovon er selbst vollkommen gewiss geworden. Muss also nicht der fromme Geistliche sich selbst seinen Glauben zuvor auf strengste bewiesen haben, um das in ihn gesetzte Zutrauen nicht zu täuschen? usw.“ Hier hat bezeichnenderweise die Kritik am frühesten angesetzt, s. *Heinrich Schrörs*, Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts: *Johann Wilh. Jos. Braun*, Bonn 1925, S. 109.

„Geschichtserkenntnis“ überhaupt zu kritisch notwendiger Gewissheit zu kommen. Theoretisch ist die Wahrheit geschichtlicher Urkunden und vergangener Begebenheiten immer bezweifelbar. Dabei ist auf eine doppelte Art der Bezweifelbarkeit zu achten. Zunächst muss vor einem geschichtlichen Gegenstande gefragt werden, ob und wie weit [105] seine Überlieferung urkundlich begründet ist oder nicht. Diesen Zweifel nennt Hermes den „besonderen Zweifel“. Er bezieht sich auf die „Echtheitsfrage“. Dass Hermes dem „besonderen Zweifel“, also der historischen Quellenkritik alle Ehre angetan wissen will, dafür zeugt seine „Positive Einleitung“. Auf ungefähr sechshundert Seiten werden sämtliche Fragen der sogenannten „Einleitung in das N. T.“ durchgegangen. Was die junge Wissenschaft über die patristische Bezeugung des neutestamentlichen Kanons, über die Textgeschichte usw. damals schon erarbeitet hatte, wird selbständig benutzt. Im Jahre 1829 war diese „Einleitung in das N. T.“ jedenfalls nach der historisch kritischen Seite hin auf der Höhe der Forschung. Die Darstellung wird freilich fortwährend von kritischen Reflexionen über die Tragweite der Echtheitskriterien unterbrochen. Zudem erhalten die inneren psychologischen Kriterien eine für heutige Philologenverhältnisse unerträglich breite Behandlung. Dadurch ist der Anschein entstanden, Hermes gehöre auch mit seiner „Positiven Einleitung in die christkatholische Theologie“ noch ganz in das „geschichtslose“ achtzehnte Jahrhundert. Es sollte jedoch nicht übersehen werden, dass gerade diese sogenannte „geschichtslose Aufklärung“ neben der systematischen Apologetik auch die Einleitungen in die Heilige Schrift als eigene kritisch theologische Disziplinen geschaffen hat. Diese Zwillingschwester leben bei Hermes noch in der Gemeinschaft des Vaterhauses.

Nachdem die „Positive Einleitung“ all die „besonderen Zweifel“, die sich historisch kritisch gegenüber der Echtheit des Textes wie des Kanons des N. T. erheben lassen, mit breiter Umständlichkeit und soweit wie möglich behoben hat, erhebt sich am Schluss noch ein Zweifel ganz anderer Art. Ist das Ergebnis der quellenkritischen Arbeit nun auch unwiderruflich gewiss? Ein physisch nötigendes „Halten“ der theoretischen Vernunft ist sicher nicht erreicht. Das liegt aber nicht daran, dass die kritische Prüfung der Urkunden vielleicht mangelhaft oder unvollständig sein könnte. Sondern das liegt an dem Wesen des Geschichtlichen überhaupt. Wenn die historische Kritik jeden „besonderen Zweifel“ in einem „relativ vollkommenen [106] theoretischen Beweis“ gelöst hat, dann bleibt immer noch die Möglichkeit zum „allgemeinen Zweifel“. Die vergangene Erfahrung und Begebenheit kann ja ihrem Wesen nach unmöglich ein „unmittelbares Bewusstsein der Sache in uns“ werden. Um die historische Erkenntnis von diesem „allgemeinen Zweifel“ zu kritisch

unwiderruflicher Gewissheit zu bringen, muss die „Notwendigkeit“ und „Unwiderruflichkeit“ der verpflichtenden Vernunft angerufen werden.

Hermes betont ausdrücklich und wiederholt, dass die Gewissheit der moralischen Beweismethode nur statthabe, wo vorher jeder „besonderer Zweifel“ historisch kritisch beseitigt ist. Das Pflichtgebot, das der sittlichen Vernunft nun den Grund gibt, die Fürwahrannahme einer theoretisch allgemein bezweifelbaren Geschichtserkenntnis mit Notwendigkeit zu gebieten, ist das schon erwähnte: „Im Bedürfnisfalle auch fremde Einsicht und Erfahrung als Mittel zur reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde in sich und in anderen zu gebrauchen.“ Nur insofern kann überhaupt eine „vernunftnotwendige“ Geschichtserkenntnis erreicht werden, als nachgewiesen wird, dass die unbezweifelte Gewissheit über Begebenheiten und Einsichten der Vorwelt eine unerlässliche Bedingung der Pflichterfüllung ist. „Alle historische Gewissheit ist ihrer Natur nach moralisch.“ Hermes weist mit fühlbarer Befriedigung darauf hin, dass seine „moralische Gewissheit“ etwas ganz anderes ist, als was sonst so genannt wird. Das Für-wahr-Annehmen aus verpflichtender Vernunft ist das gerade Gegenteil von allem bloss Wahrscheinlichen und Probabeln. Der moraltheologische Probabilismus des siebzehnten Jahrhunderts ist zwar der unverkennbare Vater dieser skeptisch kritischen Gewissheitslehre. Doch das achtzehnte Jahrhundert hatte die Isolierung des Vernunftwesens so verstärkt, dass Hermes die Gewissheit der moralischen Vernunftnatur zum allgemein und prinzipiell entscheidenden Wirklichkeitsgrund erheben konnte. So notwendig und wirklich die „Menschenwürde“ ist, so unwiderruflich und sicher ist die „moralische Gewissheit“ der kritischen Vernunft.²⁹

Die kritizistische Theorie der historischen Erkenntnis liefert nun auch die Grundlage der Hermesschen Auffassung von dem [107] Wissenschaftscharakter der Theologie. Die gesamte

²⁹ Über die theoretische Bezweifelbarkeit der Geschichtserkenntnis *Phil. E.* S. 234, 242, 257, 579; – über das Verhältnis von historischer Quellenkritik und kritischer Gewissheit aus praktischer Vernunft *Phil. E.* S. 242 ff und besonders *Pos. E.* (s. o. [Anm. II 18](#)) S. 11 f, 39 ff, 615, 624. – Die kritische „Einleitung in das N.T.“ war doch schon zu gross geworden, um mit ihrer Zwillingschwester, der philosophisch-apologetischen Theologie, noch in einem Hause bzw. Fach wohnen zu können. Hermes hat sich viel Mühe gegeben, die historisch-philosophischen Untersuchungen durch eingestreute kritische Reflexionen im Verbands seines Systems zu halten. Nachdem er aber *Pos. E.* S. 37–614 die „historische oder äussere Wahrheit“ behandelt hat, erledigt er die nach seinen Prinzipien entscheidende Frage, ob „der Inhalt dieser Bücher (sc. des N. T.) in einer notwendigen Verbindung mit unserer Pflichterfüllung stehe“, auf neun Seiten und auf geradezu ärmliche Weise; *Pos. E.* S. 615 bis 623. Zum Schluss sieht sich Hermes genötigt, seinen „moralischen“ Beweis noch gegen den Vorwurf einiger Schriftgelehrten („ein paar derselben in meiner Nähe“) zu verteidigen, dieser Beweis sei überflüssig oder gar schädlich; S. 624. Hermes antwortet: „Einen *t h e o r e t i s c h e n B e w e i s*, wie sie ihn führen, habe ich auch geführt, und ich darf sagen: in wissenschaftlicher Hinsicht strenger und vollendeter. Ist es nun ein Fehler, wenn ich einsehe, dass es hiermit noch nicht genug sei, und wenn ich dann das Fehlende in anderer Weise hinzutue?“ Die historische Kritik führe allein nicht zur vollständigen und unbezweifelbaren Gewissheit, so dass einer sagen könnte: „Ich bekümmere mich um das Christentum nicht, weil die Urkunden desselben wohl immer noch unwahr sein können.“ Was wollen die reinen Biblizisten diesem Zweifler antworten? „Fragen sie sich selbst, ob sie eine (Antwort) wissen, welche das Gewicht hat, was die hat: *E s s e i s e i n e P f l i c h t*“; S. 624 f.

Wirklichkeit des Christentums – nicht nur die Tatsache, sondern auch der Inhalt der übernatürlichen Offenbarung – schrumpft in diesem Kritizismus auf die historische Positivität zusammen. Hermes unterscheidet zwischen „ersten“ oder „nächsten“ und „entfernteren“ „Subjekten der Offenbarung“. Unter den „ersten Subjekten“ versteht er die Propheten, die Apostel und schliesslich auch Jesus, insofern er Mensch ist. Dem kritischen Theologen ist es nun klar, dass nur den „ersten“ oder „nächsten“ Subjekten die göttliche Offenbarung auf eine unmittelbar übernatürliche Weise zuteil geworden ist. Den „entfernteren“ Subjekten wird die frohe Botschaft ausschliesslich auf historischem Wege vermittelt. Zwar ist es an sich denkbar, dass auch die Spätgeborenen durch besondere übernatürliche Erhöhung ihrer Erkenntniskräfte oder durch andere Wunder in eine relativ unmittelbare Gewissheit über die göttliche Offenbarung versetzt werden können. Hier geht Hermes mit auffälligem Fleisse auf die Lichtlehre der „Quaker“ ein. Über die Wirklichkeit dieses ganz innerlichen und privaten Gnadenlichtes kann kritisch überhaupt nichts ausgemacht werden. Moralisch ist sie aber kaum annehmbar. Denn ein solches gemeinmenschliches Gnadenlicht würde eine „endlose Vervielfältigung der Wunder“ bedeuten. Das ist dort nicht anzunehmen, wo die historische Vermittlung „nicht weniger zum Zwecke hinreicht“. Jedenfalls – so entledigt sich Hermes der Schwierigkeit endgültig – „wissen wir alle, dass w i r nicht auf solche Weise zur Gewissheit von der inneren Wahrheit der uns vorgegebenen Offenbarung hingeführt werden.“³⁰

Das Christentum kommt also für das kritische Vernunftich nur als geschichtliche Erscheinung in Betracht. Die Gewissheit des christlichen Glaubens ist – kritisch wissenschaftlich betrachtet – durchaus eine geschichtlich moralische Gewissheit. Und zwar geht sie – kritisch gesehen – gar nicht auf die Tatsache, dass die „ersten Subjekte der Offenbarung“ von sich ausgesagt haben, sie seien durch unmittelbare Erleuchtung der übernatürlichen Wahrheit ihrer Verkündigung gewiss geworden. Die strenge theoretische Vernunft kann von der Übernatürlich[108]keit eines prophetischen Erlebnisses, wie gezeigt wurde, nur die „Unerweislichkeit“ oder „Unbegreiflichkeit“ für wahr halten. Die praktische Vernunft kann aber das Für-wahr-Annehmen einer übernatürlichen Offenbarungslehre nur dann mit Notwendigkeit gebieten, wenn sonst ein natürliches Pflichtgebot der Vernunft nicht erfüllt werden kann. Und zwar ist dieses Nichterfüllenkönnen kritisch noch darauf

³⁰ Über die „nächsten“ oder „ersten“ und die „entfernteren Subjekte“ der Offenbarung s. P h i l . E . S. 572 ff; – „J e s u s kann in dieser Frage für nichts als für das e r s t e S u b j e k t seiner (!) Offen[295]barung angesehen werden“ S. 575; – über das innere Gnadenlicht der „Quaker“ S. 573 f, 65 ff, P o s . E . S. 36. Die eigentliche „moralisch notwendige“ Entscheidung über den Spiritus privatus der „Quaker“ sollte in dem Beweis für das kirchliche Lehramt gebracht werden; P o s . E . a. a. O. Denkwürdigerweise ist Hermes mit dieser „Zweiten Abteilung“ der positiven Einleitung nicht fertig geworden. Vgl. u. [A. II 47](#).

einzuschränken, dass es „aus Mangel der Erkenntnis der Pflichtfälle – nicht aus Mangel der moralischen Kraft“ herkommt. Demgemäss ist die Übernatürlichkeit des Christentums für die kritische theologische Vernunft auf die nackte Faktizität der äusseren Wunderwirkungen zu reduzieren, unter denen die christliche Offenbarung von den „ersten Subjekten“ mitgeteilt worden ist.³¹

Wie sich der apologetische Kritizismus und der theologische Positivismus gegenseitig fordern, kommt noch deutlicher zum Vorschein, wo Hermes seinen Begriff der theologischen Erkenntnis darlegt. Die christliche Theologie setzt nach ihm „eine früher geschehene Tatsache voraus, nämlich diese: *d a s s J e s u s e t w a s T h e o l o g i s c h e s g e l e h r t h a b e*“. Von dieser Tatsache gehen die drei allgemeinen Erkenntnisprinzipien der „christkatholischen“ Theologie aus. Hermes hält sich hier an den *sensus communis* der katholischen Theologie. Seine drei Prinzipien sind nämlich: die Heilige Schrift, die Überlieferung und das Lehramt der Kirche. Eigentümlicher bei Hermes ist aber der Versuch, diesen drei Prinzipien einen rein historisch-positivistischen Charakter zu geben. Bei der Schrift und der Tradition geht das am leichtesten. „Das immerwährende mündliche Lehramt in der Kirche“ – also das katholische in der „christkatholischen“ Theologie – macht jedoch Schwierigkeiten. Das Lehramt ist zwar kein eigentliches „Erkenntnis-Prinzip“ für neue „theologische Lehren Jesu“; es ist vielmehr ein „erkennendes Prinzip“. Doch Hermes ist damit nicht zu Rande gekommen. Auch über die Merkwürdigkeit der „theologischen Lehren Jesu“ hat er sich nicht näher ausgelassen. Hermes dreht die Sache so, bis das kirchliche Lehramt „*o f f e n b a r d e n C h a r a k t e r e i n e r G e s c h i c h t e d e r t h e o [1 0 9] l o g i s c h e n L e h r e n J e s u* annimmt“. Nun kann er ungestört den theologischen Positivismus durchführen. Die erste Forderung, die an ein

³¹ Über die Notwendigkeit der äusseren *W u n d e r* für die Gewissheit von dem übernatürlichen Ursprung der Offenbarung s. *P h i l . E .* S. 574 ff, *P o s . E .* S. 10 f. – Je mehr Hermes alles auf den Wunderbeweis zugespitzt hat, um so sonderbarer wirkt die Art, wie er das notwendige Für-wahr-Annehmen der Wunder im N.T. konstruiert. Die erhabene Würde des moralischen Vernunftwesens wird hier geradezu komisch. Der „sittlich nötige Grund“ für die Annahme der wunderbaren Krankenheilungen in der Heiligen Schrift als Beispiel: Das „unmittelbare Bewusstsein der Sache [sc. der Pflicht zur Menschenwürde] in mir“ bezeugt, dass es eine der besonderen Vernunftpflichten ist, „im Falle einer schweren Krankheit die Hilfe eines Arztes zu suchen“; *P h i l . E .* S. 219, 225 f. Wenn ich nun die vielen – historisch-kritisch durchaus vertrauenswürdigen – Stellen des Evangeliums, wo berichtet wird, dass Kranke durch das blosses Wort: Sei gesund! plötzlich geheilt worden sind, so auffasse, hier sei nicht eine übernatürliche Ursache, sondern tatsächlich nur eine Wirkung verborgener Naturkräfte anzunehmen, – dann hätte ich im Falle eigener Erkrankung einen „unverwerflichen Grund“ anzunehmen, dass diese „durch das Wort eines Scharlatans aufzuregenden Kräfte der Natur“ mir sicherer Heilung bringen könnten als die Hilfe des besten Arztes. Damit wäre mir die Möglichkeit genommen, mit sicherer Gewissheit zu erkennen, wann „der Pflichtfall: einen Arzt zu gebrauchen“ eintrete. Also –; *P h i l . E .* S. 585 ff. Auf ähnliche Weise wird dort die Totenerweckung mit der Vernunftpflicht, die Toten zu bestatten, „bewiesen“.

„echtes Erkenntnisprinzip dieser Wissenschaft“ der Theologie zu stellen ist, muss sein, dass „es überhaupt den Charakter einer Geschichte hat“.³²

Jetzt wird das Paradox eines rationalistischen Irrationalismus verständlich. Aus dem Gesagten ergibt sich nämlich, dass die Vernunft durchaus nicht, „wie viele in unseren Tagen meinen“, ein Erkenntnisprinzip der eigentlichen Theologie sein kann. „Kann ja die Vernunft unmöglich die Geschichte einer Tatsache aus sich hervorgeben.“ Die üblichen Versuche, das Dasein einer übernatürlichen Offenbarung aus dem „blossen Vernunftbegriff“ von Gott, der Menschheit usw. gleichsam *a priori* zu deduzieren, müssen sich vor einer strengen Kritik als eitle Wortspielereien erweisen. Die menschliche Vernunft besitzt in sich keinen „Massstab für das Göttliche“ oder das tatsächlich „Gotteswürdige“. Wer sie deshalb auf dem besonderen Felde der Offenbarungstheologie als „aufbauendes“ Prinzip gebraucht, der verwechselt die natürliche Vernunft mit der übernatürlichen Offenbarungstatsache und lässt Theologie und Philosophie unterschiedslos „zusammenfallen“.³³ In dem eigenen Bereich der christlichen Theologie muss die Philosophie auf den rein *n e g a t i v e n* Gebrauch beschränkt bleiben. Nachdem sie in der „Einleitung zur christkatholischen Theologie“ ihre Arbeit getan, darf sie jetzt kritisch nur verwandt werden, um bei etwaigen Angriffen auf einzelne Lehren der Offenbarung nachzuweisen, dass solche Angriffe, soweit sie philosophisch auftreten, unbegründet sind. Die kritische, also die echte Vernunft ist sich eben klar bewusst, dass sie philosophisch theoretisch weder für noch aber auch gegen den Inhalt der Offenbarung etwas ausmachen kann.

Demgemäss sind auch die sogenannten *conclusiones theologicae* der „Scholastik“ abzulehnen. Sie erscheinen als rationale „Erweiterungen“ des geschichtlich überlieferten Inhaltes der Offenbarung. Es zeigte sich, dass die Übernatürlichkeit des geoffenbarten Lehrgehaltes nur in einer „Erweiterung“ der empirischen Verstandes- und Vernunftbegriffe bestehen könne und [110] dass darum aus dem Inhalt (dem Sinn) der Offenbarung kritisch nichts über ihren Unterschied von bloss menschlicher Erkenntnis festgestellt werden kann. Um so sorgfältiger musste die Positivität der Offenbarungslehren geachtet und gegen die „scholastischen Erweiterungen“ geschützt werden. Hermes kann in der theologischen Spekulation nur Unphilosophie oder Missbrauch der Philosophie erkennen. Hier werde genau

³² P h i l . E . S. 62 ff, P o s . E . S. 2 ff, 10, 33 ff.

³³ Über die Ablehnung der Vernunft als theologisches Erkenntnisprinzip s. P h i l . E . S. 67 f; – gegen die wolffianische Demonstration der „Möglichkeit“ der Offenbarung aus Vernunftbegriffen ebd. S. 617 ff, vgl. S. 604, 613 f; – gegen die Verwechslung von „natürlicher Vernunft“ und „übernatürlicher geschichtlicher Offenbarung“ s. besonders: G e o r g H e r m e s , R e d e , gehalten zu Bonn am 27. April 1820 bei der Eröffnung seiner Vorlesungen an dasiger Hochschule. Aus dem literarischen Nachlass veröffentlicht in: Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie, 6. Heft, Köln 1833, S. 57; vgl. P h i l . E . S. 67.

so wie bei den Versuchen, den Lehrgehalt der Offenbarung mit philosophischen Mitteln zu bekämpfen, das analogische Wesen aller spezifisch theologischen Begriffe unkritisch ausser acht gelassen.³⁴

Nach dem unhistorischen Vorurteil seiner Zeit setzt Hermes die eben vergangene Wolff-Ära kurzerhand der „Scholastik“ überhaupt gleich. Als „Anhänger der alten bis auf unsere Zeit für richtig gehaltenen Metaphysik“ glaubten die „Scholastiker“ „aus Nominalbegriffen, aus blossen Ideen, auf die Realität der Substrate, d. i. der Ideen, schliessen zu können“. Der Grund für die scholastischen Irrtümer und Auswüchse liegt zu tiefst „in dem Mangel empirisch-psychologischer Kenntnisse“. Gegen die „scholastische Metaphysik des Nominalen“, worin der Wolffianer Stattler bezeichnenderweise nach Hermes „wohl auf den ersten Platz“ zu setzen ist, richtet der kritische Apologet sein eifrigstes Bemühen, die analogische Natur der theologischen Begriffe herauszustellen.³⁵ Die Scholastiker nehmen die Vorstellungen als für sich seiende Wesenheiten und wollen aus blossen Gedankendingen mit blossem Verstandesdenken die Theologie der christlichen Wirklichkeit herstellen. Demgegenüber ist Hermes kritisch auf die Positivität bedacht. Er will, anstatt sich mit der formellen Wahrheit des „Vorstellbaren“, d. i. des bloss „Denkbaren“, „Möglichen“ zu begnügen, „im Geiste der neueren Philosophie auf die Realität der Erkenntnis ausgehen“. Die Theologie der Möglichkeit und der logischen Denknöwendigkeit muss durch ein System der Wirklichkeit und des physisch und sittlich notwendigen Für-wirklich-Haltens und Für-wahr-Annehmens ersetzt werden.³⁶ [111]

³⁴ [296] Über den negativen Gebrauch der Philosophie in der Theologie s. G e o r g H e r m e s , Rede a. a. O. und G e o r g H e r m e s , Christkatholische Dogmatik, herausgegeben von J. H. Achterfeld, 1. Bd., Münster 1834, S. 64 ff, 98. Vgl. auch P h i l . E . S. 506 ff und 613 f, wo betont wird, dass der Analogiecharakter der vernünftigen Gotteserkenntnis nur „negative Folgerungen“ aus den sogenannten Eigenschaften Gottes zulasse. – Über die conclusiones theologicae s. Christkath. Dogmatik, 1. Bd., S. 71 ff; vgl. S. 66 Anm.

³⁵ Über den Nominalismus der „Scholastik“ und ihre Unerfahrenheit in der Psychologie s. Christkath. Dogmatik 1. Bd., S. 52, 76 f, 38 f Anm. – Über Stattler ebd. S. 89, 64 Anm. Die Gleichsetzung von Scholastik und Wolffs ontologischem Rationalismus ist übrigens nicht nur ein Vorurteil Hermes' und seiner Zeit. Dieser Irrtum ist sehr zählebig und, wie schon hervorgehoben wurde (s. o. [Anm. I 35](#)), bis heute noch nicht ganz überwunden. Der äussere Gleichlaut vieler Schulbegriffe, wie *essentia*, *potentia*, *ratio*, *causa* usw., und besonders auch so manche unbedächtigt wolffianische Kantkritik in der sogenannten Neuscholastik hat das Vorurteil immer von neuem genährt. Um die grundsätzliche Verschiedenheit der „Wolff-Scholastik“ von der aristotelisch-thomistischen Erkenntnistheorie und Metaphysik zu erkennen, bedarf es einer ganz anderen Kenntnis des mittelalterlichen und neuzeitlichen Philosophierens, als sie zu Hermes' Zeiten möglich war.

³⁶ Christkatholische Dogmatik 1. Bd. S. 108.

III. Kritik der kritischen Vernunfttheologie.

Hermes hat in der Darstellung seines kritischen Theologiesystems das Menschenmögliche geleistet, um ein nachdenkendes Verstehen seines Sinnes mühevoll zu machen. Und ist es gelungen, die verschlungenen Gedankenknäuel der „Philosophischen Einleitung“ aufzulösen und in eine übersehbare Ordnung zu bringen, dann mutet das Ergebnis zunächst ziemlich ernüchternd an. „Seichte Aufklärung“! – so möchte es beinahe scheinen. Und dennoch ist es ganz anders. Die Hermessche Theologie mag mit ihrem materialen Lehrgehalt noch so sonderbar in der neuzeitlichen Geschichte des Katholizismus dastehen, für die Entwicklungsgeschichte der theologischen Methode in der Neuzeit kommt diesem apologetischen Kritizismus und theologischen Positivismus eine in ausserordentlichem Masse typische Bedeutung zu. Nirgendwo in der Geschichte der neueren Theologie ist „der Weg der apologetischen Auseinandersetzung“ so rein und entschlossen innegehalten worden. An keinem apologetischen System ist so deutlich und lehrreich zu erkennen, dass die Methode der vom Glauben isolierten reinen Vernunfttheologie keineswegs für das apologetische Spezialfach allein berechnet ist, sondern die einzig mögliche Methode einer „wissenschaftlichen Theologie“ überhaupt sein will. Das mag als „seichte Aufklärung“ oder sein Gegenüber mag umgekehrt als „finsternes Mittelalter“ erscheinen, jedenfalls sollte klar sein, dass hier das allem bloss gefühlsmässigen Stellungnehmen zu entrückende Grundproblem der modernen Theologie gegeben ist.

Was im Laufe des siebzehnten Jahrhunderts zur Trennung der Moraltheologie von der Dogmatik und insbesondere der *theologia positiva* von der *theologia scholastica* geführt hat, war etwas mehr als das blosses Prinzip der Arbeitsteilung. Das sittliche Gewissen war vor allem wichtig geworden. Mit dem Gefühl, die Verantwortung für Zeit und Ewigkeit in sich allein zu tragen, und mit all den Bedenklichkeiten, die dieses Selbstgefühl begleiten, hatte das Gewissen des neuzeitlichen Christen [112] dem Moralischen ein solches Interesse verliehen, dass die Lehre vom Gesetz und von den Tugenden den Zusammenhang der mittelalterlichen Summe sprengte. Die Steigerung und Verfälschung des moraltheologischen Interesses ist ein besonderes Symptom des neuzeitlichen Geistes. Noch bedeutsamer ist in dieser Hinsicht das Aufkommen der sogenannten „positiven“ oder historischen Theologie. P e t a v i u s stellte die neue Weise des theologischen Denkens noch als etwas hin, was der alten Methode, der sogenannten *theologia scholastica*, ebenbürtig nebengeordnet werden müsse. Aber schon bei T h o m a s s i n u s ist die historische Untersuchung der Glaubensrücklage die vorherrschende und massgebende Methode der Theologie geworden. *Ad fontes!* Zurück zu

den Quellen! Unter dieser Parole hat die positive Theologie von der scholastischen Spekulation abgedrängt und sich selbst als „eigentliche“ Theologie aufgedrängt. Hier schien es ja nur auf die göttlichen Tatsachen und nicht auf die menschlichen Meinungen über sie anzukommen. Die historische Methode war dem endlosen Streit der Schulrichtungen und ihren fruchtlosen „*metaphysicationes*“ grundsätzlich entrückt. Die vielgenannten „Spitzfindigkeiten“ der scholastischen „Begriffsspalterei“ und „Logomachie“ wurden von der *theologia positiva* als Hindernisse des lebendigen Glaubens empfunden. Darum die Parole: Zurück zu den dogmatischen Tatsachen der Konzilien, der Väterlehre, der Urkirche, der heiligen Urkunden! Zurück zu den Quellen, wo die Wasser des unmittelbaren göttlichen Lebens in ungetrübter Reinheit fließen! Das Drängen des neuzeitlichen Menschen zum unmittelbar bewussten Christentum ist der Urtrieb, aus dem die historische Theologie in der Neuzeit mächtig geworden ist.

In dem theologischen Historismus und pastoralen Praktizismus der Gegenwart mag wenig mehr von dem Geiste zu spüren sein, der sich gerade in dem Überwiegen des moralisch-praktischen und des historischen Interesses als spezifisch neuzeitliche Theologie kundgibt. Die Genealogie der theologischen Einzeldisziplinen ist jedoch um so wichtiger, als davon das Verständnis des gegenwärtig drängenden Problems der Theologie als einheitlicher und eigenartiger Wissenschaft abhängig ist. [113] Hier besitzt nun die Erscheinung „Georg Hermes“ vor anderen exemplarische Bedeutung. Denn in dem System der kritischen Theologie ist so deutlich wie nirgendwo sonst zu beobachten, dass der Moralismus wie der Positivismus in der modernen Theologie gemeinsamen Ursprungs und Charakters sind. Die beiden Schösslinge, die gewöhnlich wie getrennte Ableger wachsen, sitzen bei Hermes noch auf dem einen Stamm, auf dem Anthropozentrismus des neuzeitlichen Geschehens. Was früher an dem einzelnen Problem der *analysis fidei* und darauf an dem allgemeinen Zug der Aufklärung gezeigt worden ist, das kann jetzt als formender Urgedanke und als Schlüssel zu dem Verständnis eines konkreten theologischen Systems nachgewiesen werden.

1. Der neuzeitliche Anthropozentrismus in der kritischen Theologie.

Hermes rühmt die „Untersuchungsmethode“ als diejenige, „welche der Theologie eigentlich anpasst“. Er versteht darunter die *Analysis* der katholischen Gläubigkeit im Gegensatz zu der bloss logisch ordnenden Synthesis „fertiger“ Dogmen. Bei Hermes ist die *analysis fidei* ganz psychologischer geworden. Ihm kommt es nicht mehr auf das ontologische Wesen, sondern allein auf den affektiven Zustand des Erkennenden bzw.

glaubenden Subjektes an. Die gesamte Gegenstandswelt der theologischen Erkenntnis schrumpft in der psychologistischen Analysis auf die Zuständigkeit des Wirklichkeitsgefühls zusammen. Die Untersuchung der Gewissheitszustände wird allerdings mit äusserster Kritik durchgeführt. Der analysierende Theologe muss die Entschiedenheit seines persönlichen Glaubens ausschalten; alle Gewissheit des Glaubens ist kritisch in Frage zu stellen, bis ein „nötigender“ Grund des Haltens oder Annehmens aufgewiesen ist. Die Hermessche Analysis ist eben „die Methode der Unwissenden“, der Weg der Unentschiedenen, Suchenden; darum heisst sie auch „Untersuchungsmethode“.³⁷

Die Richtung dieses analytischen Untersuchungsweges ist durch folgende Fragestationen gekennzeichnet: Zunächst er[114]hebt sich die Frage, auf welchen Grund sich die Gewissheit der katholischen Überzeugung gegenüber den anderen christlichen Bekenntnissen stütze. Sogleich ist weiterzufragen, wodurch sich der Glaube an die christliche Offenbarung vor dem Glauben an die anderen „vorgeblichen Offenbarungsreligionen“, d. i. dem Judentum und dem Mohamedanismus, auszeichnet. Diese Fragen können aber nicht mit notwendiger Gewissheit gelöst werden, bevor nicht die allgemeinere Frage entschieden ist, ob eine offenbarte Lehre überhaupt mit kritischer Notwendigkeit für wahr gehalten werden könne. Die Untersuchung der allgemeinen Offenbarungsfrage stellt hinwiederum das noch allgemeinere Problem, ob das Dasein eines überweltlichen Gottes mit kritisch unwiderruflicher Gewissheit für wirklich gehalten werden könne. Und diese Frage führt endlich zu der letzten und allgemeinsten Frage der kritischen Analysis, ob die menschliche Vernunft überhaupt zu einer zweifelssicheren und unaufhebbar gewissen Erkenntnis gelangen könne.³⁸

Das Letzte und Allgemeinste in dieser psychologistischen *analysis fidei* ist auch ihr Erstes und Eigenartiges: Der seelische Zustand des Nichtmehrzweifeln-Könnens ist der Anfang und

³⁷ Über die Eigenart der „Untersuchungsmethode“ s. Phil. E. Vorwort S. VI f, Pos. E. S. 17 ff, Rede a. a. O. S. 59 f, Christkatholische Dogmatik I. Bd. S. 116 ff. – Schon aus diesem Charakter der „Untersuchungsmethode“ erhellt, dass die im Vorwort zur Phil. E. S. X misslich ausgedrückte Absicht: „solange als möglich zu zweifeln“ den durchaus methodischen Sinn hat: solange als möglich, d. i. bis zur kritisch unwiderruflichen Gewissheit, zu fragen; vgl. unten im Text und in [A. II 50](#).

³⁸ Über die Einteilung der kritisch-analytischen Theologie s. Phil. E. S. 27 f, 65 f, 74 ff, 80. – Die drei letzten und allgemeinsten Fragen von der Gewissheit überhaupt, von dem Dasein Gottes und von den Bedingungen, unter denen eine übernatürliche Offenbarung kritisch „als möglich zugelassen werden muss“, bilden den Gegenstand der Phil. E.; es ist die kritische Ausführung der *demonstratio religiosa* des achtzehnten Jahrhunderts mit dem Unterschied, dass der Frage nach der „Möglichkeit der Offenbarung“ noch eine allgemein philosophische Grundlegung der natürlichen Vernunftgewissheit und der rationalen Theologie vorausgeschickt ist. – Die Pos. E. geht sofort auf die Untersuchung der christlichen [297] Offenbarungsgewissheit über. Denn der „Muhamedanismus“ versagt ohne weitere Darlegung gleich vor der ersten Forderung der „Moralität“, die an jede „mögliche“ Offenbarung gestellt werden muss. Das „Judentum“ wird aber als Offenbarungsreligion mittelbar durch den Beweis für die Offenbarung des N. T. gesichert. Die vorliegende „erste Abteilung“ der Pos. E. behandelt also den Stoff der *demonstratio evangelica seu christiana*. – Der kritische Beweis für die Gewissheit der katholischen Überlieferung und des kirchlichen Lehramtes – also die *demonstratio catholica* – sollte in einer zweiten Abteilung der Pos. E. gebracht werden. Hermes ist damit nicht fertig geworden.

das Ende der kritischen Theologie, ihr: *ultimum in quod resolvitur*. „Was ich nicht bezweifeln kann, das kann ich nicht bezweifeln“ – mit dieser betonten Tautologie wird der kritische Affekt des Vernunftich als höchste Garantie der Gewissheit hingestellt. Das empirische Vernunftich, das unmittelbar erlebende Bewusstsein, ist zur letzten entscheidenden Instanz geworden; während die gattungsmässige Allgemeinheit oder die transzendente Gültigkeit des kantischen „Bewusstseins überhaupt“ als blosser Verstandesphilosophie empfunden und als Rest des „scholastischen Dogmatismus“ abgelehnt wird.

Hermes' kritische Analyse ist das eindrucksvollste Beispiel für die erobernde Kraft, mit welcher das anthropozentrische Prinzip in der neueren Geschichte der katholischen Theologie gewirkt und geworben hat. In dem skeptischen Psychologismus des westfälischen Theologen ist die objektive Bestimmtheit des Erkennens und Glaubens entschlossen auf die Bedingungen des subjektiven Gewissheitserlebnisses zurückgeführt. Mag unsere [115] Wirklichkeit auch Schein sein; es ist und bleibt notwendig unsere Wirklichkeit“. Von hier aus fällt auch Licht auf den eigentümlichen Sinn, den die Rede von der „Analogie“ in der kritizistischen Theodizee besitzt. Wenn Hermes davon spricht, dass die natürliche Gotteserkenntnis nur „schwache Analoga“ des verborgenen Urwesens bieten kann, so meint er etwas ganz anderes, als was die mittelalterliche Scholastik unter dem analogen Charakter aller Prädikate von Gott verstanden hat. Für diese ist jede Aussage über Gottes Wesen „analog“, weil die geschöpfliche Wirklichkeit, der die Analoga erfahrungsmässig entnommen und voll entsprechend sind, in ihrem Wesen und in ihrer Wesensordnung ein objektiver Hinweis auf das unendliche Wesen Gottes ist. Hermes' Rede von den „schwachen Analoga“ hat dagegen den Sinn, die Reichweite des „notwendigen Für-wirklich-Haltens der theoretischen Vernunft“ kritisch auf die „Sachen in uns“ einzuschränken. Theologisch wie philosophisch sind wir „unwiderruflich“ in „unsere Welt“ eingeschlossen. Es ist daher nicht Zufall, wenn Hermes gelegentlich „analog“ und „anthropomorph“ in gleicher Bedeutung gebraucht.³⁹ Während die dogmatistische Vernunft in der Widerspruchslosigkeit und Notwendigkeit der Begriffsontologie sich selber unendlich fühlte, findet die kritizistische Vernunft gerade in der Bescheidung auf das erfahrungsmässige „unmittelbare Bewusstsein der Sachen in uns“, d. i. auf die positivistische Tatsächlichkeit, sich selber als das prinzipielle Zentrum der Wirklichkeit.

Der anthropozentrische Grundtrieb des Hermesschen Bemühens tritt noch deutlicher zutage, wenn die Rolle der praktischen Vernunft in der kritischen Theologie beobachtet wird.

³⁹ Z. B. Phil. E. S. 502.

Die Freiheit des sittlichen Vernunftwesens erweitert die engen Schranken der theoretischen Vernunft bis ins Unendliche. Das Für-wahr-Annehmen aus „sittlich nötiger Pflicht“ ist trotz des ihm anhaftenden „Als wenn“ keineswegs weniger gewiss und wichtig als das „physisch nötige“ Für-wirklich-Halten der theoretischen Vernunft. Vielmehr liegt der Schwerpunkt des kritischen Theologiesystems ebenso wie in der Meta[116]physik Kants und Fichtes gerade in der praktischen Vernunft. Ja, bei Hermes ist der metaphysische Moralismus der kritischen Philosophie noch kritisch-theologisch übersteigert worden. Nachdem der Frage nach dem Dasein Gottes kritizistisch durch den Nachweis entsprochen ist, dass die theoretische Vernunft ein „absolutes Bedürfnis“ habe, der veränderlichen Welt eine unveränderliche Urursache „hinzuzudenken“, hat Hermes freie Bahn, um die Autonomie des sittlichen Vernunftwesens radikal durchzuführen. Kants Versuch, die Gottesidee auf die Moral zu gründen, wird abgelehnt. Für Hermes ist es unkritisch und unhaltbar, den Gottesglauben in den moralischen Postulaten des höchsten Gutes und der gerechten Glückseligkeit verankern zu wollen. Dadurch möge wohl die Erfüllung der Pflicht „erleichtert“ werden. Aber die Vernunft genüge sich zur Sittlichkeit selbst, und jene „Erleichterung“ biete ihr durchaus keinen Grund, die Für-wahr-Annahme des Glaubens an Gott mit sittlicher Notwendigkeit zu gebieten.⁴⁰

Die „Menschenwürde“ ist der Muttergedanke der Aufklärung. Aus dieser Quelle schöpfen die Parolen der „Freiheit“, „Mündigkeit“, „Brüderlichkeit“ ihre werbende Kraft. Und vor dem Zauber dieses Wortes ist auch der kritischste Theologe gläubig geworden. Für Hermes ist es „ein unmittelbares Bewusstsein der Sache in uns“, d. i. ein unbezweifelbar gewisses Faktum persönlicher Erfahrung, dass die „Selbstachtung“ bzw. die „reine Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde“ das oberste und absolut verpflichtende Gebot unseres vernünftigen Wesens und Daseins ist. Daran darf die theologische Moral nichts ändern. Jede „positive göttliche Verordnung“ erhält ihren sittlich verpflichtenden Charakter aus dem Vernunftgesetz. Für sich allein, also ohne das Vernunftgesetz, kann sie niemals Prinzip sittlicher Gesinnung sein. Daher muss auch eine „geoffenbarte praktische Theologie“ von dem unmittelbarsten und obersten Prinzip der praktischen Vernunft, von der Selbstachtung und der Menschenwürde ausgehen. Jene unterscheidet sich von der blossen Vernunftmoral nur dadurch, dass sie der Vernunft „ein Ideal aller Vollkommenheit“ vorhält. Religiöse Pflichten und moralische

⁴⁰ Phil. E. S. 414 ff.

Pflichten sind dem Wesen nach dasselbe. Die [117] Religion „veredelt“ nur die „Achtung gegen die Vernunft“ zur „Achtung gegen den Schöpfer der Vernunft“.⁴¹

Dass der Mensch danach „Selbstzweck“ sein muss, versteht sich von selbst. Er ist sogar nach Hermes durch seine sittliche Vernunft unmittelbar verpflichtet: „anzunehmen, dass auch Gott ihn als Selbstzweck gewollt habe“. Deshalb ist die Meinung der alten Theologie, die Ehre Gottes sei der letzte Zweck der Schöpfung, unhaltbar. Der Mensch ist vielmehr „das einzige Wesen, wofür Gott seine Welt erschuf“, und die sittliche Seligkeit des „Herrn der Welt“ – des Menschen – ist der alleinige und höchste Zweck der sichtbaren Schöpfung.⁴²

Am Schlüsse der „Philosophischen Einleitung“, des systematischen Hauptwerkes, fasst Hermes das Ergebnis seiner kritischen Analysis in einen Kanon von zwölf Bedingungen zusammen, unter denen „eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen als wirklich erachtet werden muss“. Der Kerngehalt dieses Kanons ist in der zweiten Bedingung mit den gesperrten Worten ausgedrückt: „dass nur Religions- und Sittenlehre ein möglicher Gegenstand übernatürlicher göttlicher Offenbarung sei, nicht weil Gott nichts anderes mitteilen kann, sondern weil der Mensch nichts anderes als von ihm mitgeteilt beweisen kann“.⁴³ Weil Hermes die „Religionslehre“ als „Pflichtenlehre gegen Gott“ definiert, weil er ferner in den „Pflichten gegen Gott“ nur „veredelte“ Vernunftpflichten sehen kann, darum wird der Bereich „möglicher Offenbarung“ auf das moralische Vernunftwesen reduziert. Wenn es eine kritisch gesicherte Gewissheit im Offenbarungsglauben geben soll, dann muss die geoffenbarte Lehre, wie oben dargelegt wurde, „auch über natürliche Pflichten, und zwar darüber zu nächst sich verbreiten“. Dieser ungeheuerliche Moralismus ist aber „bloss“ kritisch gemeint. Die Möglichkeit, dass Gott auch übernatürlich theoretische Einsichten hätte offenbaren können, wird von der kritischen Vernunft nicht bestritten. Nur die Tatsächlichkeit

⁴¹ Über die Abhängigkeit der „geoffenbarten praktischen Theologie“ von der praktischen Vernunft s. P h i l . E . S. 29 ff; – über das theologisch-praktische „I d e a l “ a. a. O. S. 36, 42; – über die „V e r e d e l u n g “ der Selbstachtung zur Gottesverehrung a. a. O. S. 493.

⁴² Über die moralische M e n s c h e n w ü r d e als „Selbstzweck“ und „Endzweck“ der Schöpfung s. die grosse Auseinandersetzung P h i l . E . S. 479 ff.

⁴³ P h i l . E . S. 608; – der K a n o n der kritischen Bedingungen für die „Möglichkeit“ der Offenbarung a. a. O. S. 603, 607 ff. – Hermes eifert gegen die Verwechslung der „Religionslehre“ mit der Theologie a. a. O. S. 43 f, 57 ff. „Religionslehre“ ist nichts anderes als „Pflichtenlehre gegen Gott“; s. die [Anm. II 41](#) angegebenen Stellen. Hermes gebraucht ebenso wie Kant und die ganze Aufklärung das Wort „R e l i g i o n “ vorwiegend noch in dem alt-scholastischen Sprachgebrauch als Bezeichnung einer moralischen Tugend. Aber die Verschiebung des Wort-Sinnes von „Religion“ und „religiös“ auf die heute herrschende Bedeutung ist damals in Gang gebracht worden. Der Moralismus der Aufklärung, die Berufung auf die letzte Instanz des „Gewissens“ und auf die moralische „Gesinnung“, war ja das kräftigste Mittel, mit dem sich das private Subjekt jeglicher Auktorität entwunden hat. So hat die moralische Tugend der Religion die Bedeutung einer Bewusstseinshaltung, einer besonderen Form der „Weltanschauung“ angenommen. Seit der Aufklärung gibt es auch erst eine „Religionsphilosophie“ und „eine Religionswissenschaft“.

wird verneint: „weil der Mensch nichts anderes“ als Moralisches von der christlichen Offenbarung „beweisen“, d. h. zum unerschütterlichen Vernunftbesitz erheben kann. Und was nicht [118] mit kritisch unwiderruflicher Gewissheit „gehalten“ oder „angenommen“ werden kann, das bildet gerade in der Religion den Bezirk des „Aberglaubens“ oder „Aberglaubens“; – das ist für den vernünftigen, selbstbewussten Christen einfach nicht da!

In dem Selbstgefühl des moralischen Vernunftwesens balanziert das System der kritischen Theologie. Hier ist das Konstruktionsmittel, womit die Gewissheit und der Inhalt des christlichen Glaubens realisiert wird.

Die kritische Vernunft kann übernatürliche Wirkungen – sowohl „Wunder der Macht“ als „Wunder der Erkenntnis“ – nur soweit „als möglich zulassen“ und nur unter der Bedingung „für wirklich annehmen“, als sie in „notwendiger Beziehung zur Pflichterfüllung“ stehen. Der Gegenstandsbereich der dogmatischen Theologie wird scharf von allem Philosophischen getrennt und auf die Positivität der Offenbarungsgeschichte eingeschränkt, weil Hermes das theoretische Wissen überhaupt in das „Bewissen“ der unmittelbaren Erfahrung zusammenschrumpfen lässt, um dem „Gewissen“, d. i. der unmittelbar persönlichen Selbsterfahrung als sittlichen Vernunftwesens, das Feld des Glaubens frei zu machen zur Realisierung der „menschenwürdigen“ Wirklichkeit. Die „christkatholische“ Überlieferung ist aber – als sogenannte „rein historische“, d. i. als positivistische Tatsächlichkeit genommen – das vorzüglichste Objekt des praktischen Vernunftglaubens, insofern die „fremden“ Erfahrungen und Einsichten dieser „Vorwelt“ besonders wichtige und unerlässliche Mittel sind zur „reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde in sich und in anderen“.

Die moralistischen und die historistischen Verengungen des theologischen Arbeitsfeldes laufen, wie die Geschichte der neueren Theologie bis in die Gegenwart zeigt, meistens gleichgültig nebeneinander, als hätten sie nichts miteinander zu schaffen oder als schlössen sie sich gar einander aus. Das eine ist eben „praktische Theologie“ und das andere ist die „wissenschaftliche“. Die exemplarische Bedeutung des Hermesschen Systems besteht darin, dass es deutlich erkennen lässt, wie beide Richtungen im Geiste der Neuzeit eng verbunden sind. Der Moralismus oder Praktizismus und der Historismus oder [119] Positivismus der neueren Theologie bedingen sich gegenseitig. Das bedingende Unbedingte ist aber der Anthropozentrismus des frommen christlichen Selbstgefühls.

Daraus folgt, dass die kritische Theologie Georg Hermes' nicht so einsam und sonderbar in der Geschichte des neuzeitlichen Katholizismus dastehen kann, wie es äusserlich erscheinen mag. Sie kann nicht ganz als ein Produkt jener apologetischen Notlage erklärt werden, in welche die „geistige Säkularisation“ die katholischen Theologen gedrängt hat. Was früher

über das Verhältnis der neuzeitlichen Theologie zur Aufklärung ausgeführt wurde, genügt jedenfalls, um gegen solche mechanischen Erklärungsversuche bedenklich zu stimmen. Hermes ist gewiss von Kant, von Fichte, von Jacobi und von anderen beeinflusst worden. Aber die Lehre von der Selbstgesetzlichkeit des sittlichen Vernunftwesens hätte in dem System des kritizistischen Theologen nicht die zentrale Bedeutung gewinnen können, wenn sie nicht sozusagen im Zuge der neuzeitlichen theologischen Entwicklung selbst gelegen wäre. Die molinistische Auffassung von der *possibilitas status naturae purae* und ihr vereinzelt kühnes Wagnis in der Lehre vom *peccatum philosophicum* sind einzelne theologische Vorzeichen für die Vernunftautonomie in dem Kritizismus Kants. Ebenso wenig kann Hermes' Bemühen, die Gewissheit des christlichen Offenbarungsglaubens in einer kritisch unerschütterlichen Notwendigkeit der Vernunft zu begründen, als bloss apologetisches Verhalten erklärt werden, das dem Theologen rein von aussen, etwa durch den Skeptizismus Hume's, aufgenötigt worden ist. Nichts lag vielmehr so ursprünglich rein im Urtrieb der neuzeitlichen Theologie selbst als das Fragen nach der Gewissheit des Glaubens. Der Vergleich der *analysis fidei* mit der Glaubenstheorie des Mittelalters hat das zur Genüge gezeigt.

Dass Hermes' kritisches System durchaus im Verbande der neueren katholischen Entwicklung bleibt, ist schliesslich auch an den Thesen zu erkennen, die in seiner Dogmatik beanstandet worden sind.

Das Grundsätzliche des Hermesschen Systems war der theologischen Kritik des neunzehnten Jahrhunderts ziemlich ent[120]legen. Dieser Versuch einer „christkatholischen Theologie“ erschien auf den ersten Blick als eine Fortsetzung des aufklärerischen Moralismus und er legte dennoch das grösste Gewicht auf die positive historische Methode. Er vertrat einen moralistischen Rationalismus und zugleich einen positivistischen Irrationalismus in sonderbarer Einheitlichkeit. Je schwieriger es darum der zeitgenössischen Kritik war, die Hermessche Theologie in ihrem prinzipiellen Habitus zu fassen, um so eifriger hat sie sich an die einzelnen Irrtümer in der posthumen Dogmatik gehalten. In dem Streit um den „Hermesianismus“ war bald ein Katalog dogmatischer Irrlehren aufgestellt worden. Auf der Liste stehen vor allem die Ansichten Hermes' über den Urstand, die Erbsünde, die Rechtfertigung und den Endzweck der Schöpfung. Es ist aber bemerkenswert, dass keine der beanstandeten Behauptungen originales Sondergut der Hermesschen Theologie ist. Sie sind ohne Ausnahme aus der katholischen Umgebung, insbesondere aus der Theologie Benedikt Stattlers, übernommen worden. Die „christkatholische Dogmatik“ ist überhaupt das uneigentümlichste, was Hermes geschrieben hat. Wird von dem einleitenden methodischen

Teile abgesehen, so ist seine Dogmatik nicht viel mehr als eine Registrierung des damals in Deutschland massgebenden *sensus communis* der katholischen Dogmatiker.⁴⁴ Nach dem positivistischen Prinzip der kritischen Theologie hatte sich ja der Dogmatiker auch jeder spekulativen Deutung der Glaubenssätze zu enthalten. Die kritische Reduktion der Dogmen auf die Quellen der Offenbarung, auf Schrift und Tradition, war das einzige, was Hermes als eigentlicher Theologe leisten wollte.

Da ist es mehr oder weniger zufällig, wenn Hermes unter dem Einfluss Stattlers und im Verein mit dem mystischen Rationalismus der neueren Augustinisten aus der Heiligen Schrift und der Überlieferung die Meinung herausliest, das Wesen der Erbsünde bestünde in dem Überwiegen der Sinnlichkeit über den Logos und die Gerechtigkeit des Paradiesesmenschen sei dementsprechend in die vollkommene Herrschaft und Reinheit des Vernunftwesens zu setzen. Ebenso gut hätte Hermes eine gnadenhafte Erhebung Adams und eine Verwundung der Ver[121]nunfturnatur durch den Sündenfall mit seinen Prinzipien vereinbaren können, wofür ihm nur die *possibilitas status naturae purae* als eine geschöpflich in sich abgeschlossene und autonome „Naturwesenheit“ zugestanden worden wäre. Nicht zufällig, sondern unaufhebbar mit der kritischen Theologie selbst ist dagegen die These von dem moralischen Charakter der heiligmachenden Gnade gegeben. Das anthropozentrisch betonte Aus-sich-Wirken der vernünftigen Menschennatur – das „Vernunftwesen“ – erwies sich als das konstruktive Prinzip des Hermesschen Systems. Dem entsprach allein die für die spezifisch neuzeitliche Theologie charakteristische Neigung, die Gnadenordnung zu einer moralischen Beziehung zwischen Gott und Seele zu verdünnen. Eine ganz andere, eine „mittelalterliche“ Welt aber öffnet sich, wenn mit den griechischen Vätern und mit dem strengen Thomismus geglaubt wird, dass die Heilsgnade ein die Menschennatur innerlich durchdringendes Sein und die reale Vereinigung mit der göttlichen Natur sei. Wo wäre da Platz für Hermes' „Menschenwürde“? Die kritische Theologie hätte sich höchstens der molinistischen Gnadenlehre von der „Spannungseinheit“: freies Ich – göttliches Du, anbequemen können.

⁴⁴ Der Katalog der Irrtümer in der Hermesschen Dogmatik ist verzeichnet bei Heinrich Schrörs, Geschichte der katholisch-theologischen Fakultät zu Bonn S. 89 ff; vgl. derselbe, Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte des neun[298]zehnten Jahrhunderts S. 306. – Über das Verhältnis der Hermesschen Dogmatik zu derjenigen Benedikt Stattlers und Eng. Klüpfels. Wilh. Esser, Denkschrift auf Georg Hermes S. 48; vgl. Schrörs, Geschichte d. kath.-theol. Fak. S. 70; die dort notierten Abweichungen von Stattler beschränken sich auf den selbstverständlichen Gegensatz zwischen dogmatistischer und kritisch-positivistischer Methode.

Tatsächlich nahm Hermes jedoch von Stattler die verwässerte Auffassung an, die Kindschaft Gottes bestehe in dem moralischen „Wohlgefallen“ des Vaters.⁴⁵

2. Der methodische Zweifel.

Hermes hat es ausdrücklich abgelehnt, seine kritische Begründung des katholischen Glaubens mit dem damals auftauchenden Titel „Apologetik“ zu bezeichnen. Er begnügte sich mit dem bescheidenen Namen einer „Einleitung in die christkatholische Theologie“. Die Bezeichnung „Apologetik“ war zuletzt noch durch Schleiermacher einseitig auf die sogenannte „philosophische Theologie“ festgelegt worden. In der „Philosophischen Einleitung“ sah aber Hermes nur die erste Hälfte der kritischen Grundlegung, welche durch die historische Arbeit der „Positiven Einleitung“ zu einem haltbaren Ganzen vervollständigt werden musste. Deshalb deckte die übliche Bezeichnung „Apologetik“ nicht den Sinn, den Hermes mit der kritischen Begründung des katholischen Glaubens verfolgte. Aber die Namensfrage ist nicht ohne Belang dafür geblieben, dass der Sinn der Hermesschen Leistung bis auf den heutigen Tag dem Missgeschick ausgesetzt ist, als „halber Naturalismus“ oder „Semipelagianismus“ angesehen zu werden. Und dennoch behandeln die beiden „Einleitungen“ nur in systematischem Zusammenhang, was heute, von der sogenannten „Apologetik“ oder „Fundamentaltheologie“ und von den „biblischen Einleitungswissenschaften“ gesondert traktiert wird. Und zwar ist dieser Stoff von Hermes auch prinzipiell in derselben Weise behandelt worden, die bei solchen Fragen heute noch allgemein üblich ist: Es ist die Methode der rein vernünftigen Theologie, die ihr Forschen und Beweisen grundsätzlich vom Glauben isoliert.

Hermes ist sich wohl bewusst gewesen, dass er mit dem kritizistisch positivistischen Rasonnement seiner beiden „Einleitungen“ nur die natürliche Unterlage des göttlichen Glaubens sichern konnte. War die Vernunft auf diesem Wege der Wirklichkeit der Offenbarung mit physischer und ethischer Notwendigkeit gewiss geworden, dann konnte der göttlichen Gnade die Vollendung des Glaubenswerkes guten Gewissens überlassen werden: Der philosophisch-historische „Vernunftglaube“ konnte sich zum religiösen „Herzensglauben“ erfüllen. Wie unbekümmert Hermes auch sonst die scholastische Überlieferung ausser acht gelassen hat, in dem einen Punkt ist er durchaus ein Durchdenker

⁴⁵ Bemerkenswert ist, dass Kant im Zuge dieser dogmengeschichtlichen Entwicklung den biblischen Ausdruck „Kinder Gottes“ geflissentlich durch „Bürger eines göttlichen Staates“ oder „Bürger im Reiche Gottes“ übersetzt, s. Religion innerhalb usw. 2. Aufl. S. 203, 216, 227, 309.

der neueren *analysis fidei*: Die Zerteilung des Glaubensaktes in die dialektische Zweiheit von natürlicher Glaubwürdigkeit und übernatürlicher Offenbarungs- bzw. Glaubensgnade bildet die dogmengeschichtliche Voraussetzung, von der Hermes wie von einem selbstverständlichen Axiom ausgegangen ist. Er hat nur mit der Dialektik Suarez' kritischen Ernst gemacht. War die übernatürliche Wirksamkeit der *auctoritas divina* im Glauben einmal dem Bereich der spontanen Vernunfttätigkeit als das „ganz Andere“ gegenübergestellt, dann war es ein folgerichtiger Kritizismus, der Vernunft auch in der Theologie jedes Rasonieren über das gött[123]liche Gnadenwirken selbst zu verbieten, – dann war es nichts weniger als „halber Naturalismus“ oder sogenannter „Semipelagianismus“, die Vernunftnatur zum Höchsten zu treiben, was in ihr ist, nämlich zur unbezweifelbaren Gewissheit von der Wirklichkeit des Übernatürlichen, damit sie darüber hinaus in der eigentlich theologischen Erkenntnis sich um so strenger dahin bescheide, den positiv historischen Inhalt des Glaubens aus den Evangelien, der Überlieferung und dem kirchlichen Lehramt festzustellen.⁴⁶

Hermes' Glaubenstheorie konnte jedoch unmöglich als angemessener Ausdruck der katholischen Wirklichkeit gelten. Zum Beweise dafür hat die theologische Kritik u. a. hervorgehoben, die Theorie von dem „notwendigen“ Für-wahr-Halten widerspreche der Freiheit des religiösen Glaubensaktes. Dieses Bedenken beruht aber offenbar auf einem Missverständnis. Das vernunftnotwendige Für-wahr-Annehmen bezieht sich bei Hermes nur auf die *motiva credibilitatis* und zudem ist die Vernunftnotwendigkeit, die bei dem Für-wahr-Annehmen der Offenbarung in Frage kommt, geradezu die in der sittlichen Freiheit des Vernunftwesens gegebene Notwendigkeit der Pflicht. Doch das Ungenügen der Hermesschen Theorie kann mit ein paar Sätzen herausgestellt werden.

⁴⁶ Die Ablehnung des Titels „Apologetik“ P o s . E . S. 6 f. Der Name sei unpassend; denn die fragliche „Disziplin“ werde, „wie jeder weiss“, nicht zunächst gelehrt: „um zur Verteidigung oder zum Schutze des Christentums oder insbesondere des Katholizismus auszurüsten, d. h. nicht deswegen, weil sie geeignet ist zur Apologie desselben, sondern um den Beweis zu führen für die äussere und innere Wahrheit des Christentums; und sie müsste zu diesem Zwecke gelehrt und gebraucht werden, wenn auch kein Mensch je gegen die Christen und deren Bekenntnis einen feindseligen Gedanken gehabt hätte oder haben würde.“ A. a. O. S. 6 Anm. heisst es: „Als Wissenschaftsname findet er (der Name Apologetik) sich erst bei P l a n k ... und nach der Zeit fast nur noch in den theologischen Enzyklopädien.“ Bei letzteren hat Hermes wohl vor allem gedacht an S c h l e i e r m a c h e r s Kurze Darstellung des theologischen Studiums, 1. Aufl. 1811, 2. Aufl. 1830. und an J o h . S e b a s t . D r e y , Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System, Tübingen 1819. Schleiermacher sowohl wie der von ihm stark beeinflusste Drey sehen in der Apologetik die spezifisch philosophische Disziplin der Theologie; s. Schleiermacher a. a. O. § 32 ff und Drey a. a. O. § 72.

Über „V e r n u n f t g l a u b e“ und religiösen Glauben s. P h i l . E . S. 261, 449 f. – Die Beurteilung der Hermesschen Glaubenstheorie als „halben Naturalismus“, „halben Rationalismus“, „Semipelagianismus“ hat H e i n r i c h S c h r ö r s (Gesch. d. kath.-theol. Fakultät S. 88 f, Ein Führer aus der rhein. Geistesgesch. S. 51, 122 ff, 133, 403 u. ö.) unbesehen von dem hier sehr oberflächlichen *sensus communis* des Antihermesianismus übernommen.

Zunächst sei an den skeptischen Psychologismus erinnert, der über das „unmittelbare Bewusstsein der Sache in uns“, über „unsere Wirklichkeit“ nicht hinauskommt. „Es mag an sich wahr oder falsch sein, was ich für wahr halte, wenn ich finde, dass ich es für wahr halten muss und dass ich nicht anders kann, so ist und bleibt es mir wahr“. Dieser Psychologismus versagt vor dem Wesen des religiösen Glaubens noch empfindlicher als vor dem Sinn des natürlichen Erkennens. Denn der Christgläubige hält das Wort der Schrift und die Lehre der Kirche für wahr, nicht weil sie „seine Wirklichkeit“, sondern weil sie im äussersten Gegenteil dazu, göttliche Offenbarung, d. h. an die Menschheit gerichteter Ausdruck der absoluten Wahrheitserkenntnis Gottes sind. Das göttliche Glauben ist darum ein Hingeben des geschöpflichen Geistes über den Bereich der natürlichen Einsicht hinaus in die unerschaffene Wahrheit. [124]

Hermes verschliesst dagegen die Vernunft in ihrer kritischen Selbstgewissheit. Die Offenbarung ist glaubwürdig, insofern ihre Für-wahr-Annahme ein notwendiges Mittel zur „reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde“ ist. Was in der Religion über die kritische Subjektivität dieser Selbstgewissheit hinausgeht, ist nicht mehr Gegenstand eines theoretischen Verhaltens, sondern Zustand des Gnadengefühls: „Herzenglaube“.

Aus diesem subjektivistischen Kritizismus folgt ein anderer Mangel der Hermesschen Theologie: Ihr Versagen vor dem Phänomen der Kirche. Es ist kein Zufall, dass Hermes mit dem Versuch, das kirchliche Lehramt auf blosse Geschichte zu reduzieren, nicht fertig geworden ist.⁴⁷ Dieses Objekt widersetzte sich zu stark der positivistischen Auflösung. Eine

⁴⁷ Vgl. die [Anm. II 38](#) über die Einteilung des kritischen Systems. – Herrn Prof. S c h r ö r s verdanke ich den Hinweis, dass die Universitätsbibliothek zu Bonn eine Nachschrift des H e r m e s schen [299] Kollegs über die P o s . E . aufbewahrt. Die Handschrift (S. 1678) macht den Eindruck einer sorgfältigen und treuen Wiedergabe des Vortrags. Sie ist überschrieben: „Positive Einleitung in die christkatholische Theologie nach dem Vortrage des H. Prof. Hermes im Sommerhalbjahr 1826“. Hier ist auch die Überlieferung und das kirchliche Lehramt – das sogenannte „zweite“, bzw. „dritte Erkenntnisprinzip der Theologie“ (s. o.) – behandelt, u. z. die Tradition in der „dritten“ und „vierten Untersuchung“ (Blatt 105–116) und „das mündliche Lehramt in der Kirche“ in der „fünften Untersuchung“ (Blatt 116–140). Der Beweis für die Zuverlässigkeit der Überlieferung und für die Unfehlbarkeit der kirchlichen Lehrgewalt wird mit dem Material, das schon B e n e d i c t S t a t t l e r in seiner *demonstratio catholica*, Pappenheim 1775, dargelegt hat, auf rein historischem Wege aus dem „ersten Erkenntnisprinzip“, d. i. aus der Heiligen Schrift, geführt. Nur in dem Beweis für die „innere Wahrheit“ der katholischen Überlieferung (die „vierte Untersuchung“) kommt der mit psychologischer Kritik sichernde Moralismus der H e r m e s schen Methode deutlich zum Vorschein. Sachlich vertritt H e r m e s in bezug auf die Unfehlbarkeit der Kirche einen über S t a t t l e r noch hinausgehenden Febronianismus. Der Papst ist der „Primas“; von seinen „drei Hauptpflichten“ ist die dritte, eine „provisorische Entscheidung zu geben“, wenn Häresien drohen. „Provisorisch nenne ich sie, weil sie nicht definitiv sein kann, was Sache eines concilium generale ist“ (Bl. 137 v). Unfehlbar ist nur das „Gesamturteil der Lehrer in der Kirche“; und das „unfehlbare Lehrsubjekt“ ist demnach das „collegium totum in sensu morali“, was nicht bloss bei einem allgemeinen Konzil in Aktion tritt (Bl. 128). Ob das allgemeine Konzil über dem Papste steht, ist für H e r m e s eine kontroverse Frage; er lässt sie „solange in suspenso, bis der Papst und ein concilium generale sich hierüber vereinigt“ (Bl. 140 v).

Es ist darum nicht zufällig, dass H e r m e s es bei der Veröffentlichung der „Ersten Abteilung“ der Pos. E. gelassen hat. Es scheint fast, als wäre ihm angesichts des Problems der Kirche selbst merklich geworden, dass die Methode der kritisch auf das „unmittelbare Bewusstsein der Sache in mir“ isolierten Vernunfttheologie hier

andere als positivistische *demonstratio catholica* war mit den Prinzipien der kritischen Theologie nicht zu erreichen. Wo alles – Natur und Geschichte, Gott und Evangelium – auf das „unmittelbare Bewusstsein der Sache in uns“ zurückgeführt werden sollte, musste der Blick für die soziologischen Bedingungen des Erkennens wie des Glaubens blind werden. Schliesslich hat die Kirche nach der Hermesschen Theorie nur soweit ein Recht an meinem Glauben, als kritisch nachgewiesen werden kann, dass die Einwilligung in ihren Willen ein notwendiges Mittel ist zur „reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde“, d. i. zur moralischen Selbsterhaltung des „Einzigsten und seines Eigentums“.

Heute erscheint es fast als eine Selbstverständlichkeit, dass die Kirche die Theologie der kritizistischen Subjektivität zurückweisen musste. Im Jahre 1835 aber, als das verurteilende Breve „*Dum acerbissimas*“ erlassen wurde, war die theologische Lage keineswegs eindeutig und klar. In der antihermesianischen Front kämpften am eifrigsten die Anhänger einer romantischen Erlebnistheologie, die wenige Jahre nachher ebenfalls von der Kirche an dem Fall Bautain's abgelehnt wurde. Über einen Punkt in der Hermesschen Theologie war aber die Kritik einstimmig und klar: Über die Unhaltbarkeit des „*dubium hermesianum*“. Diese Frage rührt an den Kern des Erkenntnisproblems in der neueren Theologie. Sie beansprucht daher eine genauere Beachtung. [125]

Die Glaubenslehre Hermes' geht durch die Geschichte des Jahrhunderts unter dem Zeichen des Zweifels. Unter den Irrtümern, die das Breve „*Dum acerbissimas*“ im einzelnen beanstandet, ist an erster Stelle gesetzt: dass *Georgius Hermes . . . a regio, quem universa traditio et SS. Patres in exponendis ac vindicandis fidei veritatibus tramitem stravere, deflectens . . . tenebrosam ad errorem omnigenum viam moliatur in dubio positivo tanquam basi omnis theologicae inquisitionis et in principio, quod statuit, rationem principem normam ac unicum medium esse, quo homo assequi possit supematuralium veritatum cognitionem*“.

am Ende ist. In dem Kollegheft heisst es einmal (Bl. 112v): „Ich meine, wir mögen beweisen für unsere Überlieferung, soviel wir wollen, – dass wir unsere Gegner überzeugen sollten von der Gültigkeit der mündlichen Überlieferung, ist gar nicht möglich, u. z. deswegen nicht, weil sie nach ihrer Ansicht von Gewissensfreiheit immer den Glauben, den Einige da ausgesprochen haben, ansehen müssen als einen Privatglauben, dass dieser oder jener Mann es so wahr gefunden hat; und sobald wir das als einen Privatglauben an[300]sehen, dann folgt daraus nichts, dann gilt gar kein Beweis für die Überlieferung.“ – Der archimedische Punkt der Gewissheit, auf den H e r m e s alles gründen wollte, das „unmittelbare Bewusstsein der Sache in mir“, ist nun aber der privateste aller „Privatglauben“. Es ist klar: Die kritische Theologie will nur praktische Apologetik sein, d. h. sie will die Wirklichkeit der Kirche nicht miterkennend und mithandelnd bewirken, sondern nur für das private moralische Bewusstsein vergewissern. H e r m e s ist der deutlichste Zeuge für die Unzulänglichkeit der unzähligen Versuche, den sogenannten „Individualismus der Neuzeit“ in der katholischen Theologie zur Geltung zu bringen. Vgl. o. [A. II 30](#).

Mit dem Ausdruck „*dubium positivum*“ ist hier der wirkliche und ernste Zweifel gemeint.⁴⁸ Wie wirklich und ernstlich Hermes es mit seinem Zweifel gemeint hat, ist in dem Vorwort zur „Philosophischen Einleitung“ geradezu aufdringlich geschildert. An einer Stelle (S. X) heisst es: „Und bei allen diesen Arbeiten habe ich den Vorsatz auf das gewissenhafteste erfüllt: überall so lange als möglich zu zweifeln und da erst definitiv zu entscheiden, wo ich eine absolute Nötigung der Vernunft zu solcher Entscheidung vorweisen konnte. Ich habe mich deswegen durch manche Irrgänge des Zweifels hindurcharbeiten müssen, in welche sich einzulassen demjenigen, welcher es nie zu einem ernstlichen Zweifel brachte, unnütze zeitverderbende Mühe – – – scheinen wird usw.“. Von dem Studenten der Theologie, „dem künftigen Religionslehrer“, fordert Hermes in demselben Vorwort (S. XV): „er muss das Labyrinth des Zweifels in allen Gängen durchirren, um einst den Zweifler auf allen seinen Wegen begleiten zu können – – – er muss alle Beweise mit Zweifelsucht wägen und alles absondern, dem nicht jeder sich ergeben muss, sofern er nur Vernunft hat“. Hält man neben diese Sprache des Vorworts die Ausführungen im Texte, wo immer wieder das „Nicht-mehr-zweifeln-Können“ bzw. „-Dürfen“ als höchstes Kriterium der Erkenntnis hingestellt wird, dann muss zugestanden werden, dass Hermes selbst seinen Zweifel für einen „ernstlichen“ gehalten hat.

Inwiefern bedeutet aber die Begründung der wissenschaftlichen Theologie auf einen solchen Zweifel ein Abweichen von [126] „dem königlichen Pfade der Überlieferung“ und ein Abirren auf eine „*via tenebrosa*“? Auf diese Frage haben Perrone und Kleutgen eine Antwort gegeben, deren Prüfung nicht nur die Methode des kritizistischen Zweifels beleuchtet, sondern zugleich an die letzte Problematik der bloss vernünftigen Methode in der neueren Theologie überhaupt hinführt.

Die beiden berühmten Theologen der Gesellschaft Jesu lehnen den Zweifel in der theologischen Untersuchung nicht schlechthin ab. Sie sehen das Falsche an dem „*dubium hermesianum*“ aber darin, dass es ein wirklicher und ernstlicher Zweifel sei. Statthaft und sogar unentbehrlich sei hingegen der sogenannte „*methodische Zweifel*“. Nach dieser Auffassung hat also der wissenschaftliche Zweifel nichts mit einem wirklichen und

⁴⁸ Das Breve „*Dum acerbissimas*“ vom 26. September 1835 im Auszug bei Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum* ed. 12, n. 1618–1621. – Dass der Ausdruck *dubium positivum* in diesem Breve den Sinn von „wirklichem“ oder „ernstlichem“ Zweifel hat, beweist der Kommentar, den Jo. Perrone S. J., *Praelectiones theologicae*, ed. 21, Regensburg 1854, vol. III, p. 329 s., 283 s. bringt. Das *dubium hermesianum* wird hier als *dubium positivum ac serius* gekennzeichnet. – Hurter, *Nomenclator* ed. 3, vol. V, col. 1497 heisst es von Perrone: *Pluribus addictus fuit congregationibus, praesertim illi, quae de Hermesii doctrina inquirebat; vgl. Schörs, Ein vergessener Führer aus der rhein. Geistesgesch.* S. 205, 319 ff.

ernstlichen Zweifeln zu tun; zum mindesten braucht der methodische Zweifel nicht notwendig auch ein ernstlicher zu sein. Perrone lobt das „*dubium cartesianum*“ gegenüber dem „*dubium hermesianum*“, weil jenes nur ein künstliches und kein ernstliches Zweifeln sein wolle. Er kennzeichnet den richtigen „methodischen Zweifel“ schlechthin als eine „*dubitatio fictitia vel hypothetica*“. Ebenso kritisiert Kleutgen die *via tenebrosa* des Hermes durch den Begriff des künstlichen „methodischen Zweifels“: Methodisch zweifle derjenige – so heisst es bei Kleutgen ständig –, der bei einer von vornherein schon feststehenden Überzeugung „so verfare, als wäre er noch unentschieden“.⁴⁹ Danach wäre also das echte Wesen des „methodischen Zweifels“ in der Fiktivität, in dem „Als-ob“-Charakter zu sehen. Beide Kritiker stellen den ernstlichen und wirklichen Zweifel wenigstens innerhalb des theologischen Verfahrens als das äusserste Gegenteil des „bloss“ methodischen Zweifels hin. Wie es mit dieser Bestimmung sachlich auch stehen mag, jedenfalls versagt sie schon vor dem „*dubium hermesianum*“. Denn dieses ist, so ernstlich es sich auch gibt, dennoch „bloss“ methodisch gemeint.

Die Reduktion des Wissens auf das „unmittelbare Bewusstsein“ vollzog sich bei Hermes offensichtlich mit Hilfe des „cartesianischen Zweifels“. Und das ganze „Labyrinth des Zweifels“, durch das sich der kritische Theologe in seinem Offenbarungs[127]beweis „hindurcharbeiten musste“, hat keinen anderen Sinn, als die besondere wissenschaftliche Methode des Kritizismus zu sein. Schon bei der Darstellung der Hermesschen Apologetik ist darauf hingewiesen worden, dass die Absicht dieses wie jedes anderen theologischen Vernunftsystems nicht darin bestehen kann, das gläubige Bewusstsein seinem Sinn und Dasein nach aus einem Vernunftpunkt heraus denkerisch erst zu erzeugen. Der „Weg der apologetischen Auseinandersetzung“ setzt vielmehr in jeder Form schon den Glauben voraus. Die Absicht geht nur auf den Nachweis, dass der religiöse Glaube, wenigstens was die *motiva credibilitatis* angeht, „auch“ ein voraussetzungsloses, rein wissenschaftliches Bewusstsein sein könne. Es wurde gezeigt, wie Hermes insbesondere den Glauben des „gemeinen, gesunden Wahrheitssinnes“ an die übernatürliche Offenbarung voraussetzt. Alle „Irrgänge des Zweifels“ dienen ihm nur dazu, die gewöhnliche katholische Gläubigkeit in der kritischen Reflexion „auch“ als unwiderrufliche Vernunftgewissheit darzustellen. So kann also kein

⁴⁹ S. Perrone, Praelectiones I. c.; nach Hurter I. c. col. 1498 hat Perrone noch einen besonderen Aufsatz über die Hermessche Methode veröffentlicht: *Riflessioni sul metodo introdotto da G. E r m e s nella teologia cattolica*; er war nicht zu erreichen. J o s . K l e u t g e n S. J. über den fiktiven Charakter des methodischen (= cartesianischen) Zweifels in *Philosophie der Vorzeit*, 2. Aufl. Innsbruck 1878, S. 368 f, 374 f, 382 ff.

Zweifel sein, dass der Zweifel in der Hermesschen Theologie ebenfalls ein „bloss“ methodischer Zweifel ist.⁵⁰

Hermes hat prinzipiell nichts anderes getan, als was ihm die Probabilisten in der Moral, die Cartesianer in der Philosophie und Huet in der Theologie vorgemacht hatten. In der kritischen Theologie ist umfassend durchgeführt, was der neuzeitliche Christ seit Jahrhunderten erstrebt: Das sittlich freie, vernünftige, gläubige Ich hat sich im „methodischen Zweifel“ von der Umwelt gelöst, um sie in der kritischen Reflexion als Selbstbewusstsein eigentümlich besitzen zu können.⁵¹ In der Moral war es freilich statthaft und unter Umständen sogar notwendig, als wirklicher und nicht nur als „Als-ob“-Probabilist aufzutreten. Hier war das Gebiet, wo das Urteil im methodischen Zweifel von jedem sachlich entschiedenen Ja oder Nein zurückgehalten und in den Bezirk des Intentionalen, der „*denominaciones*“, wie Suarez die „Bedeutungen“ nennt, eingeschlossen werden konnte, ohne dass die daseiende Ordnung gefährdet wurde. Denn diese Moral ist seelsorgliche Praxis; sie geht schliesslich nur auf die Klärung und Beruhigung des privaten Ge[128]wissens. Die theoretische Theologie musste aber ganz anders auf den „methodischen Zweifel“ reagieren. Die *auctoritas divina* des Glaubens an die Offenbarung ist nicht bloss innerliche Erleuchtung, privates Erlebnis; das

⁵⁰ Der Wortlaut des letzten Satzes ist so gewählt worden, um den Sinn des sogenannten „methodischen Zweifels“ als unhaltbar anzudeuten, – obgleich er innerhalb der deutschen katholischen Theologie wie eine fraglose Selbstverständlichkeit in Geltung steht. Dieser „methodische Zweifel“, der kein Zweifel ist, sondern nur zweifelhaft aussehen soll, gehört – wie der folgende Text darlegt – zum notwendigen Inventar der molinistischen Scholastik. Sonst ist er unbekannt; vgl. z. B. die Monographie: R. Hö n i g s w a l d, Die Skepsis in Philosophie und Wissenschaft, Göttingen 1914, und vgl. auch Aug. Messer, Einführung in die Erkenntnistheorie, 2. Aufl. Leipzig 1921, S. 171. Ebenso wird er von der thomistischen Scholastik nicht anerkannt; vgl. Th. M. Z i g l i a r a O. P., Summa philosophica, vol. I. ed. 9. Paris 1893, p. 150 s., 198 ss.; der Aufsatz: [301] A. M o n t a g n e, Le doute méthodique selon S. Thomas d’Aquin in Revue thomiste 1910, war nicht zu erreichen.

⁵¹ Wie sehr H e r m e s von dem neuzeitlichen Christentum getragen ist, das in dem grossen siebzehnten Jahrhundert des französischen Barock gebildet worden ist, wird durch folgende Einzelheit hell beleuchtet. Die Bibliothek des erzb. Collegium Albertinum in Bonn besitzt ein Exemplar von: „Fénélon’s Werke religiösen Inhalts. Aus dem Französischen übersetzt von M a t t h i a s C l a u d i u s, erster Band Sitten und Solothurn 1818“, das aus der Privatbibliothek Hermes’ stammt. Dort heisst es S. 1 f: „Ich bin in der Welt, ohne zu wissen, weder woher ich komme, noch wie ich hier bin, noch wohin ich gehe. Einige Menschen sprechen mir von gewissen Dingen und geben sie mir als ausgemacht und unbezweifelt. Ich bin aber fest entschlossen, sie zu bezweifeln und gar zu verwerfen, wenn ich nicht sehe, dass sie meinen Glauben verdienen. Der wahre Gebrauch der Vernunft, die in mir ist, besteht darin: nichts zu glauben, ohne zu wissen, warum ich es glaube, und nichts anzunehmen, ohne dass ich durch ein gewisses Zeichen der Wahrheit bestimmt werde. Andere Menschen möchten, dass ich mit Verachtung der Dinge, die man Religionsgeheimnisse nennt, anfinde: ich werde mich aber wohl hüten, sie zu verachten, ohne sie vorher wohl untersucht zu haben. Es ist eben sowohl Leichtsinns und Geistes-Schwäche, ungläubig und selbstklug, als leichtgläubig und abergläubisch sein. Ich möchte das Mittel zwischen beiden halten. Ich fühle, dass meine Vernunft sehr schwach . . . Aber, am Ende, ich kann mich durch meine natürlichen Kräfte nicht anders machen, als ich bin, weder scharfsinniger und geduldiger in meinen Untersuchungen, noch tiefer in meinen Urteilen, noch . . . unbestechlicher für die Wahrheit. Ich habe zu diesem Geschäft nur mich selbst . . .“ – Es ist nicht möglich, die Hermesschen Parallelen zu diesem „methodischen Zweifeln“ und Sichzurückziehen auf „den wahren Gebrauch der Vernunft“ anzuführen. Denn das ganze System des theologischen Kritizismus ist eine einzige Parallele dazu, wie aus seiner Darstellung ohne weiteres einleuchten wird.

Innere des Glaubens ist nicht ohne das Äussere der Schrift und der Kirche. Das Glauben im christlichen Sinne ist darum die Hingabe und Öffnung des Vernünftigen an die Äusseres und Inneres, Offizielles und Privates tragende Urheberschaft des offenbarenden Gottes. Hier musste die kritische Isolierung des Ichselbst-Bewusstseins auf „unsere Wirklichkeit“ (Hermes) unerträglich wirken. Allenfalls war eine fingierte Loslösung des vernünftigen Ich vom Glauben angängig.

Und das ist die Stellung Perrones und Kleutgens, der beiden einflussreichsten Theologen der Gesellschaft Jesu im neunzehnten Jahrhundert. Bei vorher feststehender Überzeugung „so verfahren, als wäre man noch unentschieden“ – ein solcher bloss zweifelhaft aussehender Zweifel erweckt zunächst den Anschein, er sei entweder ein Fall des logischen Typus vom hölzernen Eisen bzw. vom stahlblau angestrichenen Holzknüppel, oder aber er bedeute nur einen praktischen Kunstgriff, fremden zweifelnden Gemütern die eigene feste Überzeugung beizubringen. Ob der fiktive Zweifel in pädagogischer Hinsicht richtig oder falsch ist, braucht hier nicht entschieden zu werden. Denn er will mehr sein als eine bloss Technik der praktischen Apologetik. Sowohl Kleutgen als auch Perrone lassen durchblicken, dass mit der Lehre von der *dubitatio fictitia* etwas von der theologischen Methode überhaupt ausgesagt werden soll. Und dennoch ist die Sache nicht mit einem logischen Witz zu erledigen. Der „Als-ob“-Zweifel ist vielmehr die wesensgerechte Methode jener Theologie, nach deren Glaubenstheorie die menschliche Vernunftnatur wie eine in sich geschlossene „Naturwesenheit“ der Glaubensgnade vorhergeht und neben ihr konkurriert. Nun aber ist der „*status naturae purae*“ nur eine Möglichkeit, eine Hypothese; also ist auch die „reine Vernunft“ in theologischen Fragen nie für sich wirklich, sondern stets nur eine mögliche Annahme; mithin darf auch der „methodische Zweifel“ nur eine *dubitatio fictitia vel hypothetica* sein. [129]

An diesem sonderbaren Ausdruck des neuzeitlichen Denkens in der katholischen Theologie wird die Problematik des „Weges der apologetischen Auseinandersetzung“ empfindlich spürbar. Einerseits wird eine isolierte „reine“ Vernunft, die gegen Glauben und Unglauben neutral sein soll, „methodisch“ angenommen; andererseits kann die reine Vernunftmethode, sofern sie theologisch bleiben soll, nicht ernstlich und wirklich sein. Fast die ganze neuere Apologetik gründet auf der Hypothese eines „rein vernünftigen Wahrheitssuchers“, der die Wahrheit der Religion, des Christentums und der Kirche zunächst dahingestellt sein lässt, um sie aus reinen Vernunftprinzipien g l e i c h s a m erst zu finden. Es wäre jedoch ein Missverständnis, die reine Vernunftmethode allein in dem neuen Spezialfach der systematischen Theologie zu suchen, das heute gewöhnlich „Apologetik“

genannt wird. Früher ist gezeigt worden, dass die apologetische Auseinandersetzung, ehe sie zu einem System bloss vernünftiger Theologie wurde, schon auf dem Gebiete der Bibelforschung, der Religions- und Kirchengeschichte geführt worden ist. Die historische Theologie ist geradezu die Domäne jener Methode, die vorläufig als „Weg der apologetischen Auseinandersetzung“ bezeichnet wurde. Die Wissenschaftlichkeit der historischen Methode scheint ja im besonderen Masse davon abzuhängen, dass sich der Geschichtsforscher aller vorgefassten Meinung entschlägt und allein die Vernunft der Tatsachen reden lässt.

Darum ist es nicht zufällig, wenn Hermes ausgerechnet am Eingang zur „P o s i t i v e n Einleitung“ (S. 30 f) das Prinzip der Voraussetzungslosigkeit kritisch hervorhebt: „Wir müssen nichts als Wahrheit wollen, oder w. d. i. ganz parteilos sein. Wir müssen uns nämlich während der Untersuchung von allen Theologie- und Religions-Systemen, insofern wir dieselben noch nicht als gewiss wahr erkannt haben, (theoretisch) – die Klammer von H.! – lossagen: sie alle müssen uns gleich wichtig und gleich unwichtig sein. Wir können dieses zustande bringen durch die lebendige Überzeugung, dass keines, z. B. der Katholizismus nicht oder das Christentum überhaupt nicht, darum wahr sei, weil wir in demselben geboren wurden, und dass [130] wir vor unserem Gewissen gerecht und heilig handeln, wenn wir uns demjenigen zuwenden, wohin unsere Vernunft uns leitet –“.

Das ist der drastische Ausdruck einer Auffassung, von der nicht behauptet werden kann, sie sei mit der „Positiven Einleitung in die christkatholische Theologie“ vergessene Vergangenheit geworden. An Hermes und an seinen Kritikern ist aber klar geworden, dass es bei dem „Weg der apologetischen Auseinandersetzung“ nicht bleiben konnte.

[131] **D r i t t e s K a p i t e l :**

MATTHIAS JOS. SCHEEBEN: DIE THEOLOGIE AUS DEM GLAUBEN.

I. Das göttliche Wesen des Glaubens.

Der Rationalismus fordert den Irrationalismus, wie das Gesiegelte sein Siegel fordert. Es ist selten, dass die Gegenseitigkeit des rationalistischen und irrationalistischen Verhaltens so deutlich in ein und demselben Gebilde zum Ausdruck kommt wie etwa in dem System Malebranches. Dieser absolute Rationalismus lässt an keinem Punkte vergessen, dass er erst durch den Protest gegen die Eigenwirklichkeit der menschlichen Vernunfttätigkeit – der „*raison agissante*“ – möglich geworden ist. In der Regel erscheinen aber die modernen Denksysteme, als wären sie rein aus einem Vernunftprinzip und auf einem Vernunftwege gefunden und als wären sie unbedingt in dieser Vernünftigkeit abgeschlossen. Alles was ausserhalb des „wissenschaftlich“ Erfahrbaren und des Logischen liegt, wird geflissentlich ausgeschaltet. Das „Unsagbare“ solcher Rationalismen wirkt sozusagen unterirdisch; es spricht sich erst in der geistigen Umwelt aus. Auch in dieser Hinsicht ist die geschichtliche Erscheinung Georg Hermes lehrreich. Bei der Darstellung seines Systems ist freilich mit Bedacht immer wieder darauf hingewiesen worden, wie die kritische Theologie und ihr Gang auf dem Wege der rein vernünftigen Auseinandersetzung durch antirationalistische und superrationale Momente bedingt ist. Anders hätte dieser theologische Kritizismus und Positivismus unverständlich bleiben müssen. Hermes ist jedoch seinen Zeit[132]genossen fast ausschliesslich als Rationalist erschienen. Die durch J a c o b i und S c h e l l i n g bestimmte Theologenschaft sah in der kritischen Besinnung auf das moralische Vernunftwesen nur den „Vernunftstolz“ des achtzehnten Jahrhunderts. Die Arbeiten Heinrich Schrörs' über die Geschichte des Hermesianismus haben deutlich gezeigt, dass die ersten und schärfsten Gegner der Hermesschen Lehre aus dem Lager der antirationalistischen Theologie des religiösen Erlebnisses aufgestanden sind.¹ Der rasonierenden Reflexion wurde die Unmittelbarkeit des Herzens oder des Schauens entgegengesetzt. Die Reduktion der Religion und der Offenbarung auf die Notwendigkeiten des „Vernunftwesens“ kam wie verspätete

¹ [302] S. H e i n r i c h S c h r ö r s , Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte usw. passim; aus den fideistischen Gegnern des Hermes sind besonders hervorgehoben: A l e x a n d e r v . S i e g e r S. 113 ff, 123 ff, C a r l J o s . W i n d i s c h m a n n S. 193 ff, J o h . K u h n S. 307 ff.

„Aufklärung“ vor; die Produktion aus der innersten Erfahrung schien dagegen eine zeitgemässere und zeitmächtigere Theologie zu sein.

Die Stellung der Erlebnistheologie zum Problem des religiösen Glaubens kann als *F i d e i s m u s* bezeichnet werden. Der ziemlich geläufige Ausdruck versteht sich unter der Voraussetzung, dass die Prinzipienfragen der theologischen Erkenntnis in der Frage nach dem Verhältnis von „Glauben und Wissen“ zusammengefasst werden. Während nämlich der theologische *R a t i o n a l i s m u s* den Hauptton auf das Raisonement, auf das reflektierte vernünftige „Wissen“ um die religiöse Wirklichkeit legt, sieht die Erlebnistheologie dagegen in der gefühlsmässigen Erfahrung oder in der unmittelbar empfangenden Schau des „Glaubens“ das Erste und Entscheidende. Das vernünftige Wissen um die Dinge des Glaubens gilt dem theologischen Fideismus als etwas Sekundäres, das den religiösen Akt zufällig begleiten oder auch notwendig aus ihm folgen mag, das ihn aber keinesfalls wesentlich bestimmen kann.

So scheint es, als wäre der zweite Weg der neueren Theologie, der in der Einleitung vorläufig als „Weg der dogmatischen Selbstbesinnung“ bezeichnet wurde, bereits von der fideistischen Gegnerschaft zur Hermesschen Apologetik verwirklicht worden. Doch der auffallend dialektische Charakter des Gegensatzes zwischen theologischem Rationalismus und theologischem Fideismus lässt schon aufmerken, ob die beiden Richtungen wirkliche und grundsätzliche Verschiedenheiten oder nur polare [133] Auseinandersetzungen ein und desselben „*habitus principiorum*“ sind. Als die Front der protestantischen Theologie gegen den Naturalismus der Aufklärung beobachtet wurde, musste darauf hingewiesen werden, wie nahe das pietistische Erlebnis dem Rationalismus verwandt ist. Und eine Untersuchung der geschichtlichen Gründe für das Aufkommen der rationalistischen Apologetik Benedikt Stattlers wird überzeugend klarstellen, dass die fideistische Erlebnistheologie auch im modernen Katholizismus von Anfang an mit der Systematisierung der blossen Vernunft in der Theologie prinzipiell zusammenhängt. Das Eine ist die unvermeidliche Kehrseite des Anderen. Das gemeinsame Bildungsprinzip, aus dem beide Denkweisen herauswuchsen, ist der Trieb, das durch die Aufklärung verabsolutierte Selbstbewusstsein des neuzeitlichen Menschen innerhalb der katholischen Wirklichkeit auszuüben. Mag der absolute Kern des Ichselbst als transzendentes „Vernunftwesen“ oder als „unendlich fühlendes Herz“ erlebt werden, mag der moderne Christ sein vernünftiges Selbst im „methodischen Zweifel“ von der kirchlichen Überlieferung isolieren, oder mag er es umgekehrt in der Allvernunft und Allmacht des Geschichtlichen aufheben wollen, immer erweist sich der Gegensatz zwischen theologischem Rationalismus und Fideismus als dialektischer Widerspruch aus demselben

Grundprinzip des religiösen Anthropozentrismus.² Deshalb kann der andere von den „zwei Wegen der neueren Theologie“ nicht in der fideistischen Opposition zur reinen Vernunftmethode gesehen werden.

1. Die auctoritas divina.

Das echte Gegenüber zu der vom Menschen aus und zum Menschen hin denkenden Theologie wirkt in den Versuchen, die grosse Selbstverständlichkeit des Mittelalters, dass der Mensch mit seinem Wissen und Erleben nur der bedingte Teil des übergreifenden, übernatürlichen Ganzen ist, in die Welt des neunzehnten Jahrhunderts wieder einzuführen. Die sogenannte „Neuscholastik“ ist die Führerin auf dem Wege der dogmatischen Selbstbesinnung in der neueren Theologie. Die [134] vorliegende Untersuchung hat aber schon bisher ergeben, dass der übliche Sammelbegriff „Scholastik“ nur zutrifft, wenn er weit genug genommen wird, um auch solche Spannungen zu umfassen wie diejenige, die zwischen dem hochmittelalterlichen Thomismus und dem barock neuzeitlichen Molinismus besteht. Darum ist auch der Weg der neuscholastischen Theologie alles andere als eindeutig und klar. Wenn die blosse Wiederherstellung der philosophischen und theologischen Vorzeit als aktuierte und aktuelle Erkenntnis überhaupt möglich gewesen wäre, so hätte jene Spannung die Neuscholastik immer noch an der entscheidenden Diskussion zwischen dem mittelalterlichen und dem neuzeitlichen Geiste – wenn auch in dem historischen Stadium des nachtridentinischen Zeitalters – teilnehmen lassen. Das Grundmotiv der Neuscholastik genannten Bewegung, die Überwindung des weltanschaulichen Anthropismus, konnte sich infolgedessen nur in einer Theologie eindeutig auswirken, in welcher die Ehrfurcht zu der Vorzeit sich mit der Kraft und der Freiheit zum Neuschaffen verband. Nicht der beengte *Restaurator*, sondern der freie *Auctor* im scholastischen Denken des neunzehnten Jahrhunderts ist der klarste Weiser auf den Weg der dogmatischen Selbstbesinnung.

² Der faktische und ideelle Zusammenhang zwischen theologischem Rationalismus und theologischem Fideismus ist ausführlich dargelegt in der Arbeit: „Die Geschichte der katholischen Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus“ (s. Vorwort der vorliegenden Schrift). Hier sei nur darauf hingewiesen, dass der Einführer des apologetischen Vernunftsystems in die katholische Theologie **Benedikt Stattler** und der Freund Lavaters und Jacobis, **Joh. Michael Sailer**, beide Mitglieder der Gesellschaft Jesu bis zur Aufhebung des Ordens waren, dass ferner Sailer der persönliche Schüler, wissenschaftliche Gehilfe und lebenslängliche Verehrer Stattlers gewesen ist. – Übrigens hat bereits **Scheeben** bemerkt: Bei der Missachtung der Vernunft zugunsten der Glaubensgnade verfallt man „in jene Richtung, die sich dem Rationalismus nur als contradictorium, nicht als contrarium entgegengesetzt glaubt und den einzigen Schlüssel zur gänzlichen Umgehung desselben zu besitzen vermeint: eine Richtung, die zwar in dem philosophischen Deutschland nicht viel Anklang finden konnte (?), aber desto freundlicher in unseren Nachbarländern begrüsst wurde, welche den jansenistischen Einflüssen mehr ausgesetzt waren.“ *Natur und Gnade* (Ausg. Grabmann s. [A. E. 5](#)) S. 42.

Matthias Jos. Scheeben wendet sich in seiner Glaubenstheorie auffällig gegen die „abstrakte und mechanische“ Auffassung des Glaubens, die in der neueren Theologie „vielfach“ anzutreffen sei. Was und wer damit gemeint ist, wird deutlich, wenn Scheeben immer wieder auf die Unzulänglichkeit des Bemühens hinweist, den Sinn der gläubigen Zustimmung irgendwie auf einen „logischen Schluss“ zurückzuführen.³ Durch die Ablehnung der von Suarez und de Lugo herkommenden *analysis fidei* erweckt die Stellungnahme Scheebens zunächst den Eindruck, als wäre sie in der modischen Kategorie „anti-intellektualistisch“ unterzubringen. Der Eindruck wird noch dadurch verstärkt, dass der grosse Neuscholastiker sich nicht genug tun kann, die entscheidende Bedeutung des Willens im Glaubensakt hervorzuheben. Doch die Schlagworte „Intellektualismus“ und „Voluntarismus“ versagen vor dieser Glaubenstheorie. [135]

Die Formel „Glauben und Wissen“ beherrscht die neuzeitliche Erörterung des Grundproblems der theologischen Erkenntnis. Das religiöse Glauben erscheint in dieser Wortpaarung als eine besondere Bewusstseinshaltung, die dem Wissen als der anderen korrespondierenden Haltung nebengeordnet werden kann. Es gibt zu denken, dass dem Mittelalter eine solche Sprach- und Denkgewohnheit fremd war. Die Stelle von *fides et scientia* oder *fides et ratio* vertrat damals der Ausdruck „*auctoritas et ratio*“.⁴

³ Für Scheebens Lehre vom Wesen des göttlichen Glaubens kommen in Betracht: 1. die ausführliche *analysis fidei* im „Handbuch der katholischen Dogmatik“, 1. Bd. Freiburg i. Br. 1873 (anastatische Neudrucke), S. 269–419; 2. der grosse Artikel „Glaube“ in Wetzler und Weltes *Kirchenlexikon*, 2. Aufl. Bd. V Freiburg i. Br. 1888, Sp. 616–674. Was Scheeben in seinen anderen Werken und in einzelnen Aufsätzen des „Katholik“ zu dem Thema geäußert hat, wird nur so weit zitiert, als es an einzelnen [303] Punkten wichtig erscheint, auf den früheren Standpunkt Scheebens hinzuweisen. – Im folgenden werden die Werke Scheebens in dieser Abkürzung zitiert: „Handbuch der katholischen Dogmatik“, sechs Bücher in drei Bänden = *Dogm. I* (Buch n. 911 (Randnummer); – „Die Mysterien des Christentums“, 1. (einzige Original-)Auflage, Freiburg i. Br. 1865; um ein Nachlesen der zitierten Stellen in der weitverbreiteten 3. Auflage (von Rademacher herausgegeben) zu erleichtern, wird den Seitenzahlen der 1. Auflage die Nummer des Paragraphen in Klammern beigesetzt = *Myst.*; – „Natur und Gnade“ (s. [A. E. 5](#)) = *N. u. G.*; – Wetzler und Weltes *Kirchenlexikon* 2. Aufl. = *KL*.

Die gesamte Ausführung der Glaubenstheorie in *Dogm. I* zeugt dafür, dass Scheeben sich bewusst von der *analysis fidei* des Suarez und des de Lugo abgewandt hat; s. besonders *Dogm. I*, n. 630, 632, 640, 643, 647, 650 f, 679, 681, 685 ff, 691.

⁴ Das Mittelalter hat „Glauben und Wissen“ natürlich auch als verschiedene *habitus* des Subjekts betrachtet. Die Formel des Hugo v. St. Victor: *Fides est (quoad certitudinem) supra opinionem et infra scientiam constituta*, läuft durch das ganze mittelalterliche Schrifttum. Aber dieses „Glauben“ ist deutlich von dem religiösen, in der *auctoritas divina* gründenden Glauben unterschieden; vgl. z. B. Alexander Hal. *S. theol.* p. 3, q. 68, membr. 2: *Notandum tamen, quod ratio et fides, quae est ex ratione (also die fides humana, der Glaube als immanenter Bewusstseinsakt), se habent ad fidem gratitiam sicut praeambula dispositio ad formam* (zit. nach A. Straub s. [A. I 3](#), p. 8). Schon darum ist es ausgeschlossen, dass die mittelalterliche Auffassung des Problems der religiösen Erkenntnis mit der Wortpaarung „Glauben und Wissen“, *fides et ratio*, *fides et scientia* u. ä. zutreffend ausgedrückt werden kann. Statt dessen fungierte damals ständig die Formel: *auctoritas et ratio*; s. Martin Grabmann, *Die Geschichte der scholastischen Methode*, 1. Bd. Freiburg i. Br. 1909, S. 33 ff. Die charakteristische Sinnverschiebung, die das theologische Grundproblem im neuzeitlichen Denken erfahren hat, kommt darin zum Vorschein, dass der Begriff „Autorität“ jetzt einseitig auf die Bedeutung des rechtlichen Gewalthabens eingengt ist und den Gegenpol zur individuellen, persönlichen „Freiheit“ abgibt. *Ratio* = theoretische Vernunft bedeutet dagegen in dem Sprachgebrauch der Aufklärung, der noch immer massgebend

Auktorität und Vernunft sind mehr als ein Paar entsprechender Subjektivitäten; es sind objektive Mächte, die das menschliche Dasein bewirken. Scheeben entzieht das Glaubensproblem gleich beim Beginn seiner Untersuchung der blossen Bedeutungs- und Bewusstseinsphäre. Das Glauben ist eine Wirkung zwischen intelligenten Existenzen. Während das „Wissen“ eigene Einsicht und auf eigener Einsicht gründende Überzeugung ist, stellt das „Glauben“ ein Für-wahr-Halten, eine Überzeugung dar, die durch ein anderes intelligentes Wesen in uns dadurch „erzeugt“ wird, dass es uns seine Einsicht „als Grund und Norm unserer Überzeugung vorlegt und wir sie als Grund und Norm unserer Überzeugung willig annehmen“. Das eigentliche Glauben fordert also notwendig „ein anderes intelligentes Wesen als den Auktor unserer Überzeugung“. Und ebenso notwendig ist auf Seiten der glaubenden Person die willige Hingabe, die unmittelbar aus der Achtung vor der Auktoritätsperson fließt.

So streng beschränkt Scheeben das echte Glauben auf den „geistigen Wechselverkehr“ zwischen dem Auktor und dem aus Achtung und Wertschätzung sich Hingebenden, dass die Annahme eines Zeugnisses, bei welcher der Zeugende „einfach als ein Canal“ für eine uns sonst nicht zugängliche Wahrheit betrachtet wird, „den Namen des Glaubens nicht verdient und bloss *abusive* so genannt wird“. Vollends können nackte Sätze weder Grund noch Gegenstand eines gläubigen Verhältnisses werden. Damit die Rede eines anderen geglaubt werden kann, genügt es nicht, dass sie eine bloss „Ausprache von Gedanken“ ist, sie muss eine „Ansprache“ sein, d. h. die redende Person muss ausdrücklich oder einschliesslich in der

ist, das Reich des Allgemeinen, Ewigen, Notwendigen, so dass „Auktorität und Vernunft“ heutzutage fast das Gegenteil von dem besagt, was die Hochscholastik mit *auctoritas et ratio* bezeichnet hat. Der spezifisch neuzeitliche Sinn, welcher der Wort- bzw. Begriffspaarung „Glauben und Wissen“ anhaftet, liegt darin, dass der christliche Glaube ebenso wie die vernünftige wissenschaftliche Erkenntnis zu einem Bewusstseinsmodus geworden ist. Die Glaubensgewissheit und die Vernunftgewissheit werden als zwei konkurrierende Größen aufgefasst, die entweder als feindlich widerstrebend oder als fremd nebeneinanderstehend oder als harmonisch übereinstimmend erfunden werden. Diese Auffassung wurde erst möglich, als die Glaubenswirklichkeit der Kirche und die weltliche Wissenschaft tatsächlich isolierte Lebensmächte geworden waren. Die Loslösung eines in sich abgeschlossenen wissenschaftlichen Bewusstseins ist nun, wie im ersten Kapitel dieser Arbeit gezeigt wurde, das spezifische Kennzeichen des „modernen Geistes“. Und so ist es nicht Zufall, dass die Formel „Glauben und Wissen“ zum ersten Male in der Literatur des siebzehnten Jahrhunderts als programmatischer Titel auftritt. Noch *Jansenius* behandelt in seinem *Augustinus* (1640) die Fragen der theologischen Erkenntnislehre unter dem Titel: *auctoritas et ratio*. *Huetius* aber überschrieb schon das erste Buch seiner *quaestiones Alnetanae* (1690) mit: *De concordia rationis et fidei*. Den Anfang macht, soweit wir sehen, die *concordia scientiae cum fide* eines gewissen *Thomas Bonartes* S. J., für den *Leibniz* in §86 des *discours préliminaires de la conformité de la foy avec la raison* seiner *Theodizee* (Ausc. Gerhardt VI S. 100) ein auffallendes Interesse bezeugt. Ein *Thomas Bonartes*, *Concordia scientiae cum fide* ist am 13. Nov. 1662 auf den Index gesetzt worden; s. *Jos. Hilgers* S. J., *Der Index der verbotenen Bücher*, Freiburg i. Br. 1904, S. 427. *Ch. Sommervogel*, *Bibliothèque de la compagnie de Jésus*, Ire partie tom. I col. 1689 s., schreibt das Werk dem Belgier *Olivier Bonart* (1570–1654 oder 1655) zu und nennt als Ort und Jahr seines Erscheinens *Hagae* 1665, fügt jedoch bei: *Existe-t-il? En tout cas, il aurait paru dix ans après la mort de l'auteur*. Es scheint aber, dass die Angaben des *P. des Bosses* S. J., die *Leibniz* a. a. O. mitteilt, glaubwürdiger sind. Danach wäre *Thomas Bonartes* ein Pseudonym für den *Iren Th. Barton*.

Art ihres Sprechens [136] zum Glauben an sich auffordern. Die Aufforderung ist natürlich nur sinnvoll und kräftig, wenn sie von der entsprechenden Würde und Vollkommenheit der geistigen Existenz getragen wird. Was Scheeben in seiner ziemlich breiten Darstellungsweise über das Wesen der Auktoritätsperson auseinandersetzt, lässt sich in den Satz zusammenfassen: Echten Glauben verdient nur das Wort einer Person, die ihrem Sein nach fähig ist, den Hörenden im Denken und Handeln urheberisch zu bestimmen, d. h. ihm eine sein Dasein übersteigende Vollkommenheit zu verleihen. Die Glaubensauktorität ist Urheberschaft im prägnantesten Sinne. Während nämlich die rein rechtliche Auktorität nur dazu bewegt, dass der Gehorchende einen bestimmten Akt setzt, macht jene den Glaubensakt selbst erst innerlich möglich, indem sie die Überzeugung des gläubig Hörenden „als erzeugendes Prinzip“ mitbewirken muss. Der im Glauben Gehorchende vollzieht nicht etwas, was von der Person des Glauben Fordernden getrennt werden könnte; er glaubt ja nur, insofern sein Für-wahr-Halten aus der Überzeugung der Auktoritätsperson geschöpft ist und in ihr ruht.⁵

Fast nebenher gibt Scheeben eine soziologische Phänomenologie der Glaubensverhältnisse, die für seine Zeit geradezu genial genannt werden kann. Er unterscheidet drei Stufen von Auktoritäten. Die niedrigste Form besteht darin, dass der Redende nur als zuverlässiger „annehmbare Bürge“ auftritt und geachtet wird. Diese „einfache Zeugenauktorität“ wirkt allein aus der Würde, die der Zeuge als ein „uns ebenbürtiges vernünftig-sittliches Wesen“ hat. Sie beansprucht weder, noch erhält sie willige Unterordnung oder ehrerbietige Hingabe. Die Zeugenauktorität begründet das Glaubensverhältnis zwischen Ebenbürtigen: Sie ist – in der Sprache der modernen Soziologie ausgedrückt – als bloße Bürgenschaft die eigentümliche Auktorität des „Bürgers“, bzw. die gesellschaftliche „Autorität“.⁶ – Die zweite höhere Stufe der Auktorität ist durch die Überlegenheit der geistigen, amtlichen oder sittlichen Seinsvollkommenheit bedingt, die den Zeugenden über den Glaubenden erhebt und von diesem ehrerbietige Hingabe fordern lässt. Es ist die Auktorität, die „hauptsächlich dem Lehrer“ und „dem [137] öffentlichen

⁵ S c h e e b e n s „unmoderne“ Deutung der Formel „Glauben und Wissen“: D o g m . I, n. 617; K. L. Sp. 619. – Das allgemeine Wesen des Glaubens als Verhältnis zwischen auktoritativer und gehorchender Person: D o g m . I, n. 631–634; K. L. Sp. 620. – Die Glaubensauktorität ist im Unterschied von bloss rechtlicher Auktorität Urheberschaft „im prägnantesten Sinne“: D o g m . I, n. 628, 654 f, 657; K. L. Sp. 621 f. – Eine geschichtliche Bedingung für die Auktoritätslehre Scheebens liegt natürlich in dem Gegensatz zu dem politischen und theologischen Liberalismus seiner Zeit; s. u. [Anm. III 10](#).

⁶ Für den Theologen gibt es keinen Grund, die Schreibgewohnheit des c- oder k-losen „A u t o r i t ä t“ ohne weiteres mitzumachen. Es [305] ist vielmehr angebracht, sie für die Bezeichnung jenes Restes echter Auktorität vorzubehalten, der in dem schriftstellerischen „A u t o r“ und in dem geschäftstechnischen oder parlamentarischen „A u t o r i s i e r e n“ noch übrig ist. – Die drei Stufen der Auktorität: D o g m . I, n. 634–637; K. L. Sp. 620 f.

authentischen Zeugen“ zukommt. – Die dritte und höchste Form der Auktorität ist aber nur in dem Verhältnis des Vaters zum Kinde und des Schöpfers zum Geschöpfe gegeben. Sie beruht auf der eigentlichen und strengsten Abhängigkeit, „in welcher der Glaubende zu dem Urheber (auctor) seines Daseins steht“. Der Vater vermag in sein Kind nicht bloss einzelne Vollkommenheiten des geistig-sittlichen Eigenbesitzes hineinzuzueugen, wie es bei der Urheberschaft des Lehrers und Erziehers der Fall ist; sondern die Eltern bestimmen das gesamte Dasein ihres Kindes, sofern es *infans* ist, urheberisch. Darum fordert die väterliche Auktorität den Glauben des Kindes nicht bloss als gesellschaftliches Vertrauen oder als ehrerbietige Folgsamkeit, sondern als willige und unbedingte Unterwerfung.

Scheeben sieht nun in dem „kindlichen Glauben“ das vollkommenste Gleichnis des religiösen Glaubens. Er begnügt sich nicht mit dem üblichen Hinweis auf den klassischen Sprachgebrauch von *eusebeia* und *pietas*. Er deutet vielmehr diese Analogie mit ausserordentlicher Sorgfalt, um seine Hauptthese zu bekräftigen, dass der religiöse Glaube nicht nur ein „logischer Verstandesakt“, sondern zugleich eine sittliche Tugend, ein Willensakt ist. Der grossartige Versuch, die Theorie des Glaubens überhaupt aus der Jahrhunderte alten Abschliessung in die Sphäre rein logischer und rational psychologischer Bewusstseinsanalysen zu befreien und auf das reale Verhältnis von auktoritativ Ansprechenden und willig Gehorchenden hinauszuführen, führte von selbst dazu, die Bedeutung des Willens für die gläubige Subjektivität nicht nur vorläufig oder nachträglich anzuerkennen, sondern sachlich voll zu würdigen.

Der religiöse Glaube ist wesentlich göttlicher Glaube, d. h. zunächst: Die spezifische Eigenart seines Wesens als intentionaler Akt ist dadurch bestimmt, dass Gott nicht bloss das vornehmste seiner Objekte, sondern der *terminus* ist, den er notwendig intendiert. Seit jeher gilt der Glaube als sogenannte „göttliche Tugend“ und damit als ein Akt, der wesenhaft in Gott gründet und endet. Kaum ein neuzeitlicher Theologe hat aber die absolute Transzendenz des Glaubensaktes mit solch [138] realer Konsequenz verfolgt wie Scheeben. Der göttliche Glaube kann irgendein Geschaffenes nicht anders als Gegenstand annehmen „denn als unmittelbar von Gott selbst dargeboten und als in Gott selbst enthalten“. Die private Lesung und Erfahrung, der christliche Unterricht und die Predigt, die Liturgie und das Dogma der Kirche – alles ist nur „Vehikel“, um das glaubende Streben unmittelbar in Gott selbst „ruhen“ zu lassen. Sogar die göttliche Offenbarung kann, soweit sie das „äussere Wort“ Gottes in der Heilsgeschichte und in der Heiligen Schrift ist, nicht als wesengestaltender Gegenstand – *objectum formale* – des göttlichen Glaubens angesehen werden. Das „äussere

Wort“ der Offenbarung ist ebenfalls nur „Mittel“ und „Werkzeug“, um die gläubige Intention in dem ewigen „inneren Worte“ der unerschaffenen Wahrheit enden zu lassen. Es wird sich bald zeigen, wie real diese Betonung der absoluten Transzendenz des Glaubensaktes gemeint und wie weit sie von mystizistischem „Akosmismus“ und von jeder Weltfremdheit entfernt ist.

Der unmittelbaren Göttlichkeit des formgebenden Gegenstandes entspricht die Göttlichkeit des subjektiven Beweggrundes des Glaubens. Schon an dem allgemeinen Wesen des Glaubensverhältnisses zeigte sich, dass die Auktoritätsperson den gläubigen Akt auch als inneres Prinzip mitbewirkt. Dieses erfüllt sich nun bei der Setzung des religiösen Glaubensaktes in höchster Vollkommenheit. Gott ist ja der *auctor* im eminenten Sinne. Er ist der Schöpfer unseres Daseins als freien intelligenten Wesens. Er ist auch der Urheber unserer Erhöhung zum Gnadenstande und zur ewigen Herrlichkeit. Unser natürliches und übernatürliches Wirken ist also unbedingt von der Urheberschaft Gottes abhängig. Im übernatürlichen Glauben wirkt nun Gott nicht bloss dadurch urheberisch, dass er durch die Mittel der äusseren Offenbarung hindurch sich selbst als objektives Prinzip des Glaubens darbietet. Er erzeugt auch schöpferisch das subjektive Prinzip, die Glaubensgnade, die den glaubenden Geist zur unmittelbaren Teilnahme an der unerschaffenen Wahrheit erhebt. Schon aus der absoluten Transzendenz des Formalobjektes folgt, dass keine menschliche Ein[139]sicht und überhaupt kein geschöpfliches Wissen oder Überzeugtsein den subjektiven Grund bieten kann, der die Gewissheit des göttlichen Glaubens zu tragen oder zu erfüllen vermöchte. Die *certitudo super omnia* des Glaubens darf nicht mit dem Erlebnis oder, wie Scheeben sagt, mit der „Empfindbarkeit“ derselben verwechselt werden. Das gläubige Bewusstsein deckt sich keineswegs mit der ganzen Realität des göttlichen Glaubens. Was der glaubende Geist an vernünftigen Vermutungen, Wahrscheinlichkeiten, Einsichten oder Folgerungen erleben mag, alles ist nur „Vorbereitung“ und „Begleitung“, soweit es ein Produkt der menschlichen Vernunfttätigkeit ist. Der Glaube wird „als übernatürliche Erkenntnis der Seele e i n g e z e u g t“ und nicht wie das Wissen „aus ihrer natürlichen Kraft e r z e u g t“. Er erscheint seinem Wesen und Ursprung nach „im buchstäblichsten und eminentesten Sinne als eine göttliche Ü b e r z e u g u n g , d. h. als eine Überpflanzung der göttlichen Erkenntnis in die Seele“. Die Analogie des Auktoritätsverhältnisses zwischen Lehrer und Schüler reicht nicht hin, um die Urheberschaft Gottes im Glauben zu erklären. Nur das Verhältnis von Vater und Kind kommt hier in Frage. Das Sakrament der Wiedergeburt,

die Taufe, wird in diesem Sinne „vorzugsweise Sakrament der Erleuchtung oder des Glaubens genannt“.⁷

Die absolute Göttlichkeit des Glaubens nach seinem objektiven wie subjektiven Grunde erscheint bei Scheeben nicht als das Ergebnis einer dialektischen Opposition von Natur und Gnade. Seine Theologie von der wesenhaften Übernatürlichkeit des Glaubensaktes ist vielmehr ungezwungen und untrennbar mit einer echten Realpsychologie des gläubigen Erlebnisses verbunden. Der nächste Gefährte Scheebens, Konstantin von Schützler, konnte seinem lebhaften Gefühl von dem Ungenügen des neuzeitlichen Anthropozentrismus in der Glaubentheorie keinen anderen Ausdruck geben, als dass er auf die Suarezsche Dialektik zurückgriff. Scheeben aber witterte offenbar auch darin schon die Luft des neuzeitlichen Geistes in der Theologie. Jedenfalls hat ihn der starke Ton, mit dem [140] Suarez die Übernatürlichkeit des göttlichen Glaubens hervorgehoben hatte, nicht abgehalten, in der *analysis fidei* einen eigenen und grundsätzlich verschiedenen Weg zu gehen. Die Entscheidung liegt in der Phänomenologie des gläubigen Bewusstseins.

Suarez hatte mit de Lugo und den meisten Theologen der nachtridentinischen Scholastik die Glaubensgewissheit auf einen Schluss analysiert, dessen Major die *veracitas Dei* darstellte, während die Tatsache, dass diese oder jene Lehre von Gott geoffenbart ist, seine Minor bildete. Gegen diese „abstrakte und mechanische Denkweise“ argumentiert nun Scheeben folgendermassen:

Die göttliche Wahrhaftigkeit kann unmöglich das Erste sein, was im Glauben ergriffen wird. Wie in jedem natürlichen Glauben ist auch im religiösen Glauben die Auktorität das psychologisch und ontologisch Erste. Wenn auch davon abgesehen wird, dass die

⁷ Die Transzendenz des göttlichen Glaubens s. besonders: Dogm. I, n. 678 ff, 708 f, 778 ff. – Der dadurch gegebene „Mittel“-Charakter der Vernunftkenntnis: Dogm. I, n. 756; der kirchlichen Vorlage: a. a. O. 763, 775, vgl. 795, 803; der äusseren Offenbarung überhaupt: 680 f, 699. – Die göttliche und die „empfindbare“ Gewissheit des Glaubens: Dogm. I, n. 834, vgl. n. 639. – Die Überzeugung des Glaubens ist eine „Überpflanzung“: Dogm. I, n. 793, 678. Die Beleuchtung geistiger religiöser Vorgänge durch Vergleiche aus dem organischen und vor allem geschlechtlichen Leben ist, wie bekannt sein wird, ein Charakteristikum der Romantik. Vgl. z. B. das opusculum Franz Baaders, das überschrieben ist: „Über die Analogie des Erkenntnis- und des Zeugungstriebes.“ Anton Günther demonstriert an der Parallele von logischem genus und physischem Geschlecht die Unzulänglichkeit des Begrifflichen und Generellen im Gegensatz zu der „Idee“. Joh. Adam Möhler steht in seinem: „Die Einheit in der Kirche“, Tübingen 1825, noch sehr deutlich unter dem Einfluss dieser Romantik; vgl. a. a. O. S. 9: „Die Erzeugung“ des göttlichen Lebens „sollte eine Überzeugung“ durch die lebendige Tradition sein; S. 18: Man wird nicht Christ durch „Begriffsvergleichung“, sondern durch „Wiedergeburt“. Möhler hat aber den romantischen Denk- und Sprachgebrauch an der altchristlichen Überlieferung vertieft. Und Scheeben, der „die Einheit in der Kirche“ öfters zitiert, vervollkommnet das Vergleichen zwischen religiösem und organischem Leben zu der echten hochscholastischen Analogia fidei, die weder identifiziert, noch bloss symbolisiert, sondern in dem natürlichen Geschehen ein unvollkommenes, aber reales Ähnlichkeitsverhältnis zu der übernatürlichen Wirklichkeit sieht.

Wahrhaftigkeit des Zeugenden bei dem normalen psychologischen Verlauf des Glaubensaktes nur virtuell in der Achtung vor der sittlichen Würde des Zeugenden erlebt wird, so lässt sich der Primat der Auktorität gewissermassen sogar ontologisch dartun. Denn der Sinn der Lüge und ihrer Sündhaftigkeit ist erst in dem Missbrauch des auktoritativen Anspruchs auf Glauben und Vertrauen ganz erfüllt. Darum ergreift der göttliche Glaube Gott primär nicht als die ewige Wahrheit und untrügliche Wahrhaftigkeit, sondern als die unendlich erhabene Majestät. Die Attribute der absoluten Einsicht und Treue können im Glauben erst zur vollen Geltung kommen, sofern sie in der Verbindung mit der *auctoritas divina* auftreten.⁸ Daraus folgt aber nun, dass das gläubige Erlebnis ebensowenig primär ein logisches Phänomen darstellt. Der urheberischen Hoheit Gottes entspricht vielmehr auf Seiten des Menschen zunächst die willige Hingabe. Die ehrfürchtige Unterwerfung und das unbedingte Sichpreisgeben des geschöpflichen Geistes an die Urheberschaft des „*Pater spirituum*“ ist das prinzipielle Moment des Glaubenserlebnisses. Aus dem unbedingt auf Gott hinstrebenden Willen kommt psychologisch das Ja des Verstandes, die intellektuelle Vereinigung mit der *veritas* [141] *prima*, die sich in der Offenbarung dem geschöpflichen Geiste geheimnisvoll darbietet. Scheeben wird nicht müde, die willige Hingabe an den *auctor* unseres Daseins, den sogenannten *pius credulitatis affectus*, als die „Wurzel des Glaubens“, d. i. des Glaubens als psychologischen Phänomens, hervorzuheben. Aus dieser Wurzel ziehen die logischen Faktoren der gläubigen Zustimmung und Gewissheit erst ihre Wirkung als Faktoren des spezifischen Glaubensurteils.

Scheeben fühlte, dass er mit dieser Auffassung einsam der beherrschenden Meinung in der neueren Theologie gegenüberstand. Fast ängstlich beruft er sich auf die Stellen, in denen auch S. Thomas den Primat des Willens in der Bildung des Glaubenssenses deutlich ausspricht. Doch er kann seine Theorie noch auf Stärkeres stützen.

Das Vatikanum hat erklärt: *Quum homo a Deo tanquam Creatore et Domino suo totus dependeat, et ratio creata increatae Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur*. Das ist nach Scheeben schon des Konzils „Lehre vom Wesen des Glaubens“. Besonders das *plenum obsequium* ist wider den

⁸ S c h e e b e n s Verhältnis zu der Glaubentheorie des S u a r e z : D o g m . I, n. 685; Katholik 1868, 1. Bd. S. 726, wo in C o n s t . v . S c h ä z l e r mittelbar S u a r e z kritisiert ist; s. u. [Ann. III 16](#). – Der sekundäre Charakter der veracitas gegenüber der auctoritas divina: D o g m . I, n. 633 f, 643, 648, 676 ff, 697; jene nur in Verbindung mit dieser wirksam: n. 638, 701, 745. – Das Argument aus der Lüge: n. 643, 754. – Die „etwas modifizierte Fassung“, die der Artikel des K. L. der Darstellung in der D o g m . gegeben hat (s. K. L. Sp. 634), beschränkt sich darauf, die in der D o g m . zugespitzt scharfe Betonung des Auktoritativen und Willensmässigen gegenüber dem Erkenntnischarakter des Glaubens im Ausdruck ein [306] wenig abzuschleifen. Die Kritik K l e u t g e n s (Theologie der Vorzeit, der Beilagen 3. Heft, Münster 1875, S. 50 ff) war auch nicht geeignet, den Grundgedanken der S c h e e b e n schen Glaubentheorien beizukommen.

Liberalismus gerichtet, der die *auctoritas divina* wie eine „Autorität“ seiner Gesellschaft behandelt, indem er in jener wie bei dieser „nur eine ganz selbständige und souveräne Benützung und Genehmigung eines fremden Zeugnisses, nicht aber die ergebene ... Aufnahme des Ausspruches eines höchsten Herrn und Gebieters“ für angemessen hält. Mit zeitüberlegener Unbekümmertheit zeichnet Scheeben den echten Sinn und Adel des Glaubens gerade als „*sacrificium intellectus*“, als freie Hingabe des eigenen Geistes in die Hand des Vaters der Geister.⁹ Der Häretiker (Döllinger!) entsteht aus dem Geiste des *non serviam*. Er will, wie der Name Häresie schon andeute, sich den Glauben selber „wählen“, anstatt ihn unbedingt durch die in der Kirche als ihrem ordentlichen Werkzeug wirkende *auctoritas divina* bestimmen zu lassen. Gewiss gibt es wahren göttlichen Glauben auch ausserhalb der sichtbaren Kirche. Aber der kirchliche katholische Glaube ist „die naturgemässe und die normale Vollendung bedingende konkrete Gestaltung“ des göttlichen Glaubens. Der ehrerbietige [142] und kindliche Gehorsam gegen unsere „Mutter“ ist darum notwendig der Ausdruck unseres *pius credulitatis affectus* zu dem „Vater“ und Urheber aller Wahrheit.¹⁰

⁹ Die „willige Hingabe“ als „Wurzel“ des Glaubens: D o g m . I, n. 633 ff passim, besonders: n. 648, 670, 684, 689, 695, 771, 812; K. L. Sp. 620 ff. – Die Berufung auf T h o m a s v . A q u i n : Dog m. I. Bd. S. 274 u. 291 Fussnoten; K. L. 620. – Das V a t i c a n u m als Zeuge für den Primat des Willens im Glauben: D o g m. I, n. 656 ff, 671. – Das *sacrificium intellectus*: D o g m . I, n. 670, 673, 769. – Schon in N. u. G. S. 239 heisst es: „Der Glaube ist kein blosser *as sensus*, er ist wesentlich *con sensus*, und nur insofern *as sensus* in die Wahrheit, als durch diesen *as sensus* der *con sensus* mit dem sprechenden Gott erreicht werden soll.“ In M y s t . S. 739 (§ 107) wird Glaubenswille und Vernunft gar bis zur Missverständlichkeit überspitzt entgegengesetzt: Erst die „Hingabe des Willens an das übernatürliche Objekt“ schliesse „die absolute Indifferenz der Vernunft“ aus.

¹⁰ Kirchlicher und göttlicher Glaube D o g m . I, n. 765–769, 772 ff. – Das Wesen der Häresie: D o g m . I, n. 770 ff. – Hier ist aber besonders hinzuweisen auf die Tätigkeit S c h e e b e n s als Herausgebers der Zeitschriften: „Das ökumenische Concil vom Jahre 1869“, Regensburg 1870 und 1871, jährlich zwei Bände von je etwa 600 Seiten, und: „Periodische Blätter zur wissenschaftlichen Besprechung der grossen religiösen Fragen der Gegenwart“, Regensburg, von 1872 an zehn Jahrgänge. Von diesen vierzehn Bänden sind die ersten vier fast ganz und die folgenden zehn zum grösseren Teile von S c h e e b e n selbst geschrieben worden, – und im Jahre 1873 erschien der erste Band seiner gewaltigen Dogmatik! Die weltgeschichtliche Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus, die vom Syllabus Pius' IX. lehramtlich angezeigt und vom Vaticanum konziliar ausgedrückt ist, hat in den S c h e e b e n schen Zeitschriften einen theologischen Ausdruck von solcher Tiefgründigkeit gefunden wie sonst nicht mehr auf katholischer Seite. (Das Vorgeplänkel hatte S c h e e b e n schon in den „Kölner Pastoralblättern“ mitgemacht.) Aus dieser für die Geistesgeschichte des neunzehnten Jahrhunderts wichtigen Quelle seien hier ein paar Gedanken ausgezogen, die zu dem vorliegenden Text besonders anmerkwürdig erscheinen:

„Das ökumenische Concil“, 2. Bd. S. 529–535: Darstellung des im Glauben wirkenden Wesens der „G o t t e s k i n d s c h a f t“ (der für die Theologie S c h e e b e n s grundlegende Begriff, wie sich noch zeigen wird). Die Natur könne den kindlichen Sinn „nur in einer minder edlen Form und nur unter vorübergehenden Ver[307]hältnissen erzeugen“. Das Gnadenkind aber ist die höchste, übernatürliche Form des Menschentums. Hier ist der unendliche Inhalt des Glaubens an den „Vater“- Gott und an die „Mutter“- Kirche und ihren „Schooss“ grossartig aufgefasst. – Ebd. S. 539–546: Darlegung des Wesens der H ä r e s i e . Ihr „Formalprinzip“ sei die absolute Freiheit des Einzelnen; dagegen das Dogma von der Unfehlbarkeit des päpstlichen Richteramtes, das „unwidersprechlich von einer bestimmten Person“ geübt wird. Das „Materialprinzip“ der Häresie sei aber die illusionistische Vorstellung von der Menschennatur, die entweder für absolut gut oder für absolut verderbt gehalten werde. Dagegen verkünde das Dogma von der unbefleckten Empfängnis Maria die katholische Wahrheit vom Menschen. – „Das ökumenische Concil“, 1. Bd. S. 394 f aus der Polemik gegen die „Infallibilitätshetze“, die D ö l l i n g e r durch seinen Protest gegen die

2. Verstand und Wille im göttlichen Glauben.

Bisher besteht noch der Schein, als wäre die Scheebensche Theorie durch die Abwendung von der „abstrakten und mechanischen Denkweise“ der neuzeitlichen Theologie in einen unhaltbaren „Glaubens-Irrationalismus“ geraten. Scheeben scheint sich auch selber zu widersprechen. Auf der einen Seite betont er immer wieder, dass der *pius affectus* und das sittliche Moment überhaupt die eigentliche psychologische „Wurzel des Glaubens“ sei und notwendig zur „Substanz des Glaubens“ gehöre. Andererseits muss er gestehen, dass der intellektuelle Assens „die eigentliche Substanz und das Wesen des Glaubens“ bildet.¹¹ Wie vereinigt sich das? Die Frage bedarf einer besonderen Prüfung, wenn die Auffassung Scheebens klar werden soll.

Geschäftsordnung des Konzils entfacht hat. Es handelt sich besonders um die Bestimmung über den „Schluss der Debatte“; Döllinger plädiert für die wenigstens „moralische Einstimmigkeit“ der Beschlüsse, die durch freie Stimmenthaltung herbeigeführt werde. Dawider schreibt Scheeben: „Wir haben hier weder die absolute, noch die . . . gemässigte Monarchie, sondern die reine Demokratie, oder vielmehr den Radikalismus der „ö f f e n t l i c h e n M e i n u n g“ und den Despotismus ihrer gelehrten Tribunen.“ Ähnlich Dogm. I 1023 f, woraus zu ersehen ist, dass sich die Apostrophierung der „öffentlichen Meinung“ auf die Rede bezieht, die Döllinger im Jahre 1863 auf der Versammlung katholischer Gelehrten in München gehalten hat. Die betreffende Stelle lautet: „Die Theologie ist es, welche der rechten, gesunden öffentlichen Meinung in religiösen und kirchlichen Dingen Dasein und Kraft verleiht, der Meinung, vor der zuletzt alle sich beugen, auch die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt. Ähnlich dem Prophetentum in der hebräischen Zeit, das neben dem geordneten Priestertum stand, gibt es auch in der Kirche eine ausserordentliche Gewalt neben den ordentlichen Gewalten, und dies ist die öffentliche Meinung. Durch sie übt die theologische Wissenschaft die ihr gebührende Macht, welcher in der Länge nichts widersteht.“ Kleinere Schriften von J. J. Ign. v. Döllinger, herausg. von F. H. Reusch, Stuttgart 1890, S. 184. – „Periodische Blätter“, 1. Bd. S. 118 und 126 wendet sich Scheeben gegen Döllingers Utopie von dem „Priestertum der historischen Wissenschaft“, das den „petrinischen“ Katholizismus und den „paulinischen“ Protestantismus in die „johanneische Kirche des Heiligen Geistes“ bzw. der zukünftigen „Synthese“ überführen solle; zu diesem „Priestertum“ vgl. auch Dogm. I, n. 1010. – „Periodische Blätter“, 3. Bd. 1874, S. 266–287 ein Aufsatz Scheebens über [308] das Thema „Was ist der Liberalismus?“; S. 284 wird der politische Liberalismus so gekennzeichnet: „Die Quelle aller Gewalt liegt im Volke; der König ist nur der Mandatar, der vollziehende Diener des souveränen Volkes. Wenn also das Volk dem König gehorcht, so gehorcht es sich selbst, nicht einer über ihm stehenden Auktorität. Das Volk ist souverän und untertänig zugleich, womit doch die Leugnung aller höheren Auktorität unzweifelhaft ausgesprochen ist. Gibt es aber keine Auktorität, so entscheidet nur die Majorität des Volkes, die Überstimmung oder die Gewalt. Und da die niedergestimmte Minorität ein unberechtigtes Gebahren gleicher Wesen nicht ertragen kann, so . . .“

¹¹ Die eigentliche Schwierigkeit der Glaubentheorie Scheebens besteht darin, den Primat des Willens mit dem intellektuellen Wesen, das den Glauben von den zwei anderen göttlichen Tugenden unterscheidet, zu vereinbaren. Scheeben lässt die Schwierigkeit stehen. Er betont einerseits, dass der Wille „wesentlich am Glauben beteiligt“ ist, und muss andererseits gestehen, dass der intellektuelle Assens „das eigentliche Wesen und die Substanz des Glaubens“ bilde; vgl. z. B. Dogm. I, n. 684, 812 mit Dogm. I 785. Die „modifizierte Fassung“ im K. L. beschränkt sich, wie [Anm. III 8](#) bemerkt wurde, auf eine Milderung der Terminologie. Die wirkliche Lösung der Schwierigkeit bietet allein die streng thomistische Glaubentheorie, wonach der Wille (das desiderium naturale) das psychologisch und bewusstseinsmässig entscheidende Prinzip des Glaubens ist, und gerade dadurch das intellektuelle Wesen des göttlichen Glaubens als spezifischer habitus und actus der substantiell übernatürlichen Erkenntnis hervorgehoben wird; s. o. im Text S. 224 und besonders [Anm. I 15](#).

Weil das Wesen des religiösen Glaubens in dem *plenum obsequium* besteht, eben darum muss er auch ein *rationabile obsequium* sein. Die Vernünftigkeit gehört doch untrennbar zum Vollbestand des Menschlichen! Oder ist die Vernunft etwas Zufälliges am Wesen des Menschen, so dass die Verstandestätigkeit völlig isoliert neben dem Willen wirken könnte? Scheeben denkt aus der Überzeugung von der lebendigen Verbundenheit des Verstandes mit dem Willen gegen die Verabsolutierung der reinen Vernunft. Nur unter diesem Gesichtspunkt kann seine Glaubentheorie verständlich werden. Der Glaube muss, wie Scheeben sagt, „in dem gläubigen Subjekte selbst eine diesem eigene vernünftige Einsicht teils voraussetzen, teils von einer solchen auf jeder Stufe seiner Entwicklung begleitet sein“. Nach allem, was uns bisher in der geschichtlichen Untersuchung der Glaubentheorien vorgekommen ist, muss es entscheidend sein, [143] wie Scheeben über die vorauszusetzende „vernünftige Einsicht“, über die sogenannten *praeambula fidei* denkt.

Damit der Glaubende sich der Auktorität des offenbarenden Gottes im *pious affectus* willig hingeben kann, ist zunächst vorauszusetzen, dass er der Existenz des Urhebers selbst vernünftig gewiss ist. Aber dazu bedarf es keineswegs einer schlüssigen philosophischen Beweisführung; noch weniger ist dazu eine ausführliche Theodicee erforderlich. Um den Sinn des Glaubens zu erfüllen, genügt vielmehr durchaus „die spontane, aus dem inneren natürlichen Triebe der Vernunft zum letzten Grunde aller Dinge genommene, wenn auch sonst noch so unklare Idee des persönlichen Gottes als des Urhebers unseres Daseins“. Scheeben meint sogar, dass sich die Erkenntnis der Urheberschaft Gottes der Vernunft „von selbst darbietet und von niemandem bezweifelt werden kann“. Anders steht es mit den *praeambula fidei* im engeren Sinne. Im religiösen Glauben wird ja nicht wie gewöhnlich beim menschlichen Glauben das Sprechen der Auktorität unmittelbar wahrgenommen. Gott spricht zu uns auf „mannigfache und vielerlei Art“. Darum ist die Möglichkeit eines konkreten Glaubensaktes fernerhin davon abhängig, dass im gläubigen Subjekt die vernünftige Gewissheit vorhanden ist, diese oder jene Vorlage sei tatsächlich von Gott geoffenbart. Im Gegensatz zu der Auktorität und Glaubwürdigkeit des offenbarenden Gottes selbst ist nach Scheeben „die Offenbarung in ihrer konkreten Wirklichkeit nicht etwas Selbstverständliches“, sondern bei ihr ist zweifelnde und irrende Verkennung sehr wohl möglich.¹²

¹² Die Vernunfttätigkeit ist „Voraussetzung“, „Begleitung“ und „Eingeschlossenes“ des Glaubensaktes: *D o g m . I*, n. 649, 652, 756, 980, 986. – Die *praeambula fidei* = die vernünftige Gewissheit über das Dasein Gottes als des Urhebers und über die Tatsächlichkeit der Offenbarung: *D o g m . I*, n. 684, 685, 700, 724. An der letzten Stelle heisst es, dass die vernünftige Gewissheit über die göttliche Auktorität „sich von selbst der Vernunft darbietet und von niemandem bezweifelt werden kann“, dass „dagegen die Offenbarung in ihrer konkreten Wirklichkeit nicht etwas Selbstverständliches ist, vielmehr die Mängel in ihrer Erkennbarkeit von vielen vorgeschützt werden, um ...“ Die merkwürdige Auffassung von der Selbstverständlichkeit und Unbezweifelbarkeit des auktoritativen Wesens Gottes erklärt sich bei *S c h e e b e n* als Überbleibsel der

Um eine vernünftige Gewissheit darüber zu erhalten, dass eine Aussage wirklich göttlichen Ursprungs ist, reichen die „inneren Lebenserfahrungen des gläubigen Subjektes“ nicht hin. Sie können trotz ihrer grossen Bedeutung für das persönliche Glaubensleben naturgemäss nicht das sichere Kennzeichen für die objektive Wirklichkeit der äusseren Offenbarung geben. Auch das Zeugnis, das Menschen für die Tatsächlichkeit der Offenbarung ablegen, kann für sich als rein menschliches Zeugnis nicht ein genügendes Kriterium sein, so überlegen auch die menschliche Auktorität der Zeugen sein mag. Das objektiv [144] sichere und unzweideutige Kennzeichen, an dem eine äussere Rede als Wort des unsichtbar redenden Gottes erkennbar ist, liegt vielmehr in den Zeichen und Wundern, die der *auctor* der natürlichen und übernatürlichen Ordnung gewirkt hat, „um die göttliche Mission der authentischen Zeugen und auktoritativen Verkündiger der Offenbarung“ zu bezeichnen. Deshalb ist es „durchaus naturgemäss und tatsächlich so von Gott geordnet“, dass die fortlaufende Mission Christi und seiner Kirche auch durch ein fortlaufendes göttliches Zeichen, durch das Wunder der Kirche, gekennzeichnet wird.

Mit einem Seitenhieb auf die rein historische Theologie, der – im liberalen Protestantismus – auch „die wunderbare Erscheinung Christi zu einem gänzlich isolierten und darum unverständlichen und unberechtigten übernatürlichen Faktum“ geworden ist, geht Scheeben mit fühlbarer Wärme an die Aufgabe, das fortlaufende geistige Wunder der Kirche zu zeigen. Soweit erkannt ist, dass die Kirche die Stiftung Christi ist, nimmt sie teil an den Wundern und Weissagungen, durch die der göttliche Auftrag der Kirche äusserlich beglaubigt worden. Ähnliches gilt von den Wundern der Apostel. Unmittelbar gehören aber dem lebendigen Leibe Christi die Wunderzeichen der Heiligen an. Zudem ist der fortwährende Bestand der Kirche eine fortwährende wunderbare Bezeugung ihrer göttlichen Mission. Die Ausbreitung der Kirche trotz der grössten moralischen und physischen Hindernisse, die übermenschliche Heiligkeit ihrer lebendigsten Glieder, ihre Fruchtbarkeit an allen Gütern wahrhaft humaner Kultur, ihre universale Einheit und Beständigkeit – das sind ebensoviele Zeichen, an denen der Katholik sich unmittelbar und leicht, sozusagen „anschaulich“, vergewissern kann, dass die Glaubensvorlage der Kirche das tatsächlich an uns herantretende Wort Gottes ist.¹³

analysis fidei des de Lugo. Denn bei dem Gegensatz zur „konkreten Wirklichkeit“ der Offenbarung handelt es sich hier um die Evidenz der „Ideen“ über Gott: Si Deus est, est summe verax. Es bedarf keines Nachweises, [309] dass dieser Rest von Barockscholastik in der ganzen Grundauffassung Scheebens wie ein Fremdkörper stört; s. jedoch u. [Anm. III 23](#).

¹³ Über die inneren und äusseren Kennzeichen der Offenbarungstatsache Dogm. I, n. 733 ff. – Über die Kirche als „fortdauerndes Wunder“ Dogm. I, n. 106, 729, 738–744; K. L. Sp. 644. Das Ganze ist nichts anderes als eine – freilich meisterhafte – Exposition der bekannten Sätze aus dem cap. 3 der Constit. de fide cathol. des Vaticanum.

Dem vorläufigen Wissen kommt in dem Zusammenhang der Scheebenschen Glaubentheorie nur die Bedeutung zu, dem sittlichen Willen ein bestimmtes geeignetes Objekt zu präsentieren, an dem sich dessen Streben zu Gott richten kann. Die im Geschöpflichen und Natürlichen verharrenden *praeambula fidei* [145] sind aber für sich genommen nicht das eigentliche Objekt des göttlichen Glaubens. Der Glaubensakt intendiert seinem Wesen als göttlicher Tugend entsprechend allein in das Mysterium des innergöttlichen Seins. Aus demselben Grunde muss das, was die menschliche Vernunft von der Auktorität Gottes und von der Tatsache seiner Offenbarung erkennen kann, grundsätzlich von dem geschieden werden, was den eigentlichen Grund der gläubigen Überzeugung ausmacht. Mit ausserordentlicher Schärfe betont Scheeben gegen die zu seiner Zeit von Jos. Kleutgen vertretene *analysis fidei* des Joh. de Lugo, dass die vernünftige Gewissheit der Offenbarungstatsache auch nicht ein Teilmotiv des glaubenden Ja bilden kann. Es widerspricht dem Sinn des Glaubens als einer auktoritativ gezeugten Überzeugung, die gläubige Zustimmung selbst *i r g e n d w i e* auf die eigene Vernunft Einsicht zu begründen. Das theoretische Urteil über die „Glaubbarkeit“ – so übersetzt Scheeben den Schulausdruck *credibilitas* – motiviert nur das praktische Urteil über die „Glaubwürdigkeit“ – „*judicium credentitatis*, etwas barbarisch, aber gleichwohl sehr bezeichnend von den Theologen (so genannt“ –, dass dem Worte Gottes zu glauben sei. Damit aber dieses praktische Urteil der Glaubwürdigkeit „effektiv praktisch“, d. h. wirkliches Glaubensurteil werde, muss die unbedingte willige Hingabe unserer geistigen Existenz an die *auctoritas divina* eintreten. So gründet die Gewissheit des göttlichen Glaubens ausschliesslich in der unerschaffenen schöpferischen Wahrheit.¹⁴

Diese Theologie von der absoluten Transzendenz und der wesenhaften Übernatürlichkeit des göttlichen Glaubens ist – im Unterschied zu der Suarezschen Dialektik – unmittelbar an dem phänomenologischen Befunde des Glaubenserlebnisses orientiert. Ebenso wie der gesondert und abstrakt vorgestellte *Deus verax* im lebendigen Glauben nicht das primär

¹⁴ Die Wunder machen die Tatsache der Offenbarung selbst nicht unmittelbar evident, sondern sind mittelbar Zeichen dafür *D o g m . I*, n. 745–753. – So ist die vernünftige Gewissheit des *judicium credentitatis* auch nicht Teilgrund der Glaubensgewissheit: n. 683, 756. – Die Kritik der Theorie *d e L u g o - K l e u t g e n*: n. 789–791. – Die Unterscheidung zwischen theoretischer „Glaubbarkeit“ (*credibilitas*) und praktischer „Glaubwürdigkeit“ (*credentitas*): n. 649, 721, 812 (*S c h e e b e n* hat diese Unterscheidung nicht festgehalten); vgl. die Unterscheidung des hl. *B o n a v e n t u r a* zwischen *certitudo speculationis* und *certitudo affectiva*: *D o g m . I*, n. 832. – *G a r r i g o u - L a g r a n g e O. P.* sieht gerade in der konsequenten Ausschliessung des vernünftigen Glaubwürdigkeits-Urteils aus der Motivation der Glaubensgewissheit das Verdienst Scheebens, die substantielle Übernatürlichkeit des göttlichen Glaubens herausgestellt zu haben; s. G.-L., *De revelatione*, t. I, p. 480 a. 1.

Ergriffene ist, sondern wie der *Deus qui nec falli nec fallere potest* erst in der Verbindung mit dem Offenbarungs- und Heilswillen des „Vaters der Geister“ den Formalgrund des übernatürlichen Glaubens bildet, in demselben Verhältnis stehen auch Verstandestätigkeit und Willensstreben im gläubigen Bewusstsein. [146] Das wirkliche Erleben des Glaubens besteht unverkennbar nur in dem Zusammenwirken von theoretischer Erkenntnis und praktischer Hingabe. Beide Faktoren müssen deshalb in ihrem konkreten Ineinandergreifen betrachtet werden.

„Die menschliche Vollziehung und Ausübung“ des Glaubensaktes, also das gläubige Bewusstsein, ist freilich nicht möglich, wenn die *praeambula fidei* nicht in der Weise, die den Bedingungen der jeweiligen Subjektivität entspricht, auch theoretisch gewiss sind. Ist also die vernünftige Gewissheit über die Urheberschaft Gottes und über die Glaubbarkeit seines äusseren Offenbarungswortes ohne Zweifel zum Glauben notwendig, – wie sollte es sonst ein *rationabile obsequium* geben können? –, so ist jedoch keineswegs notwendig, dass diese Gewissheit auch ein „bloss vernünftiges Wissen sein und bleiben müsse“. Es lässt sich vielmehr nachweisen, dass die „abstrakte und mechanische Denkweise“, die den Zusammenhang von vernünftiger Erkenntnis und williger Hingabe im Glauben übersieht, ontologisch und psychologisch unhaltbar ist. Sie versagt zunächst vor dem eigentümlichen Wesen des Gegenstandes der *praeambula-Erkenntnis*. Die Glaubbarkeit des göttlichen Wortes in der äusseren Offenbarung ist zwar durch die wunderbare Bezeugung objektiv evident und vernünftig einsehbar; doch zugleich ist sie „transzendent und dunkel“, weil der göttliche Ursprung der Offenbarung „nicht direkt erscheint, sondern nur durch einen gläubigen Aufschwung erfasst werden kann“. Die Realität der Offenbarung ist sowohl formal – als richtiger Ausdruck des göttlichen Gedankens – wie material – als tatsächliche Kundgebung Gottes – ein Gegenstand des Glaubens. Darum gewinnt die in den Wunderzeichen gegebene natürliche Gewissheit erst ihren vollen Sinn, wenn sie mit der willigen Hingabe an die Auktorität Gottes „durch einen homogenen Akt oder vielmehr *per modum unius* durch einen unteilbaren Akt“ zusammengefasst wird. So erst erscheinen die Wunder als das, was sie wirklich sind, nämlich als von dem Urheber aller Wahrheit bewirkte Kennzeichnung und Bekräftigung, dass die äussere Verkündigung das Geheimnis seines inneren Wortes ausspricht. [147]

Die Glaubenstheorie, welche die unlösliche Einheit von *auctoritas divina* und *veritas prima* im Auge behält, ist allein imstande, dem psychologischen Geschehen des gläubigen Erlebnisses gerecht zu werden. Die abstrakte Auffassung des Glaubenssenses als eines logischen Schlusses vermag die offenkundige psychologische Erscheinung nicht positiv zu

würdigen, dass mit den vernünftigen *praeambula fidei* notwendig willentliche sittliche Voraussetzungen verbunden sind. Die konkrete Denkweise kann dagegen erklären, wie trotz der objektiven Evidenz der Glaubwürdigkeit des wahren Glaubens noch Un- und Abergläubigkeit möglich ist: „Ethische und metaphysische Dinge beweist man eben nicht wie mathematische.“ Sie kann sagen, warum man den göttlichen Glauben auch seiner geschöpflichen und menschlichen Erscheinung nach wohl „vordemonstrieren“, aber nicht „andemonstrieren“ kann. In der „abstrakten und mechanischen Denkweise“ kommt überdies die Freiheit des übernatürlichen Glaubensaktes nicht zu der gebührenden Geltung.

Der entscheidende Einfluss des pietätvollen Affektes des Willens auf die gläubige Überzeugung erscheint hier nur als „Nachhilfe“ und „Auskunftsmittel“ für die Unentschiedenheit des Verstandes, die bei seiner Endlichkeit und bei der Unendlichkeit des Glaubensgegenstandes unvermeidlich ist. Und dennoch ist „die pietätsvolle Willigkeit und die damit von selbst gegebene Freiwilligkeit (!) dem göttlichen Glauben so wesentlich, dass er ohne dieselbe aufhören würde, Glaube im eigentlichen und christlichen Sinne des Wortes zu sein“. Deswegen muss die sittliche Freiheit des Glaubensaktes mehr gelten denn als ein notwendiges *Accessorium*. Die Zustimmung des Verstandes wird vielmehr gerade dadurch, dass sie „hervorgerufen und getragen“ ist von dem der Urwahrheit sich willig anschliessenden *consensus*, zu jenem *assensus super omnia*, der dem transzendenten und göttlichen Charakter des Glaubens entspricht, „während das durch Argumente aufgenötigte Für-wahr-Halten das gerade Gegenteil von einem *assensus super omnia* wäre, indem man hier bloss deshalb zustimmen würde, weil man seine eigene Vernunft nicht ins Gesicht schlagen will“.¹⁵ [148]

Die Lehre Scheebens wird jetzt kaum mehr den Anschein eines vollendeten „Glaubensirrationalismus“ hervorrufen. Ist sie jedoch nicht voluntaristisch zu nennen? Es ist nicht zu verkennen, dass dem Willen in dieser Glaubenstheorie der Primat zugesprochen ist. Daran ändern auch die „Modifizierungen“ nichts, die Scheeben nachträglich, durch die Kritik Kleutgens veranlasst, seiner Darstellung gegeben hat. Die „willige Hingabe“ bleibt für ihn „die Wurzel des Glaubens“, und der zu Gott strebende *pious affectus* gehört notwendig zur

¹⁵ Die vernünftige Gewissheit (als *praeambulum fidei*) braucht keine „bloss vernünftige zu sein und zu bleiben“ (die Sperrung ausnahmsweise nicht Original): *Dogm. I*, n. 730; K. L. 641. – Die Tatsache der Offenbarung ist selbst schon ein Gegenstand des Glaubens: *Dogm. I*, n. 693, 746; K. L. 648 f; *Myst. S.* 744 f (§ 108). – Der zugleich evidente und transzendente Charakter des Gegenstandes des Glaubwürdigkeitsurteils: *Dogm. I*, n. 724. – Die Wunder sind sichere Kennzeichen, aber sie machen die Tatsache der Offenbarung selbst nicht evident: n. 745 ff, 754. – Die natürliche Glaubbarkeit und die übernatürliche Glaubwürdigkeit der Offenbarung werde in der Hingabe an die *auctoritas divina* „als Gegenstand göttlichen Glaubens durch einen homogenen Akt oder vielmehr *per modum unius* durch einen unteilbaren Akt zusammengefasst“: *Dogm. I*, n. 748; vgl. n. 638, 701, 745. – Die ethischen *praeambula fidei*: n. 751, 760, 817, 820. – „Vordemonstrieren“ und „Andemonstrieren“: n. 751, 761. – Die positive Bedeutung der Freiheit des Glaubensaktes: n. 810, 813, 816, 819.

„Substanz des Glaubens“. Aber auch der Anschein von Voluntarismus wird zweifelhaft, wenn berücksichtigt wird, dass der Urtrieb des Scheebenschen Denkens dahin geht, das „religiöse Bewusstsein“ aus der Enge seiner anthropozentrischen Abschliessung herauszuführen und das neuzeitlich-gesellschaftliche Gotteserlebnis des „Du zu Du“ in einer Gemeinschaft des „Ich in Dir“ zu vertiefen.

Die neue Frömmigkeit des grossen katholischen Barock hatte nun aber, wie im ersten Kapitel gezeigt wurde, in der *analysis fidei-Logik* ihren prägnanten glaubenstheoretischen Ausdruck gefunden. Das Wesen des göttlichen Glaubens wurde auf die logischen Beziehungen zwischen den „Ideen“ von dem *Deus loquens* und dem *Deus verax* abstrahiert, weil die Evidenz eines logischen Schlusses immerhin „erkannt“, d. h. bewusst werden kann, auch wenn sie wie bei Suarez dialektisch ganz ins Übernatürliche versetzt wird. Das ist das eigentliche Gegenüber der Scheebenschen Glaubentheorie. War der besonders in Jos. Kleutgen gegenwärtige Logizismus der Suarez und de Lugo überwunden, dann war der Rationalismus eines Hermes und Günther von selbst und *a fortiori* abgefunden. Das *desiderium naturale in cognitionem essentiae divinae* bzw. die „willige Hingabe“ in der Scheebenschen Theorie, ist nun in der Tat das eigentliche Vermögen der Transzendenz, dessen Wirklichkeit im religiösen göttlichen Glauben erlebt wird. Was aber im gläubigen Bewusstsein an verständigen Vorstellungen und Erkenntnissen lebt, und wären es die evidentesten *judicia credibilitatis*, das ist – isoliert für sich gesetzt – nicht das göttlich Transzendente, sondern wesentlich das Welt[149]immanente. Die anthropozentrische Absperrung des Glaubens in die Sphäre logischer Bedeutungserlebnisse konnte daher nur durchbrochen werden, wenn demgegenüber der Primat des Willens für das religiöse Bewusstsein betont wurde.

Sogar einem Scheeben ist es nicht bewusst geworden, welche Bedeutung die Lehre des hl. Thomas von dem *desiderium naturale* für die Phänomenologie des Glaubens besitzt. Um so bewundernswerter ist die Instinktsicherheit, mit welcher er das der geistigen Natur eingeschaffene Streben zu Gott hin – wenigstens in der besonderen Form seiner „pietätvollen Willigkeit“ und „Hingabe“ – als das Primäre und Entscheidende im übernatürlichen Glaubensakt, soweit er menschlich erlebbar, „Bewusstsein“, ist, gegen eine mächtige Schulmeinung hervorgehoben hat.

Allerdings ist sich Scheeben des Unterschiedes zwischen psychologischer und theologischer spekulativer Betrachtungsweise nicht immer klar bewusst geblieben, so feinsinnig er auch die „empfindbare“ und die göttliche Gewissheit, die menschliche „Vollziehung“ und die übernatürliche Wesenheit des Glaubensaktes auseinanderzuhalten weiss. In seiner Theorie

wird doch der Glaube in seiner phänomenologischen Gegebenheit als Glaubensbewusstsein häufig genug mit dem daraus spekulativ zu erschliessenden Wesen verwechselt. So hat er den oben erwähnten Widerspruch nicht aufheben können, dass er immer wieder die willige Hingabe als „notwendig zur Substanz des Glaubens gehörend“ hinstellt, um ein andermal zu gestehen, dass der intellektuelle Assens „die eigentliche Substanz und das Wesen“ des Glaubens ausmache. In dieser methodischen Unklarheit allein ist der Anschein des Voluntarismus begründet. Es ist sachlich durchaus gerechtfertigt, wenn Scheeben darauf hinweist, seine eigenartige und kühne *analysis fidei* liege ganz in der Linie der streng thomistischen Theorie. Gerade seine Lehre von der *auctoritas divina* und der ehrfürchtigen Hingabe beweisen das. Denn dieser Wille ist nicht das abstrakte *liberum arbitrium* des Molinismus, jene Quasi-Absolutheit, die sich zu dem Heilswillen Gottes kontraktfähig verhält. Der Glaubenswille Scheebens steht nahe bei dem thomistischen [150] *voluntarium*, das als *appetitus naturalis* der geistigen Kreatur seinem Wesen nach von der Urheberschaft Gottes bestimmt ist und bestimmbar bleibt. Nicht das Vertrauen des Freundes zum Freunde, sondern der natürliche Gehorsam des Kindes zum Vater ist das Gleichnis, das den Sinn der Scheebenschen Glaubenslehre zusammenfasst.¹⁶

¹⁶ Die Ansätze zu einer Unterscheidung zwischen psychologisch-phänomenologischer und theologisch-metaphysischer Schicht an dem [310] einen Gegenstand der theoretischen Theologie zeigen sich bei S c h e e b e n durch sein Unterscheiden von „empfindbarer“ und „übernatürlicher“ Gewissheit des Glaubens: D o g m . I, n. 834, 639; vom Glauben quoad exercitium und quoad essentiam: n. 756, 824; K. L. 649; und besonders in dem Aufsatz „Die neueste Gnadenlehre Kuhns“, Katholik, 1868, 2. Bd. S. 552–590, wo er K u h n u. a. vorhält, dass die übernatürliche Tugend nicht bloss „Gesinnung“, sondern „Qualität“ sein müsse (S. 574 ff); sonst würde auch die visio beatifica zu „einem blossen Bewusstsein um Gott“. Es liegt im Geiste des K u h n schen Systems, „wie überhaupt im Geiste der modernen Philosophie, welche, unsere gegenwärtige natürliche Erkenntnisweise als Massstab nehmend, . . . jede höhere Erkenntnis unter die Form des Bewusstseins bringt“ (S. 584). – Dass auch S c h e e b e n die Bedeutung des desiderium naturale für die Glaubenslehre des hl. T h o m a s entgangen ist, zeigt klar die Bemerkung D o g m . I, n. 814: „Der hl. Thomas kehre gewöhnlich den Einfluss der Freiheit nur von Seiten der durch den Mangel direkter und voller Evidenz bedingten Nachhülfe hervor; die affektive Beteiligung des Willens deutet er jedoch damit an, dass er sagt: intellectus obtemperat voluntati Deo a d h a e r e n t i“. S c h e e b e n berücksichtigt die Lehre vom desiderium naturale in visionem essentiae divinae, der seit der Polemik gegen B a j u s und J a n s e n i u s ständigen Überlieferung gemäss, nur in ihrer Beziehung zu dem Dogma der visio beatifica: D o g m . III, n. 712 f; M y s t . S. 637 f (§ 93). – S c h e e b e n weiss sich aber in der Grundauffassung seiner Glaubenslehre durchaus als Thomist: D o g m . I, n. 792; und das Verhältnis von Wille und Verstand im Glaubensakt ist in der neueren Theologie niemals (!) mehr ad mentem St. Thomae ausgedrückt worden, als es S c h e e b e n in der Polemik gegen Kleutgen getan: Das lumen gloriae wirke in der visio beatifica schlechthin selbständig. Das lumen fidei muss dagegen (und hier ist der Thomismus), „um die aktuelle E r g r e i f u n g der göttlichen Wahrheit herbeizuführen, vom Willen in Bewegung gesetzt werden und an eine vernünftige Auffassung des Zieles, wohin die Bewegung gehen und worin sie ihre Ruhe finden soll, anknüpfen, resp. von einem vernünftigen Bewusstsein desselben begleitet sein; es hat also nur eine r e l a t i v s e l b s t ä n d i g e Wirksamkeit“; D o g m . I, n. 790.

II. Das Übernatürliche und seine Erkenntnis in der Theologie.

Die Bilder und Gleichnisse, die ein Denker zum Ausdruck seiner Gedanken wählt, sind in gewissem Sinne bedeutungsvoller als seine Begriffswörter. Die intuitive Erfassung einer Wirklichkeit, die als geistige Schau für die wissenschaftliche Arbeit grundlegend und entscheidend ist, muss sich in dem „*discursus*“ der methodischen Untersuchung in einzelne Begriffe, Urteile und Schlüsse auseinanderlegen. Die Konkretheit und Einheitlichkeit der Intuition kommt bei der wissenschaftlichen Darstellung nur in dem logischen Zusammenhang der Worte, Sätze und Kapitel zum Ausdruck. Wo jedoch das theoretische Verhalten einer konkreten Gegenständlichkeit zugewandt ist, da stellen sich in der Regel auch Vergleiche und Bilder ein, die auf ihre mehr oder weniger konfuse, aber konkret einheitliche Weise ausdrücken, was sonst mit vielen Worten ausgesprochen ist. An den Bildern, die einer bevorzugt, lässt sich darum am leichtesten der Sinnzusammenhang seiner Erörterungen auffassen. Wo freilich der Gegenstand einer Theorie schon an und für sich ein – sachlich notwendiges oder willkürliches – *abstractum* ist, da gibt es nur zusammenfassende „Formeln“, aber keine „Bilder“.

Das Bild des Verhältnisses „Kind – Vater“ bezeichnet nun den Ursinn der Scheebenschen Glaubentheorie, die eben in ihren Hauptgedanken dargelegt worden ist. Die Analogie ist vollkommen. Die Deutung des religiösen Glaubens als eines Verhältnisses von geschöpflicher Hingabe und göttlicher Ur[151]heberschaft hätte nicht fasslicher ausgedrückt werden können. Ein deutlicheres Symbol kann auch für das Besondere nicht gefunden werden, das die Welt Scheebens von dem Geiste der Neuzeit in der katholischen Theologie unterscheidet. Seit Jahrhunderten hatte der Mensch weltanschaulich zunächst sein Selbst, sein selbsteigenes Willens- oder Vernunftvermögen, als endgültige Instanz gefühlt, um entweder mit dem Gott der Gnade auf Grund des im Gottmenschen geschlossenen Paktes um so bewusster und ernstlicher zu verkehren, oder aber um aufklärerisch im „Selbstdenken“ und „Selbstbesitz“ zu privatisieren. Diesem „Mündigen“ wagte Scheeben das „Kind“ gegenüberzustellen, das dem natürlichen und übernatürlichen Sein nach urheberisch vom Vater bestimmt ist. Doch bei dem „Kind – Vater“-Verhältnis konnte es allein nicht bleiben. Die neuzeitliche Mündigkeit war da und wirkte in der Generation Scheebens noch mit ungebrochener Selbstverständlichkeit. Überdies war Scheeben ein zu bedeutender Geist, als dass er sich in blossen Antithesen hätte verengen können. Diesem im eminenten Sinne katholischen Theologen lag es durchaus fern, der grossartigen Wirklichkeitsmacht der Barockscholastik, auch was ihre theologischen Besonderheiten angeht, von vornherein einen begründeten Sinn abzusprechen. Die mündige

selbstbewusste Gläubigkeit gehörte zu dem sachlichen Bestande des glaubenstheoretischen Problems. Scheeben hat ihr auch in seiner ursprünglichen Art Rechnung getragen. Was er in dieser Hinsicht gedacht hat, ist von dem Bilderfrohen in einem zweiten Bilde zusammengefasst worden, weil eben die neue Ansicht des Problems nicht ganz in das analoge Verhältnis „Kind –Vater“ einzupassen, sondern mit ihm nur in einen organischen Zusammenhang zu bringen war.

Die in dem neuen Bilde zusammengefasste Gedankenreihe ist in unserer Darstellung nur in einzelnen Ausläufern, die für das einheitliche Grundbild der Scheebenschen Glaubenstheorie wichtig erschienen, zu Wort gelassen worden, nämlich dort, wo ausgeführt ist, dass der Glaube eine „Überzeugung, d. i. eine Überpflanzung“ sei und dass er nicht vernünftig „erzeugt“, sondern auktoritativ „eingezeugt“ werde. Unter dem Gleichnis [152] der „V e r m ä h l u n g“ sind die Überlegungen zusammengefasst, die Scheeben angestellt hat, um der mündigen Gläubigkeit möglichst mit der massgebenden Kindlichkeit gerecht zu werden.

Damit die Urheberschaft Gottes in der Glaubensgnade wirken kann, ist ein vernunftbegabtes Subjekt erforderlich. Der Mensch ist schon in der natürlichen Selbstwirksamkeit als „sittlich vernünftiges Wesen“ die „passive Empfänglichkeit“, der „Schooss“, in welchem die Gnade des Glaubens aufgenommen werden kann. Freilich ist mit der wesenhaften Übernatürlichkeit des göttlichen Glaubens auch gegeben, dass die Eigenwirklichkeit der Vernunftnatur noch von der Gnade angeregt und ausgestattet werden muss, ehe sie aus der „passiven Empfänglichkeit“ zur „aktiven Empfänglichkeit“ und zur wirklichen „Empfängnis“ fähig ist. In solchem sittlich-vernünftigen Streben – Scheeben setzt, wie sich nach dem oben Gesagten von selbst verstehen wird, vernünftig regelmässig mit sittlich zusammen – wird dann der „Schooss“ zur „lebendigen *matrix*“. Aus ihr und mit ihrer freien Selbsttätigkeit wird dann der Glaubensakt „geboren“. Das innere Wort der Urwahrheit wird so nicht allein durch das Geheimnis der äusseren Offenbarung hindurch erstrebt, es wird vielmehr auch zur gottgepflanzten Überzeugung.¹⁷

¹⁷ S c h e e b e n hat seine Stellung zu der Schullehre der Gesellschaft J e s u , in der er gross geworden, einmal gegenüber der Hitzigkeit v . S c h ä z l e r s so bekannt: „Dass eine relative Verflachung der theologisch-philosophischen wissenschaftlichen Anschauung unter den Jesuiten seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts um sich gegriffen hatte, das räumen wir ihm (v. Schüzler) unbedenklich ein; [311] die Gefahr dazu lag schon teilweise in der freieren Stellung zum hl. Thomas, der leichteren Accomodation an andere ältere oder neuere Richtungen des Denkens und dem kühneren, zuweilen (wie bei Molina und Vasquez) etwas kecken, kritischen Geist, der sich von Anfang an bei ihnen hervortat. Aber sie selbst sind es auch wieder, die sich seit zwanzig Jahren wieder aus jener Verflachung erhoben, und die der thomistischen Speculation im Grossen und Ganzen in der öffentlichen Meinung [!] die Achtung zurückerobert haben, die ihre geborenen und erblichen Vertreter ihr nicht hatten erhalten können. . . . Gleichwohl mögen die gegenwärtigen Jesuiten und ihre wissenschaftlichen Bundesgenossen die an sie gerichtete Mahnung Schüzlers wohlwollend aufnehmen, dass sie

Scheeben hat es meisterlich verstanden, das Eigenwirken der menschlichen Vernunftnatur auf diese allegorische Weise in seine Grundauffassung vom Auktoritätsglauben einzugliedern. Immerhin bleibt bestehen, dass die Deutung des Verhältnisses von Natur und Gnade, die Scheeben gerne unter dem Gleichnis der „Vermählung“ bzw. des „Braut – Bräutigam“-Verhältnisses darstellt, nicht ganz mit der „Kind – Vater“-Intuition übereinstimmt. Das sittlich vernünftige Wesen ist zwar als „Braut“ deutlich genug von der in sich selbst verschlossenen „Mündigkeit“ der Neuzeit geschieden; aber die „Braut“ ist auch nicht das „Kind“, das bloss willig oder „unartig“ sein kann. Wie Scheeben bei dem scharf betonten Auktoritätscharakter des Glaubens noch die Eigenständigkeit des natürlichen Vernunftwissens würdigen kann, wird erst deutlich an seinem Begriff von der Theologie und ihrem Verhältnis zu den sogenannten [153] weltlichen Wissenschaften zu erkennen sein. Vorher ist jedoch das Kernstück der Scheebenschen Theologie, ihre eigenartige Lehre von der „Gotteskindschaft“, herauszustellen. Denn hier tritt am auffälligsten zutage, wie Scheeben zu dem steht, was wir den „Geist der Neuzeit in der katholischen Theologie“ genannt haben. Zudem ist die Kenntnis dieses Lehrstückes unerlässlich für das Verständnis des Scheebenschen Theologiebegriffs.

1. Die Gotteskindschaft.

Wäre der Mensch ein blosses Naturwesen, d. h. theologisch: läge sein letztes Ziel nur in jener Vollkommenheit und Glückseligkeit, die in der vollendeten Auswirkung der seiner Natur als Mensch immanenten Kräfte bestünde, dann würde er auch Gott nicht anders suchen und finden, als wie sich der Schöpfer in der sinnlich-geistigen Naturordnung dem geschaffenen Geiste darbietet. Insbesondere würde der „natürliche Mensch“ von Gott nur solche Kunde und Kenntnis besitzen, wie sie die Philosophie „innerhalb der Grenzen der

den grossen Thomisten des ersten Säculums nach dem Concil von Trient, z. B. einem Bannez, Johannes a St. Thoma, den Salmaticensern, ihre volle wissenschaftliche Bedeutung zuerkennen, und ihnen mit grösserer Achtung entgegenkommen, als sie durch die traditionelle Opposition zuweilen zu tun geneigt sind.“ *K a t h o l i k* 1868, 1. Bd., S. 718 f.

Die Anwendung der Bilder „Vermählung“ und „Braut-Bräutigam“ auf das Verhältnis von Vernunft und Gnadenlicht im Glauben: *D o g m . I* 795, 804 f, 993; K. L. 626. Zur Geschichte dieser Analogien s. o. [Anm. III 7](#). Da eine gewisse psychomechanistische Analyse sich mit besonderer Vorliebe der religiösen Phänomene annimmt und da ihre alleserklärende und allesverzeihende Methode heute zur gemeinen Mode geworden ist, so ist es nicht überflüssig, darauf hinzuweisen, dass jene Bilder uraltes theologisches Erbgut sind und auf die Heilige Schrift zurückgehen; vgl. z. B. Eph. 5. – Ein Kritiker hatte *S c h e e b e n* vorgeworfen, dass „die Darstellung sich zu oft in Bildern bewege“. Dagegen verteidigt sich Scheeben mit dem Hinweis, seine Bilder seien der Heiligen Schrift und den Vätern entlehnt; Vorwort zum 2. Bd. der *D o g m . S. X*. Leider wird die Gelegenheit nicht benutzt, um die Bedeutung der „Bilder“ (imagines) und der „Gleichnisse“ (similitudines) an dem analogischen Wesen der theologischen Erkenntnis überhaupt zu klären.

blossen Vernunft“, bzw. innerhalb der Grenzen der ihr erreichbaren Gegenstandswelt, vermitteln kann. Nun aber ist der bloss „natürliche Mensch“ eine Hypothese – und zwar, wie schon bemerkt, ein zuerst von den Theologen hingestellter Hilfsbegriff und keine für sich bestehende Wirklichkeit. Das sinnlich geistige Wesen Mensch ist vielmehr in Wirklichkeit auf ein Ziel hingebordnet, das über die Grenzen seiner natureigenen Vermögen und Verwirklichungen hinausragt. Das Schauen von Angesicht zu Angesicht, die *visio beatifica*, bezeichnet am schärfsten die Übernatürlichkeit des Vollendungszieles, zu dem der geschaffene Geist tatsächlich berufen ist. Er soll den Schöpfer seines Daseins nicht bloss in dem Bilde der Schöpfung erkennen und lieben, sondern er ist darüber hinaus berufen, unmittelbar der schöpferischen Wahrheit selbst teilhaftig zu werden und so in der Liebe, mit welcher Gott alles in der absoluten Güte seines Wesens umfängt, zu ruhen. Die *visio beatifica* liegt zwar als Erfüllung in der Ewig[154]keit; sie besteht ja darin, dass sich Gott der geistigen Kreatur schenkt, so „wie er ist“ und nicht wie er von seinem Wesen durch geschöpfliche Dinge hindurch Kunde gibt. Aber sie muss als Ziel unserer Wanderung durch die Zeitlichkeit – *in statu viae* – in gewissem Sinne auch Gegenwart sein. Und hier wird das übernatürliche Wesen des Glaubens und seine Notwendigkeit in der tatsächlich bestehenden Ordnung deutlich sichtbar. Im göttlichen Glauben ist der Mensch schon unmittelbar der unerschaffenen Wahrheit teilhaftig, aber in der Weise, die dem Stande der Wanderung entspricht. Der innergöttliche Logos wird in der Gnade der äusseren und inneren Offenbarung so gegenwärtig, dass der glaubende Geist ihn mit übernatürlicher Gewissheit ergreift und dennoch kein Schauender, sondern gerade durch die Gnade der Offenbarung ein zielsicher Suchender ist. In diesem Sinne ist der göttliche Glaube die notwendige Vorbereitung und der gegenwärtige Anfang – *inchoatio* – der Anschauung Gottes. Er ist der übernatürliche Erkenntnisstand des Wanderers.

Weil aber die Wirklichkeit des Menschen über den Bereich der blossen Natur hinaus auf die übernatürliche Vollendung hingebordnet ist, darum gibt es für den Menschen tatsächlich nur zwei Möglichkeiten: entweder übernatürlich glaubend oder im negativen Sinne „übernatürlich ungläubig“ zu sein. Eine indifferente neutrale Natürlichkeit, eine für sich bestehende „natürliche Religion“ oder Sittlichkeit existiert nicht. Denn der „*status naturae purae*“ ist, wie bemerkt, eine hypothetische Annahme, aber keine für sich bestehende Wirklichkeit. Freilich zerstört die Gnade die Natur nicht; sie fordert vielmehr ihre Wirksamkeit, um sie übernatürlich zu vollenden. Es gibt deshalb wohl einen Wirklichkeitsbereich, in dem sich z. B. die Vernunft im Menschen autonom, d. h. aus ihrer natureigenen Gesetzlichkeit heraus, betätigen soll. Doch so notwendig ist der wirkliche

Mensch auf die *visio beatifica*, bzw. auf ihren zeitlichen Anfang in der Gnade des Glaubens hingeordnet, dass die willentliche Abschließung des Erkenntnisstrebens auf den Bereich der natürlichen Vernunfttätigkeit nur möglich ist durch die Ursünde des „*non serviam*“. Glaube und [155] Unglaube, Erwählung und Verwerfung, Himmel und Hölle sind die einzigen für sich bestehenden „Stände“ des geschaffenen Geistes. Im Fegefeuer aber und im leiblichen „Stande der Wanderung“ steht der natürliche Mensch in einer von ihm aus unlösbaren Beziehung zu seinem übernatürlichen Ziele.

Darin, dass in der Wirklichkeit nicht eine natürliche, sondern eine übernatürliche Ordnung besteht, liegt auch der Grund, warum wir in der Wirklichkeit gar nicht oder selten das natürliche Leben in seiner vollen Kraft, unabhängig vom übernatürlichen, auf die übernatürliche Offenbarung und Gnade begründeten, erblicken. Erstens muss man in Anschlag bringen, dass diejenigen, welche im Angesichte einer übernatürlichen Offenbarung diese verwerfen und verschmähen, damit auch ihr natürliches Verhältnis zu Gott verlieren. Sie machen sich der natürlichen Hilfe unwürdig, wenn sie die dargebotene übernatürliche anzunehmen sich weigern. Bei denen, welche die Offenbarung und Gnade mit Treue und Dankbarkeit annehmen, verschmilzt gewissermassen die natürlich gute Tätigkeit mit der übernatürlichen und tritt deshalb nicht besonders hervor. Bei denen aber, welche die Offenbarung noch gar nicht kennen, kann sich das natürliche Leben entwickeln und entwickelt sich in der Tat. Gleichwohl wird auch hier in der gegenwärtigen Weltordnung wegen der Uroffenbarung und derjenigen, die Gott im Innern des Menschen wirken kann, sehr oft schon einigermaßen das natürliche Leben über seine Ordnung hinausgehoben. Ja im allgemeinen wird jetzt alle Tätigkeit der Menschen von Gott einem übernatürlichen Ziele auf die eine oder andere Weise zugelenkt, wie auch im Gegenteil eine gewissermaßen übernatürliche Macht, die gefallenen Engel, den Menschen ebenfalls vom natürlich Guten zum Bösen hinzieht“.¹⁸

Was ist nun das Übernatürliche, das in der wirklichen Ordnung vorhanden sein muss? Die Wirksamkeit der göttlichen Gnade kann sich unmöglich auf die blosse Anregung und

¹⁸ S c h e e b e n über das Verhältnis des Glaubens zur *visio beatifica*: D o g m . I, n. 659–664, 790; III, n. 701 ff, 884; K a t h o l i k 1868, 2. Bd. S. 578 ff, 584 ff; N. u. G. S. 241, 245. – Die im Text gegebene Darstellung von dem in der konkreten Wirklichkeit unlöslichen Zusammenhang der natürlichen und übernatürlichen Ordnung ist zwar kein blosses Referat, aber doch im Geiste S c h e e b e n s gehalten; vgl.: den § 173 der D o g m . (III, n. 975 bis 995, besonders n. 983); die Universalität der Gnade hinsichtlich der Notwendigkeit des übernatürlichen Glaubens: D o g m . I, n. 763, 795, 803. Das Zitat steht N. u. G. S. 110 f; vgl. ebd. S. 67: „Ob[312]wohl also beide Ordnungen (die natürliche und die übernatürliche) nicht so zusammenhängen, dass die niedere zugleich die höhere einschliesst, stehen sie doch so in Verbindung, dass die höhere die niedere einschliesst und als ihre Grundlage und Vorbedingung voraussetzt.“

Verstärkung der natürlichen Kräfte im Menschen beschränken. Denn das Ziel der wirklichen Ordnung, die geheimnisvolle Einigung des geschaffenen Geistes mit der schöpferischen Wahrheit [156] und Gutheit, ist dem Menschen absolut transzendent. Auch eine noch so grosse Verstärkung der ihm von Natur aus eigenen Kräfte genüge weder, um jenes Ziel zu erreichen, noch um es überhaupt mit Bestimmtheit und Sicherheit zu erstreben. Mit der Tatsache, dass der Heilswille Gottes den Menschen zu einer übernatürlichen Vollendung berufen hat, ist von selbst gegeben, dass er der menschlichen Natur auch übernatürliche Kräfte hinzugeschaffen hat, die jenem Ziele entsprechen. Das sind vor allem die Habitus der drei göttlichen Tugenden. Durch ihre Eingiessung wird die Seele in jenen „Stand“ erhoben, worin sie schon auf dem Wege dieser Zeitlichkeit sich unmittelbar mit dem Leben Gottes über alle bloss geschöpfliche Verbindung hinaus vereinigen kann.

Seit Duns Scotus geht die Meinung durch die Geschichte der Theologie, der Gnadenstand bestehe seinem Wesen nach in den eingegossenen Habitus der göttlichen Tugenden; er sei namentlich in der übernatürlichen Gottesliebe – in der *caritas* – prinzipiell angelegt und vollkommen verwirklicht. Gegen diese Auffassung ist Scheeben schon in seinem Jugendwerk „Natur und Gnade“ entschieden aufgetreten. Bis in die grosse Dogmatik hinein betont er immer wieder, die Zurückführung des Gnadenstandes auf die eingegossene Tugend der *caritas* löse dessen Wesen als realen Seinszustand in eine bloss moralische Beziehung auf. Nach Scheeben fordern gerade die göttlichen Tugenden als unterschiedliche Vermögen und Verwirklichungen des übernatürlichen Lebens ein einheitliches „Lebensprinzip“, aus dem sie wirken. Dieses übernatürliche Lebensprinzip kann aber nicht bloss in einer moralischen Vollkommenheit des geschöpflichen Willens aufgehen; es muss in einem objektiv realen, höheren *Sein* bestehen. Mit dem strengen Thomismus lehrt Scheeben, dass der Gnadenstand eine *participatio divinae naturae physica* sei, d. h. die übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott, zu welcher die Kreatur durch die Gnade befähigt wird, sei nicht in einer bloss moralischen Beziehung erfüllt, sondern sie bedinge eine physische Erhöhung der geschöpflichen Natur, eine naturhafte Teilnahme an der *natura naturans*. In dem Sakrament der „Wiedergeburt“ wird das Geschöpf als [157] Gotteskind geboren, es wird der göttlichen Natur verähnlicht, aus einem geschöpflichen „Bilde“ zu einem wesensähnlichen „Gleichnisse“ (*similitudo*) des Schöpfers.

Wenn der Gnadenstand seit dem Tridentinum gewöhnlich „heiligmachende Gnade“ genannt wird, so ist der Name nicht so zu verstehen, als ermögliche die Gnade nur ein heiliges Leben, eine übernatürliche Vollkommenheit des Willens. Die Heiligkeit, welche die heiligmachende Gnade mitteilt, ist ausserdem eine „objektive höhere Weihe und Würde“. Sie

versetzt die Kreatur in einen höheren Stand oder Rang: in den „göttlichen Adelsstand, vermöge dessen das ewige Leben als ihre standesgemässe Bestimmung oder als Erbgut ihr gebührt“.¹⁹

So steht der *homo justus* da in seiner natürlich-übernatürlichen Wirklichkeit. Wird er das „Kind“ sein, das in naturhafter Gemeinschaft ganz dem Vater gehört? Aber es ist nur Einer der natürliche Gottessohn, der wesensgleich dem Vater ist. Der Mensch des Gnadenstandes ist als Gotteskind „angenommen“; der Adel und die Weihe seines göttlichen Seins ist „geschaffene Gnade“. Darum ist es möglich, dass der „Adoptivsohn“ gerade in dem Bewusstsein seines geschöpflichen Adelsstandes sich nicht als naturverbundenes „Kind“, sondern als selbständiger mündiger „Freund“ Gottes gebärdet. Die „Freundschaft“ des Menschen zu Gott beruht zwar, wenn sie eine wesenhafte Verbindung und nicht bloss eine bewusste „Anfreundung“ bedeuten soll, notwendig auf jener übernatürlichen Verwandtschaft der Seele mit dem Sein des göttlichen Lebens, die in der heiligmachenden Gnade besteht. Doch der Ton kann von dem übermenschlichen Seinsgrund der Freundschaft mehr auf die menschlich bewusste Gesinnung und die moralische Betätigung gerückt werden; und dann erst entsteht die Spannung zwischen dem „Freund Gottes“ und dem „Kind Gottes“.

Die moralistische Gnadendeutung des Duns Scotus und der Nominalisten ist von der Barockscholastik auf einer höheren Stufe fortgeführt worden. Der Gegensatz zu der reformatorischen Irrlehre von dem bloss imputativen Charakter des Gnadenstandes hatte bewirkt, dass die thomistische Lehre von dem objektiven Sein der Gnade in der Seele zur *sententia communis* [158] geworden war. Aber der neuzeitliche Christ fühlte sich nun gerade mit der ihm als geschaffenes Sein „anhaftenden Gnade“ (*gratia inhaerens*) selbständig, um als bewusster Freund mit dem Urheber und Vollender der Gnade zu verkehren. Die Liturgie, die Sakramente, die Kirche, die Heilige Schrift wurden zu Mitteln des freundschaftlichen Verkehrs, der rein moralischen Beziehung der begnadigten Seele zu ihrem Gott. Gegen diese faktisch vorherrschende Theologie und Religiosität wagte Scheeben mit der Lehre aufzutreten, dass zum Vollwesen der Gotteskindschaft die erschaffene Gnade nicht ausreiche; die „unerschaffene Gnade“, der Heilige Geist,

¹⁹ Über das Wesen des geschöpflichen Gnadenstandes: § 168 der Dogm., Buch III, n. 791–851; die Stellungnahme gegen den skotistischen und nominalistischen Gnadenmoralismus besonders III, 805, 808, 901. Dass Scheeben trotz aller Verbindlichkeit zu Bonaventura, von dem er das „Braut-Bräutigam“-Gleichnis übernommen, in der Gnadenlehre strenger Thomist sein will, zeigt Dogm. III, n. 807, 884, 891, 901. – Über das „physische“ Sein der Gnade vgl. auch: N. u. G. S. 145 f Anm., und die überlegene Parade der Angriffe Kuhn's, der im Hinblick auf die thomistische Gnadenlehre von „hölzern physikalisch“, von einer „Transsubstantiation des Geistes“, von „materialistischer Auffassung des Übernatürlichen“ gesprochen hatte; Katholik 1868, 1. Bd. 729, 2. Bd. 585. – Über den Begriff der „Heiligkeit“ Dogm. III, n. 814 ff, 672 f; Myst. S. 160 f (§ 30).

m ü s s e d e r b e g n a d e t e n S e e l e m i t d e r g ö t t l i c h e n S u b s t a n z
s e l b s t e i n w o h n e n .

Es widerspricht dem Geiste der katholischen Dogmatik, absichtlich auf neuartige Thesen oder Entdeckungen auszugehen. Ihre Gegenstandswelt ist von solcher Transsubjektivität, dass die spekulative Theologie in gewissem Sinne die objektivste aller Wissenschaften ist. Denn ihre objektive Welt ist auch schon subjektiv „entdeckt“; sie ist Offenbarung und im Geiste der kirchlichen Überlieferung aufgefasst. Wenn Scheeben es darum wagte, in der Gnadenlehre eine These zu verantworten, die der herrschenden Schullehre fremd vorkommen musste – sie ist bis heute noch alles andere als eine *sententia communis* –, dann musste er um so sorgfältiger auf den Anschluss an die Tradition bedacht sein.

In der Neuzeit fand er ausser in den dogmengeschichtlichen Berichten des Petavius und Thomassinus nur bei dem Einspänner Lessius S. J. eine – übrigens auf ganz anderen Fundamenten ruhende – Stütze für seine These. Die Hochscholastik bot zwar manche Anknüpfungspunkte; aber Scheeben ist weit davon entfernt, die Tradition der abendländischen Theologie für das Spezifische seiner Gnadenlehre auspressen zu wollen. Bei den Griechen, vor allem bei Cyrill von Alexandrien, fließt ihm eine unerschöpfliche Quelle. Scheeben liebt es sogar, die lateinische und die griechische Theologie typisierend gegenüberzustellen. Hier steht die Auffassung des Verhältnisses der [159] begnadeten Seele zu Gott in Frage. Und da neigt „die abendländische, speziell scholastische Auffassung“ dazu, jenes Verhältnis als ein „Zusammen- und Füreinander-Sein, -Leben und -Wirken zweier Personen“, als ein „Freundschaftsverhältnis“ darzustellen, dessen einzigartige Innigkeit in der Gottverähnlichung des Menschen durch die geschaffene *gratia sanctificans* begründet sei. „Die griechisch patristische Auffassung“ deutet dagegen das Verhältnis der Seele zu Gott ausdrücklich als eine „substantielle Gemeinschaft und Einheit, resp. Zusammenhang“. Das Gotteskind wird nicht bloss „wiedergeboren“, um in der geschaffenen Gottähnlichkeit eine von Gott gesonderte Person, ein moralisches Selbst, zu sein. Es bleibt vielmehr mit der göttlichen Substanz verbunden in „naturhaftem“ Zusammenhang wie der „Ast mit dem Stamm oder der Wurzel“, das „Glied mit dem Haupte“, der menschliche Leib mit der Seele.

Da der Heilige Geist der Gnadenspender ist, so muss sich der Unterschied zwischen der lateinisch scholastischen und der griechisch patristischen Gnadenlehre besonders in der Pneumatologie ausdrücken. Für die Lateiner ist der Heilige Geist als Gnadenspender „der Repräsentant der wohlwollenden und gnädigen väterlichen Liebe, also der subjektiven Bereitwilligkeit Gottes zur Mitteilung seiner Güter“. Die Griechen fassen dagegen den

Heiligen Geist als den „aus Gott strömenden Oden“ auf, als den „Duft“, das „Salböl“ der substantiellen Heiligkeit. Sie finden so in ihm ausser der subjektiven Bereitwilligkeit „auch die objektive Mitteilbarkeit der Substanz Gottes nach aussen“ dargestellt. Daraus versteht sich, wie die griechischen Väter den Gnadenstand eine wahre „Vergöttlichung“ nennen konnten, weil er nach ihnen nicht nur in der geschaffenen Ähnlichkeit, sondern sogar vorzüglich in dem substantiellen Einwohnen der „ungeschaffenen Gnade“ besteht. Der Unterschied zwischen der lateinisch scholastischen und der griechisch patristischen Auffassung ist auf eine kurze Formel gebracht dieser: dort „dynamisch und moralisch“ – hier „organisch und physisch“.

Beide Denkweisen und Lebensrichtungen sind keine Antithesen, die sich verneinen und gar in einer noch nie dagewesenen [160] „höheren“ Synthese aufheben. So einfach und mechanisch pflegt die wirkliche Geschichte und zumal die Dogmengeschichte nicht fortzuschreiten. Beide Auffassungen sind für Scheeben – schon weil sie zum anerkannten Bestande der heiligen Kirche gehören – wahre Ausdrücke ein und desselben Realen; nur dass die eine ein Stück im Vordergrund sieht, was für die andere im Hintergrunde blieb. Es kann nur die Frage sein, ob eine Auffassung möglich ist, die beide Teile in dem einen realen Zusammenhang schaut. Scheeben ist davon überzeugt.

Die eine Wirklichkeit der Gotteskindschaft ist bewirkt durch das Zusammensein der *gratia creata accidentalis* (heiligmachende Gnade) und der *gratia increata substantialis* (Heiliger Geist). Wenn mit dem strengen Thomismus, der sozusagen auch „abendländischer“, wenn auch nicht „neuzeitlicher Geist“ ist, daran festzuhalten ist, dass die geschaffene Gnade dem Menschengenossen ein wahrhaft göttliches Sein, und nicht bloss eine übernatürliche moralische Gesinnung mitteilt, dann ist in diesem akzidentellen Göttlich-Sein die Möglichkeit bereitet, damit sich auch die substantielle Heiligkeit Gottes selbst der geheiligten Seele verbinden kann. Andererseits folgt aus der Notwendigkeit, die Gotteskindschaft aus der natürlichen Kindschaft *analogice* zu verstehen, dass es bei der geschaffenen Gnade nicht bleiben kann. Das analogische Verfahren ist nur zutreffend, wenn von der menschlichen Kindschaft allein die Vollkommenheiten auf die Gotteskindschaft übertragen werden. Dabei ist nun dreierlei zu beachten. Zunächst ist klar, dass nur die zweite Person in der Gottheit der „natürliche Sohn“ ist, der nicht nur von der Natur des Vaters, sondern mit ihm eines Wesens ist. Der Begnadigte ist darum nach der Heiligen Schrift der „Adoptivsohn“ Gottes; er wird in der Gnade „wiedergeboren“. Darin aber bleibt die Gnadengeburt wahre Geburt, dass durch diese göttliche „Zeugung nach aussen“ ein zwar gesondertes und geschaffenes, doch nicht bloss ein gesinnungsmässiges, sondern naturhaftes Ebenbild Gottes geboren wird. Als zweites ist zu

beachten, dass der Sinn der menschlichen Kindschaft nicht in dem personal eigenen „Besitz“ der mitgeteilten Natur, sondern in dem „Mitbesitz“, in der Gemeinschaft des väterlichen Lebens [161] erfüllt ist. Die Eltern leben in ihrem Kinde fort, und vor der Geburt war es in dem Akte der Zeugung, in dem Grunde der kindlichen Lebensgemeinschaft, ganz ein Leben mit dem zeugenden Leben. Das Unvollkommene dieser Analogie: das zeitliche Auseinandersein von Zeugung und Geburt, überhaupt das Vorübergehende der menschlichen Kindschaft, darf nicht auf das Geheimnis der Gotteskindschaft übertragen werden. Das Wiedergeboren- und Gezeugtwerden des Gotteskinds fallen nicht zeitlich auseinander. So folgt denn ungezwungen das Dritte: Die Gotteskindschaft ist als übernatürliche Gottähnlichkeit durchaus, wie die lateinische Scholastik lehrt, durch die Wiedergeburt in der *gratia creata inhaerens* begründet. Damit ist jedoch so wenig ausgeschlossen, als es vielmehr zum Vollwesen der Gotteskindschaft gefordert ist, dass der Wiedergeborene in substantiellem Zusammenhang mit dem ihn zeugenden Gottesleben, d. i. mit dem Heiligen Geiste, der *gratia increata inhabitans* bleibt.

Die geschaffene Heiligkeit ist die Wirkung und das notwendige Mittel, in welchem der Heilige Geist, die *gratia sanctificans substantialis*, sich mit dem geschöpflichen Geiste zur naturhaften Gemeinschaft eint. So erhält die heiligmachende Gnade zu ihrem Sinn, die übernatürliche Beschaffenheit des Gerechten zu sein, noch den vorzüglichen und nach Scheeben entscheidenden Sinn einer *gratia unionis*. Die geheiligte Seele ist in ihrer geschöpflichen Personalität der „Freund“ oder die „Braut“ des göttlichen Willens; aber wie „der Ast mit der Wurzel oder dem Stamm“, wie „das Glied mit dem Haupte“, wie „der Leib mit dem belebenden Geiste“ bleibt sie in wesenhafter Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben. Der Begnadete bleibt vor allem das naturhaft echte „Kind Gottes“.²⁰

²⁰ Die Gegenüberstellung der „lateinisch-scholastischen“ und der „griechisch-patristischen“ Gnadenlehre: Dogm. III, n. 833, 857 f. Schon in N. u. G. S. 121 Anm. und S. 123 ff die Vorliebe für die griechischen Väter; hier aber noch im „Organismus“ der neuzeitlichen Auffassung befangen: s. Katholik 1884, 1. Bd. S. 19 f. – Für die Theorie von dem substantiellen Einwohnen der *gratia increata* kommt vor allem in Frage: Dogm. § 169 = III, n. 832 bis 884; Katholik 1884, 1. Bd. S. 18–57 und 2. Bd. S. 465 bis 496 (die übrigen Aufsätze aus Katholik 1883 und 1884 sind weniger darlegend als verteidigend); die erste Darstellung der neuen Lehre in Myst. § 30 und § 31 ist im Vergleich zu den späteren Ausführungen noch unentwickelt. – Die griechischen Väter sowohl wie Scheeben haben die Theologie von der „Vergöttlichung“ durch die substantielle Gegenwart des Heiligen Geistes selbstverständlich nicht aus der Luft, sondern aus der Heiligen Schrift genommen. Als Hauptstellen führt Scheeben (z. B. Katholik 1883, 1. Bd. S. 171) 2. Petr. 1, 4; Joh. 17, 21 ff; 1. Joh. 1, 3 an zur Beleuchtung der *communicatio spiritus sancti* in 2. Cor. 13, 13. – Wie sehr die „neuen Wege“, die Scheeben im Vorwort zur 1. Aufl. der Myst. bescheiden angekündigt, der theologischen Zeitgenossenschaft fremd vorgekommen sind, erhellt am klarsten aus der Vorrede Ludw. Küppers zur 2. Aufl. der Myst. (3. Aufl., Freiburg i. Br. 1912, S. IX ff) und aus der Anmerkung, die Arn. Rademacher auf S. 149 f der 3. Aufl. beigesetzt hat.

[313] Die im Text gegebene Darstellung ist ein ziemlich gewagter Versuch, die weitläufigen und nicht immer geradlinigen Gedankengänge Scheebens auf den tragenden Grundgedanken zurückzuführen. Es ist zu

Scheeben scheint sein ergreifendes Theologoumenon – mehr ist es heute noch nicht – rein aus der Pietät zu der Lehre der griechischen Väter geschöpft zu haben. Er bekennt, sich nur mit Mühe „aus den Fesseln“ der herrschenden Meinung „losgewunden“ zu haben. Die Einordnung dieses Theologems in die Rubrik „private Mystik“ wird weder seiner sachlichen noch seiner [162] geschichtlichen Bedeutung gerecht. In Wahrheit ist es der folgerichtige höchste Ausdruck jenes Strebens, mit dem Scheeben zum ursprünglichsten Neuscholastiker und, was dasselbe bedeutet, zum wirklichen Überwinder des Geistes der Neuzeit in der katholischen Theologie geworden ist. Die Aufschliessung des vernünftig gläubigen Bewusstseins für die Bewusstes und Unbewusstes tragende Urheberschaft der *prima veritas* und die Begründung der sittlich religiösen Gesinnung in dem „physischen“ Sein der Gotteskindschaft – beides ergänzt sich notwendig. Und beides ist nichts weniger als ein Fremdkörper in der abendländischen Überlieferung der Kirche; wohl aber ist es der schärfste Hinweis auf die Grenzen einer Theologie, für die das Christentum nur mehr Bewusstsein und Gesinnung zu sein schien. Diese Befremdlichkeit musste sich äussern.

Wie Jos. Kleutgen S. J. die Glaubenstheorie Scheebens angegriffen hatte, so eröffnete Theod. Granderath S. J. 1881 in der Innsbrucker „Zeitschrift für katholische Theologie“ die Diskussion über die Gnadenlehre Scheebens: die von Granderath sogenannte „Controverse über die Formalursache der Gotteskindschaft und das Tridentinum“. Die Scheebensche Antwort bringen vier umfangreiche Aufsätze, die unter dem vorgenannten Titel im „Katholik“ 1883–1884 erschienen sind. Dieser Controverse kommt in der Geschichte der neuscholastischen Dogmatik eine entscheidende Bedeutung zu. Denn hier wird über eine Frage disputiert, welche die ganze Problematik der neuzeitlichen Theologie im empfindlichsten Punkte trifft.

Granderath versteift sich auf die Formel des Tridentinum, worin die *gratia creata inhaerens* die „*unica causa formalis*“ der Rechtfertigung genannt ist. Scheeben hatte das schon in seiner ersten Darstellung wohl berücksichtigt; aber er nimmt Gelegenheit, jetzt ausführlich darzulegen, wie die dogmengeschichtliche Situation des Konzils diese Formulierung nicht bloss verständlich, sondern geradezu notwendig gemacht habe, wie aber damit die Lehre der griechischen Väter keineswegs verurteilt oder auch nur überflüssig werden konnte. Der Beweisgang für die These, dass die *gratia increata substantialiter inhabitans* zum [163] Vollwesen der Gotteskindschaft neben und wegen der *gratia creata accidentaliter inhaerens* erforderlich sei, wird mit historischen und systematischen

beachten, dass diese eigentümliche Auffassung der Gotteskindschaft durch die ganze Dogm. Scheebens hindurchwirkt; s. besonders die Christologie, Buch V, n. 399 ff, 406 ff, 915 ff.

Argumenten ausgebaut. In dem Verhältnis des Begnadeten zu Gott treten „die Gerechten weniger wie selbständige Personen, denn wie Gott angehörige Sachen, nämlich als Wohnstätte, Leib oder Glied einer Person auf“. Die „eigentümliche Denkrichtung“ Granderaths bekunde sich schon darin, dass er den allgemein gebräuchlichen Ausdruck „Gotteskindschaft“ meist durch den ungebräuchlichen Ausdruck „Gottessohnschaft“ ersetze. Der „enge und spröde Begriff der Sohnschaft“, d. h. die Betonung der Personalität (des bewussten Selbst) der begnadeten Kreatur auch in ihrem Verhältnisse zu Gott, versperre den Weg zu einer vollen Würdigung des Geheimnisses der Gotteskindschaft. Granderath schöpfte nämlich sein Hauptargument gegen die Scheebensche Theorie aus der Metaphysik der Persönlichkeit. Es sei widerspruchsvoll, wenn Scheeben die höhere Seinswürde der geschöpflichen Person in dem substantiellen Einwohnen der göttlichen Person selbst, anstatt allein in einer von dieser mitgeteilten Qualität, begründen wolle. Denn – so meinte Granderath – „eine Person könne etwas sein wegen eines Aktes, der auf eine andere Person geht, oder wegen einer Relation, die sie zu einer solchen hat, aber nie und nimmer durch die (andere) Person als solche“. Scheeben geht auf diese Philosophie der Persönlichkeit nicht weiter ein. Als Theologe weist er einfach auf den Gottmenschen; in ihm ist die vollkommenste *natura humana* durch ein höheres persönliches Prinzip, durch den ewigen Logos, im eminenten Sinne vergöttlicht worden. Schon seit den „Mysterien des Christentums“ liebe es Scheeben, die Vollendung der Gotteskindschaft in der wesenhaften Gemeinschaft der Seele mit der *gratia increata* an dem Unterschied wie an dem inneren Zusammenhang mit der *unio hypostatica* zu erläutern.

Granderath nahm es übel auf, dass Scheeben sein andauerndes Missverstehen auf eine „eigentümliche Denkrichtung“ und eine „starre Denkformel“ zurückführte. Die Diskussion wurde abgebrochen. Die Auseinandersetzung zwischen dem personal bzw. individualistisch bewussten „Freunde Gottes“ und dem [164] „eingotteten“ (Scheeben) „Kinde Gottes“ wird aber nicht aufhören.²¹

²¹ Die „Loswindung“ aus den Fesseln der neuzeitlichen Gnadenlehre: *Katholik* 1884, 1. Bd. S. 19 f. – Dass *Scheeben's* objektiver „Physizismus“ die Theologie, die seit *Benedikt Stattler* mit den Mitteln des deutschen Idealismus dem Glaubens- und Gnadenproblem gerecht zu werden versuchte, a fortiori treffen musste, hatte einen zusammenfassenden Ausdruck gefunden in *Scheeben's* Aufsatz: „Die neueste Gnadenlehre Kuhns“ *Katholik* 1868, 2. Bd. S. 552–590. – Die „Kontroverse“ eröffnete *Granderath* formell mit dem Artikel in der „Zeitschrift für katholische Theologie“, Innsbruck 1881, S. 283–319; die übrige Literatur s. in der vorhin zitierten Anmerkung *Rademachers*.

Wenigstens anmerkungsweise sei auf die merkwürdige Parallele Scheeben-Nietzsche hingedeutet: dort der „vergöttlichte Mensch“ (*dii estis!*) als „Gotteskind“ – hier der „Übermensch“ als für den Wahnsinn „Einsamer“. Dort substantiell göttlicher „Physizismus“ – hier biologischer Materialismus. Dort Überwindung der neuzeitlichen Religiosität durch die Ordnung „Kind-Vater“ – hier radikale Zersetzung des neuzeitlichen Geistes durch negative Kritik. Beide gegen die „Gesinnung“ und den „Moralismus“, jener theologisch mit den griechischen

2. Die „doppelte Form“ der Theologie.

Nun ist zu fragen, ob das „Gotteskind“ der Scheebenschen Glaubens- und Gnadenlehre auch „wissen“ kann, u. z. handelt es sich darum, ob in der so herausgestellten Gotteskindschaft noch die Möglichkeit gegeben ist, dass die bewusst ordnende, vernünftige, wissenschaftliche Tätigkeit des Theologen aus der kindlichen Hingabe an das auktoritative Wort des „Vaters der Geister“ kommen und in ihr verharren könne.

An sich ist die Möglichkeit wohl gegeben. Denn mag das „Wissen“ und „Bewissen“, das im göttlichen Glauben lebt, vor der Urheberschaft des offenbarenden Gottes ein kindliches Nachlallen, ein „*sapere ut parvulus*“ (I Cor. 13, 11) sein und bleiben müssen, so ist es nicht bloss eine mögliche, sondern eine naturgemässe Aufgabe des gläubigen Bewusstseins, sich „vor dem Forum“ der natürlichen Vernunft als das Wissen des „*vir perfectus*“ (Eph. 4, 13) zu erweisen. Scheeben hatte sich in der Gnadenlehre bemüht, der „Gottesbraut“ des hl. Bonaventura und sogar dem „Gottesfreund“ der Spät- und Barockscholastik neben und möglichst durch sein „Gotteskind“ gerecht zu werden. Wir sahen auch, wie seine Glaubentheorie wenigstens die durch das „Braut-Bräutigam“-Verhältnis bezeichnete Auffassung berücksichtigen musste. Die Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter der theologischen Erkenntnis führte jedoch an einen Punkt, wo der Geist der Neuzeit, die mündige selbstbewusste Gläubigkeit, in seiner wirksamsten und mächtigsten Erscheinung entgegentrat. Die „Wissenschaft“ war ja entweder die letzte Instanz geworden, an die das mündige Ichselbst appellierte, um sich von jeder auktoritativen Bindung zu lösen – denn die Auktorität der „Wissenschaft“ sprach nicht gebietend „an“, sondern sprach nur freilassend „aus“ –; oder aber die „Wissenschaft“ galt als der grosse Unparteiische, als der Schiedsrichter, vor dem der persönliche Christ die Berechtigung des kirchlichen Glaubens nachzuweisen hatte. [165]

Der neuzeitliche Glaube an die Macht der Wissenschaft beherrschte auch die katholische Theologie. Zu der Zeit, da Scheeben seine Dogmatik schrieb, lebte der *sensus communis*, der in der kritisch-historischen Methode den einzigen Weg zu einer „wissenschaftlichen Theologie“ sah, noch in dem Mannesalter der Selbstverständlichkeit. Und die Wegbereiterin des theologischen Positivismus (siehe Hermes!), die absolute Philosophie der Neuzeit, wirkte noch so stark nach, dass sogar die Neuscholastik den grundlegenden Teil der systematischen

Väter – dieser ästhetisch mit dem „appollinischen“ Griechentum. Die zwei Zeitgenossen haben anscheinend voneinander nichts gewusst. S c h e e b e n starb 1888; im selben Jahre wurde Nietzsche geistesabwesend.

Theologie einer methodisch vom Glauben isolierten, sozusagen rein philosophischen Vernunft überliess.

Diese Mündigkeit forderte in der theologischen Wissenschaftslehre zur Entscheidung auf. Hier ging es nicht an, den Geist der Neuzeit bloss nebenher und anhangsweise zu würdigen, wie Scheeben es in der Glaubens- und Gnadenlehre getan. Die Problematik der theologischen Methodenlehre war ungleich fester an das Zeitbewusstsein und an die geschichtliche Situation überhaupt gebunden. Scheeben hatte von S. Thomas und S. Bonaventura gelernt, dass ein bestimmtes Ja oder Nein nicht bei allen Fragen die beste Antwort sei, und so hat er sich auch in der Wissenschaftslehre nach dem Leitsatz gerichtet: „Es ist das Interesse der katholischen Wahrheit, ihres unerschöpflichen Reichtums und ihres lebendigen Organismus, und nicht minder auch das Gesetz der katholischen Caritas, welche [= dass sie] die Gegensätze der Ansichten ebensowenig verwischen als verschärfen will, wohl aber, wo immer sie kann, das Wahre herauszufinden und anzuerkennen strebt.“²²

Der theologische Rationalismus der vorvatikanischen Periode hatte die Aufgabe der Theologie als Wissenschaft in doppelter, sich scheinbar widersprechender Weise bestimmt. Der kritische Rationalismus eines Hermes verwies den Theologen auf die Frage nach der Wirklichkeit der Offenbarung, auf das „Dass“, während das übernatürliche Wesen, das „Was“, der offenbarten Wirklichkeit jeder Erkenntnis, der theologischen sowohl wie der philosophischen, entzogen wurde. Der spekulative Rationalismus der süddeutschen, von Schelling beeinflussten Theologie [166] sah umgekehrt in dem „Was“, in den „transzendentalen Ideen“ der Offenbarung das Feld der eigentlich „wissenschaftlichen“, d. h. philosophischen, Betätigung des Theologen; das faktische „Dass“ blieb dann dem Glauben und der „bloss“ historischen Theologie überlassen. Beide Auffassungen waren für Scheeben undiskutabel. Denn sie verdeckten und verzerrten die Eigentümlichkeit jenes Gegenstandsgebietes, das die Theologie als eigenartige Wissenschaft erst möglich macht. Der spezifische Inhalt der göttlichen Offenbarung ist für das vernünftige Bewusstsein ein

²² So verteidigt sich Scheeben gegen den Vorwurf eines Kritikers, er (Sch.) „gehe überhaupt darauf aus, wie man in Deutschland zu sagen pflegt, contradictorische Sätze in einem höheren Dritten zu vereinigen“ *D o g m .* 3. Bd. Vorwort S. VII, IX. – Die theologische Wissenschaftslehre behandelt *S c h e e b e n* ex professo in *D o g m .* I, n. 852–1026; *M y s t .* 11. Hauptstück, § 104–110. Der Ruf *S c h e e b e n* ist an die besondere Wertschätzung und die weite Verbreitung seiner *M y s t .* geknüpft. Es muss jedoch beachtet werden, dass den *M y s t .* in dem Schrifttum *S c h e e b e n* nur die Bedeutung zukommt, der „Vorläufer“ der *D o g m .* zu sein. Mit dem Plan der grossen *D o g m .* im Kopf sandte Scheeben seine *M y s t .* voraus, als wenn sie das Terrain für die neuen Auffassungen der dogmatischen Probleme erkunden sollten. Das „Vgl. einstweilen unsere Mysterien des Christentums“ taucht in den ersten Büchern der *D o g m .* häufig auf; z. B. *D o g m .* I, n. 962.

Mysterium. Er ist nicht bloss beziehungsweise, seinem „Was“ oder „Dass“ nach, sondern unbedingt ein Geheimnis, dessen Wesen und Wirklichkeit allein im göttlichen Glauben gegeben ist. Die gegenstandsgerechte, also „wissenschaftliche“ Theologie kann darum allein „Glaubenswissenschaft“ sein.

Mit deutlicher Rücksicht auf die theologischen Schellingianer und besonders auf Anton Günther hebt Scheeben hervor, dass die Theologie im eminenten Sinne Glaubenswissenschaft sei. Ihre Erkenntnis setze nicht nur den Glauben als notwendigen Ausgangspunkt voraus; sie sei überhaupt als Theologie nur möglich, wenn der übernatürliche Glaube „innerliche Grundbedingung“ und „wesentlicher Bestandteil“, „bleibende Wurzel“ und „dauerndes Fundament“ des Erkennens bleibe. So unbedingt ablehnend also Scheeben dem theologischen Rationalismus gegenüberstand, in einer Hinsicht hat das Gegenüber ihn doch bestimmt. Die Teilung der theologischen Arbeit unter die *theologia positiva* und *theologia scholastica* stammte schon aus dem siebzehnten Jahrhundert; aber mit dem Fortschritt des neuzeitlichen Denkens wurde der Schnitt zwischen Tatsachenfragen und Wesensfragen, zwischen *verités de raison* und *verités de fait* andauernd vertieft; und bei Hermes und Günther war die Antithese zwischen dem „Dass“ und dem „Was“ so zugespitzt, dass die Frage, ob positive oder spekulative Theologie, zur Grundfrage der theologischen Wissenschaftslehre überhaupt geworden war. Auch Scheeben ist von dieser Fragestellung bestimmt. Die eigentliche Prinzipienfrage nach dem **G e g e n s t a n d** der theologischen Erkenntnis tritt bei ihm, wie fast bei allen Theo[167]logen seiner Zeit, auffällig hinter der sekundären Frage nach den **M e t h o d e n** der theologischen Erkenntnis zurück.

Der Unterschied zwischen spekulativer und positiver Theologie liegt nach Scheeben wesentlich darin, dass das spekulative Verstehen“ (*intelligere*, nicht *comprehendere*) unmittelbar auf die im Glauben ergriffenen „Dinge“ gehe, während die positive Theologie nur von dem gläubigen Ergreifen selbst bzw. von der Glaubwürdigkeit“ des geglaubten Inhaltes der Offenbarung handle. Er bezeichnet die spekulative Theologie geradezu als „reale Glaubenswissenschaft“; und die positive Theologie wird dementsprechend „formale Glaubenswissenschaft“ genannt. Das theologische „Verständnis“ des objektiven Inhalts der Offenbarung setzt notwendig voraus, dass dieser Inhalt tatsächlich im göttlichen Glauben gegeben ist. Aus der *analysis fidei* Scheebens wissen wir schon, dass die vernünftige Erkenntnis, ob eine Glaubensvorlage, ein „Glaubenssatz“, tatsächlich der göttlichen Offenbarung entsprungen ist, zumal für den Katholiken verhältnismässig leicht und unmittelbar gewonnen wird. Immerhin ist die Wirklichkeitsfrage einer ausgebildeten und gründlichen Behandlung fähig. Und darin liegt die besondere Aufgabe der positiven Theologie. Damit ist klar, dass

diese Gebietsteilung zugleich eine Rangordnung darstellt. Die positive Theologie ist zwar nicht die unbedingt notwendige, wohl aber im wissenschaftlichen Interesse erwünschte Voraussetzung der spekulativen Theologie. Scheeben nennt das spekulative Verfahren das „im strengeren Sinne theologische“.

Damit der Gegenstand der göttlichen Offenbarung in der dunklen Weise des Glaubens aufgefasst und ausgedrückt werden kann, sind „Vorstellungen“ nötig. Sie sind der Einsicht in natürliche Dinge und Verhältnisse entlehnt; und sie werden vom Glaubenden auf die – durch die Offenbarung Gottes immanent gewordenen, geheimnisvoll transzendenten – Glaubensgegenstände angewandt. „Der Glaube wird erst durch die hinzutretende Vorstellung zu einer bewussten Erfassung bestimmter Gegenstände.“ Darin aber, dass die natürlichen menschlichen Vorstellungen den objektiven Inhalt der Offenbarung richtig anzeigen und in der dem Menschen angemessenen analogen [168] Weise ausdrücken, darin liegt das urheberische Wirken Gottes in der äusseren und inneren Gnade der übernatürlichen Offenbarung. Die Beziehung zwischen Glaubensvorstellung und Glaubensgegenstand gründet also nach Scheeben zunächst auf der auktoritativen „Anweisung“ Gottes, nicht aber ursprünglich in der *prima veritas revelans*. Dieser theologische Occasionalismus erinnert unwillkürlich an die Schule, in der Scheeben gross geworden ist. Für Suarez war ja sogar in der natürlichen Erkenntnis die sinnliche Erfahrung nur eine notwendige Gelegenheit, damit dem Verstande eine Idee – *species intelligibilis* – aus dem *mundus inlelligibilis* aufleuchte.

Die occasionelle Bindung der Glaubensvorstellung an den Willen Gottes schien jedoch Scheeben zwei Vorteile zu bieten. Einerseits konnte er nun den Analogiecharakter alles gläubigen Vorstellens und Verstehens scharf betonen. Freilich hat er keine Gelegenheit genommen, auf den Sinn der *analogia fidei* und der analogen Erkenntnis überhaupt näher einzugehen; er begnügt sich im wesentlichen mit dem Hinweis, dass die natürlichen Begriffe im Glaubenslichte „geläutert“ und „verklärt“ werden müssten. Auf der anderen Seite war Scheeben wiederum in der Lage, die in den Offenbarungsquellen enthaltenen und von der Kirche vorgelegten „Glaubenssätze“ nicht nur als gottgewollten, d. i. absolut massgebenden Ausdruck ihrer transzendenten Gegenständlichkeit anzunehmen; sondern eben darum auch die Sätze selbst schon für ihren objektiven Gehalt zu nehmen. Es ist nicht allein auf einen lässigen Sprachgebrauch zurückzuführen, wenn Scheeben immer wieder schreibt, die „Kernwahrheiten des Christentums“ könne die natürliche Vernunft aus sich „weder als wirklich (!) erkennen, noch in ihrem Wesen (!) anders als durch analoge Begriffe auffassen“, – „die übernatürlichen Wahrheiten schaffen keine neuen Substanzen“ – der „eigentümliche Erkenntnisgegenstand der Theologie“ sei ein besonderes „erkennbares Gebiet von

Wahrheiten“ – das Prädikat eines Satzes (!) werde als „Resultat der Erkenntnis“ auch „schlechthin *objectum*“ genannt usw. Zwar kennzeichnet Scheeben das Wissen der spekulativen Theologie ausdrücklich als ein „Verständnis“ (*intellectus*); aber dieses Verstehen der [169] Bedeutungen – thomistisch gesprochen: des *enuntiabile* im *enuntiatum* – wird ihm unversehens zur gegenständlichen Erkenntnis von Wesenheiten. Kurz, die spekulative Theologie Scheebens endet in den durch das Offenbarungswort ausgedrückten „Ideen“.

So ist denn der l o g i s c h e n Vernunft das Feld frei gemacht, um innere Beziehungen zu erspähen, analytisch Grundideen zu entdecken und evidente Folgerungen zu ziehen. Merkwürdigerweise ist aber in dieser Auffassung der spekulativen Theologie kein Platz für die *conclusiones theologicae stricte dictae*, nämlich für diejenigen Folgerungen, die aus einer Glaubenswahrheit und einem natürlichen Vernunfturteil gezogen werden. Scheeben schränkt die Spekulation streng auf den Bereich der Glaubenswahrheiten ein. Denn diese übernatürliche Ideenerkenntnis kann nur in der göttlichen Gewissheit des Glaubens ihre objektive Wirklichkeitsgeltung begründen und ihres analogen Charakters bewusst bleiben. Innerhalb des abgeschlossenen Kreises der Offenbarungsideen vermag aber die spekulative Vernunft durchaus ein bündiges – wenn auch unmöglich ein erschöpfendes – System der übernatürlichen Wahrheit zu erreichen. „Die Form des Verfahrens ist dieselbe wie in der Philosophie; aber die Basis desselben, die Prinzipien oder Grundwahrheiten, auf welche sie (sc. die spekulative Vernunft) sich stützt, ist eine andere, festere und erhabenere. Sie wirkt zwar hier auch wie in der Philosophie m i t ihrer eigenen Denkkraft, aber gehoben und getragen von einer höheren Kraft, der Kraft des Glaubens, in deren Dienst sie tritt und von der sie befruchtet und geädelt wird.“

Glücklicherweise hat Scheeben diesen Begriff der spekulativen Theologie in seinen eigenen Werken nicht streng verwirklicht. Es wäre im günstigsten Falle eine „übernatürliche Logik“ herausgekommen. Scheeben war zu tief in der natürlich übernatürlichen Wirklichkeit des Lebens der heiligen Kirche verwurzelt, als dass sein Denken in der Ideenschau aufgehen konnte. Immerhin kann nicht geleugnet werden, dass die geschilderte Auffassung von der Aufgabe und dem Sinn der spekulativen Theologie auch in dem Scheebenschen Schrifttum streckenweise [170] ziemlich klar durchgeführt ist. Scheebens Spekulation erweckt dort den Eindruck, als schwebte die gläubige Vernunft – um ein modern technisches Bild zu gebrauchen – wie in einem Flugzeug hoch oben am Himmel, in schönen Kurven kreisend, in kühnen Spiralen steigend, zuweilen von einem Wölkchen verschleiert, – im ganzen jedoch durch zuviel Zwischenraum von der Erde getrennt, auf welcher das Wort Fleisch geworden ist. Liest man dann nach Scheeben im älteren Schelling oder im Baader, so wird einen die

formelle – nur diese natürlich! – Ähnlichkeit überraschen. Es ist gewiss kein Zufall, wenn Scheeben die spekulative Theologie mehrere Male der Philosophie des spekulativen Idealismus gegenübergestellt hat: als „eine transzendente Wissenschaft, oder vielmehr die einzige wahrhaft transzendente Wissenschaft, welche dem Menschen möglich ist; denn getragen von der Gnade und der heiligen Kühnheit des Glaubens, leistet sie wirklich das, was die moderne »transzendente Wissenschaft« in gottloser Verwegenheit erstrebte, ein Wissen nach Art des göttlichen Wissens“.²³

Diese Auffassung von einer spekulativen Wissenschaft, die ganz „im Glauben und durch den Glauben“ besteht, fügte sich zwanglos der Grundkonzeption von der Gotteskindschaft ein. Wie verhält sich aber dazu die Aufgabe und die Methode der *p o s i t i v e n* Theologie?

Die Aufgabe der positiven Theologie ist nach Scheeben eine dreifache: Sie hat die Übereinstimmung der kirchlichen Lehre mit den Quellen der göttlichen Offenbarung, d. i. dem *verbum scriptum et traditum*, im einzelnen nachzuweisen. Insofern also die Ableitung des kirchlichen Dogmas aus den Offenbarungsquellen einen besonderen Aufgabenkreis darstellt, wird die positive Theologie seit dem siebzehnten Jahrhundert „D o g m a t i k“ genannt. Der zweite Fragenkomplex der positiven Theologie kreist um den Nachweis, dass die Kirche die authentische Bewahrerin und Auslegerin des Gotteswortes ist, dass also der kirchliche Glaube die konkrete Verwirklichung des göttlichen Glaubens ist. In dieser Hinsicht nennt Scheeben die positive Theologie „F u n d a m e n t a l t h e o l o g i e“. Die dritte Auf[171]gabe der „formalen Glaubenswissenschaft“ geht endlich darauf, die Göttlichkeit der in Christus und seinen Aposteln vollendeten Offenbarung aus den Wundern und Weissagungen nachzuweisen. Und insofern heisst die positive Theologie „A p o l o g e t i k“.

Das Gemeinsame der drei Teile liegt offenkundig in der Tatsachenfrage, ob die Glaubenslehre wirklich das Offenbarungswort Gottes ist. Die dogmatische, fundamentale und

²³ [314] Über den Unterschied zwischen „realer“ und „formaler“ Glaubenswissenschaft: D o g m . I, n. 923, 926 f; M y s t . S. 722 f (§ 105). – Über das spekulative „Verstehen“: D o g m . I, n. 854, 856, 859 f; viel unklarer M y s t . S. 725 ff (§ 106). – Der „theologische Idealismus“ bzw. erkenntnistheoretische Rationalismus tritt z. B. hervor: D o g m . I, n. 947, 953; M y s t . S. 707 f, 711 (§ 104); vgl. auch das oben [Anm. III 12](#) über die Evidenz der „Idee“ von Gottes Auktorität Gesagte. D o g m . I, n. 996 heisst es: „Die s o k r a t i s c h e Philosophie, wie sie hier gemeint ist, besteht in der richtigen Combination der platonischen und aristotelischen Form derselben. Diese Formen ergänzen und corrigieren sich gegenseitig.“ Vgl. K l e u t g e n , Die Theologie der Vorzeit (1. Aufl.), letzter Band, Münster 1860, S. 207 ff. – Über die *conclusio theologica*: D o g m . I, n. 908 f, 916, 919, 937; n. 913 ist unvermittelt und ganz vereinzelt die Rede von „einer zum Glaubenssatze hinzugenommenen natürlichen Prämisse“. – Das Zitat über das Verhältnis von spekulativ philosophischer und spekulativ theologischer Vernunft aus M y s t . S. 723 (§ 105). – Die Glaubenswissenschaft als „transzendente Wissenschaft“: D o g m . I, n. 966, vgl. n. 717, 825; K. L. 638 f; und schon N. u. G. S. 328.

apologetische Theologie gehen dieser Frage nur in verschiedenen Stufen oder in konzentrischen Kreisen nach. Scheeben hebt nun mit spürbarem Eifer hervor, dass eine wissenschaftliche Lösung der Wirklichkeitsfrage aus streng theologischen, d. i. im Glauben gewissen Prinzipien möglich und notwendig sei. „Denn die gläubig angenommene Lehre der Kirche gibt mir nicht nur über den objektiven Inhalt (die Ideen!) der Offenbarung Aufschluss: sie belehrt mich auch über den göttlichen Charakter der Quellen, woraus sie denselben schöpft; ferner über den göttlichen Akt, wodurch ihr selbst ihre Mission verliehen wurde, und über die Dokumente, worin derselbe ausgesprochen ist; und endlich auch über die tatsächlichen äusseren Bürgschaften (die Wunder Christi und der Apostel), durch welche die Offenbarung und deren Quellen sowie die Einsetzung der Kirche ursprünglich beglaubigt wurden.“ Freilich ist klar, dass ein solcher prinzipiell theologischer Beweis für die Wirklichkeit der Offenbarung keine selbständig neben dem Glauben bestehende Gewissheit gewähren kann; er hat „nur Kraft für denjenigen, welcher den katholischen Glauben bereits besitzt“. Und nun kommt die Stelle, wo das „eingegotete Gotteskind“ vor der Macht der selbstdenkenden Mündigkeit zurückgezogen wird, weil sich die Scheebensche Wissenschaftslehre unversehens in die Bewusstseinsphäre hatte abschliesen lassen.

Die Prinzipien des positiven Wissens können – sagt Scheeben – „immerhin nicht bloss durch den bereits vorhandenen kirchlichen Glauben, sondern auch auf natürlichem historischem Wege erkannt und gewürdigt werden“. So entsteht eine ganz andere Art von Theologie, die streng genommen keine Theologie mehr ist, weil das so gewonnene Wissen „prinzipiell betrachtet, ein rein philosophisch historisches“ ist. [172]

Ein alter Bekannter taucht auf: der Weg der apologetischen Auseinandersetzung, bzw. die vom Glauben methodisch isolierte Vernunft. Unter dem Einfluss der die deutsche Neuscholastik beherrschenden Schule scheint Scheeben dem Gedankending der „reinen Naturwesenheit“ insofern objektive Macht beizulegen, als er die Möglichkeit einer vom göttlichen Glauben isolierten, aus „rein philosophisch-historischen Prinzipien“ argumentierenden Vernunfttheologie anerkennt. Wenigstens für den positiven Teil der theologischen Aufgabe, d. i. für die wissenschaftliche Ausbildung des *judicium credibilitatis*, setzt Scheeben die zwei prinzipiell verschiedenen Theologien *n e b e n e i n a n d e r*. Und was hatte die *analysis fidei* ergeben? Dort hatte Scheeben gezeigt, dass die Tatsächlichkeit der Offenbarung selbst schon ein Gegenstand des Glaubens sei, dass ferner die vernünftige Gewissheit, die eine notwendige Bedingung des *exercitium fidei divinae* ist, keineswegs auch eine bloss vernünftige Gewissheit „sein und bleiben“ müsse, dass vielmehr der Gegenstand dieses vernünftigen Wissens zwar einsehbar, aber „zugleich“ auch transzendent und dunkel

sei, dass infolgedessen die äussere Glaubbarkeit und die innere Glaubwürdigkeit am besten „durch einen homogenen Akt oder vielmehr *per modum unius* durch einen unteilbaren Akt als Gegenstand göttlichen Glaubens zusammengefasst“ werde. Nun aber stellt die theologische Wissenschaftslehre eine rein aus dem Glauben und eine rein aus der Vernunft argumentierende Theologie nebeneinander. Scheeben spricht ausdrücklich von einer „doppelten Form“ der theologischen Erkenntnis. Hier haben fremde Meinungen störend eingegriffen.

Jos. Kleutgen hatte in der ersten Auflage seiner „Theologie der Vorzeit“ die Glaubentheorie des Kardinal de Lugo restauriert. Danach war das vernünftige Bewusstsein von der Glaubwürdigkeit der Offenbarung nicht bloss eine notwendige Bedingung für den psychologischen Vollzug des Glaubensaktes, sondern es wurde zu einer Bedingung erhoben, von der die *certitudo super omnia* des göttlichen Glaubens wesentlich mitverursacht sein sollte. Es leuchtet ein, welche Bedeutung dem Weg der reinen Vernunft in der Theologie dadurch zukommen [173] musste. Alois Schmid sah in der Lugonischen Theorie – wie wir gesehen haben, nicht ohne Grund – geradezu ein erstes Aufblitzen des „modernen Wissenschaftsgeistes“. Mit deutlicher Wendung gegen diese Neuscholastik hat Joh. Kuhn das berühmte Wort geprägt: „Man kann sich nicht in das Christentum hinüber- und hineinphilosophieren.“ Der grosse Tübinger kam vom deutschen Idealismus, speziell von der „Glaubensphilosophie“ Jacobis her. Trotz seines heroischen Ringens, von dieser Form des neuzeitlichen Bewusstseins aus die katholische Wirklichkeit theologisch zu erreichen, blieb Kuhn doch jenem Bewusstsein darin verhaftet, dass er dem Intellektualismus der von Kleutgen bemeisterten Neuscholastik nur den Irrationalismus des „Vernunftglaubens“, das gefühlsmässig unmittelbare Bewusstsein des sittlichen Bedingtheits durch Gott, entgegensetzen konnte. Der Gegensatz Kleutgen–Kuhn erschöpft jedoch nicht die Diskussion über das theologische Glaubens- und Wissenschaftsproblem, die im siebenten Jahrzehnt des vorigen Jahrhunderts mit einer Teilnahme und einer geistigen Kraft geführt worden ist wie seither nicht mehr. Vor allem ist für Scheeben noch das Eingreifen Konst. v. Schäzlers wichtig geworden. Die hitzige, aber scharfsinnige Polemik Schäzlers richtete sich gegen Kuhn und Kleutgen zugleich. Beide Theorien wurden der wesenhaften Übernatürlichkeit des subjektiven und objektiven Glaubensgrundes nicht gerecht. Gegen Kuhns Gefühlstheorie betonte Schäzler die reine Vernünftigkeit des *judicium credibilitatis* mit äusserster Schärfe, um die Übervernünftigkeit des Glaubenssenses von allem irrationalen Naturalismus abzuheben; und gegen de Lugo–Kleutgen hob er die allein in Gottes Gnade gründende Übervernünftigkeit hervor, um das vernünftige Glaubwürdigkeits-Wissen

auch als Teilgrund der Glaubensgewissheit auszuschliessen. Vielleicht ist es eine Folge der disputierenden Gegensätzlichkeit, dass Schüzler sich von echt thomistischen Ansätzen aus in die Suarezsche Dialektik von Natur-Übernatur hat abdrängen lassen. Sie bot sich auch sozusagen von selber als den Kunstgriff an, eine absolut übernatürliche Glaubensgewissheit bzw. eine rein auktoritätsgläubige Theologie zugleich mit einem ganz [174] reinen Vernunftwissen im selben Bewusstsein beieinander zu halten.

In der Glaubenstheorie ist Scheeben seinen Zeitgenossen, die noch um das gläubige Bewusstsein disputierten, bedeutend überlegen; in der theologischen Wissenschaftslehre erlag er aber ihrem Einfluss. Das Nebeneinander von apologetischer Vernunfttheologie und dogmatischer Offenbarungstheologie war von dem Standpunkt der Kleutgen, Schmid und Schüzler aus gesehen eine Selbstverständlichkeit. Eine selbständige apologetische Vernunftmethode musste es doch geben; wie hätte sonst die Vernünftigkeit des Glaubens wider die aufklärerische Vernunft behauptet werden können? So schliesst denn Scheeben die spekulative, die eigentliche Theologie in die göttlichen Ideen der Glaubenssätze ab und nimmt für die philosophisch-historische „Form“ der positiven Theologie, d. i. für die Apologetik, unbeschene Kleutgens „methodischen Zweifel“ an, der kein wirklicher methodischer Zweifel ist, weil er bloss zweifelhaft aussehen darf. Schliesslich ist ja, meint Scheeben, die alte Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie überhaupt mehr „eine nominale Frage“. Jedenfalls ist der göttliche Glaube nicht von der Theologie abhängig, mag sie nun aus philosophisch-historischen Gründen oder aus Glaubenssätzen argumentieren.²⁴

²⁴ Über die Dreiteilung der „positiven Theologie“: *D o g m . I*, n. 927, 936. – Über die „doppelte Form“ der Theologie: n. 933 f, 936–939; vgl. *M y s t . S.* 732 f (§ 106). – Die Hauptschriften in der grossen Diskussion über das Wesen des Glaubens, die das letzte Jahrzehnt vor dem Vatikanum erfüllte und für *S c h e e b e n s* theologische Wissenschaftslehre – nicht für seine Glaubenstheorie – wichtig geworden ist, sind diese: *J o s . K l e u t g e n S. J.*, Die Theologie der Vorzeit, letzter (=3.) Bd. 1860; hier Vorboten der „doppelten Form“ der Theologie: S. 393 f, 563 ff, 584. *J o h . K u h n*, Einleitung in die katholische Dogmatik, 2. Aufl. Tübingen 1859; die Stelle über das „Hinüberphilosophieren“ S. 264. *C o n s t a n t i n v . S c h ä z l e r*, Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens, Mainz 1867; die scharfe Antithetik von natürlicher Glaubwürdigkeits-Gewissheit und übernatürlicher Glaubenserkenntnis z. B. S. 506 f. *A l o i s S c h m i d*, „Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und gegenwärtiger Zeit“, München 1862; die Stelle über de Lugos Glaubenstheorie S. 267 Anm. *S c h m i d* hat in seinem oben (I. Kapitel) häufig zitierten Buche „Untersuchungen über den letzten Gewissheitsgrund“ S. 47–49 die „doppelte Form“ der Theologie bis zum äussersten vertreten; vgl. z. B. S. 48: „Bibel, Kirche, ihre Dogmen, ihre Moral, ihre Geschichte und Organisation können also [d. h. nach der von *S c h m i d* hochgehaltenen Glaubenstheorie *d e L u g o s*!] unter doppeltem Gesichtspunkte betrachtet werden: unter apologetischem, kritischem, allgemein wissenschaftlichem, freimethodischem und unter dogmatischem. Alle theologischen Wissenschaften können darum vom Standpunkt der apologetischen oder der dogmatischen Theologie aus behandelt und dargestellt werden“. – *S c h e e b e n* über den „methodischen Zweifel“ *D o g m . I*, n. 1019; vgl. dagegen n. 994. – Die Frage, ob die Theologie eine Wissenschaft sei, ist „mehr eine nominale“: n. 912, 914.

Scheeben hat so klar wie keiner seiner Zeitgenossen dargelegt, dass die im Vollzug des Glaubensaktes eingeschlossene Vernunfttätigkeit von jeder Form theologischer Erkenntnis verschieden und unabhängig ist. Jenes Wissen hat „mehr den Charakter des unmittelbaren Wahrnehmens und Schauens, welches das unmittelbar Gegenwärtige und Erscheinende ins Auge fasst und bei demselben stehen bleibt“; während die wissenschaftlich theologische Erkenntnis den Charakter eines auf die ersten Gründe zurückgehenden und aus ihnen ableitenden Wissens besitzt. Die mehr intuitive als diskursive Wirksamkeit der menschlichen Vernunft im göttlichen Glauben war von der *analysis fidei* näher daran gezeigt worden, dass der Forderung nach der natürlichen Gotteserkenntnis durch die [175] „spontane, aus dem inneren Triebe der Vernunft zum letzten Grunde aller Dinge gewonnene – Idee des persönlichen Gottes als des Urhebers unseres Daseins“ genügt werde und dass dem Katholiken die vernünftige Gewissheit über die Tatsache der Offenbarung sozusagen „anschauungsmässig“ in dem fortdauernden Wunder der Kirche gegeben sei. Von diesem unmittelbaren Praeambula-Wissen gilt vorzüglich, was Scheeben von der Vereinigung der natürlichen Glaubbarkeit und der übernatürlichen Wirklichkeit der Offenbarung zu dem Gegenstand ein und desselben „homogenen und unteilbaren“ Glaubensaktes behauptet hatte.

Damit ist nun aber der Punkt aufgewiesen, aus dem die Versuche Scheebens verständlich werden, das dem Zeitgeist gebrachte Zugeständnis einer blossen Vernunfttheologie doch wieder in die einheitliche Grundauffassung der Glaubens- und Gnadenlehre zurückzuziehen. Scheeben sieht die rein philosophisch historisch verfahrenende Theologie in der grössten Gefahr, sich von der unmittelbaren natürlichen Vernunftgewissheit des Glaubens nicht bloss zu unterscheiden, sondern zu „isolieren“. Die „Isolierung des wissenschaftlichen Beweises“ nehme ihm aber dem Ungläubigen gegenüber, wofür er als Apologetik doch berechnet ist, die „lebendige, durchschlagende Kraft“. „Für den bereits Gläubigen entstände durch diese Isolierung die Gefahr, dass ihm die Glaubwürdigkeit seines Glaubens als ein rein wissenschaftliches Problem erscheine, von dessen glücklicher oder unglücklicher Lösung der Bestand seines Glaubens abhängt.“ Also muss die philosophische und historische „Form“ der Theologie ebenso wie die streng theologische im engsten Zusammenhang mit dem lebendigen Glauben behandelt werden. Der göttliche Glaube ist ja in der Tat jener einzigartige Akt, der in seiner lebendigen Konkretheit das Eigenwirken der menschlichen Vernunftnatur mit dem urheberischen Bestimmtwerden durch die Offenbarungsgnade zu einem unteilbaren Ganzen umfasst. Eben daraus folgt, dass die theologische Erkenntnis, die in jeder „Form“ notwendig „nur die entwickelte Glaubenserkenntnis“ ist, den Charakter der Universalität besitzen muss. Sie geht auch auf die natürlichen Dinge, [176] die den Gegenstand der anderen

Wissenschaften und der Philosophie bilden. Freilich betrachtet sie die geschöpfliche Wirklichkeit in einer eigentümlichen Weise, nämlich so, wie die Natur in der Gnade, wie das vernünftig Einsehbare in das Geheimnis der prima veritas aufgenommen ist. Demzufolge verhält sich die Theologie zu den anderen Wissenschaften wie das Höhere zu dem Niederen: „sei es, dass man das Gebiet der Theologie präzise fasst als das Höhere, insofern es von seinem Fundament verschieden ist“ – das war die in der Neuscholastik gangbare Meinung – „sei es, dass man im Höheren das Niedere – eingeschlossen, die Erde vom Himmel umschlossen denkt“ – und dies entspricht mehr der Grundkonzeption der Scheebenschen Glaubens- und Gnadenlehre.

Seitdem Franz Clemens dem deutschen Katholizismus im Jahre 1856 die alte These: *philosophiam esse ancillam theologiae* vorgehalten hatte, war die Auseinandersetzung zwischen der katholischen Vernunft und der modernen absoluten „Vernunftwissenschaft“ auf die Frage nach dem Verhältnis von „Philosophie und Theologie“ zugespitzt worden. Der Syllabus Pius' IX. (1864) griff auch in dieser Frage der grossen Auseinandersetzung zwischen Katholizismus und Liberalismus mit einer sachlichen Schärfe ein, die damals vielen und heute vielleicht noch manchen unfasslich vorkommt. Im letzten Abschnitt wird darauf noch näher einzugehen sein. Scheeben konnte freilich in den päpstlichen Erlassen nur eine Bestätigung und Beförderung seiner „Einstellung“ sehen. Aber er versuchte in den „Mysterien“ das den modernen Ohren hart klingende Gleichnis von dem Magdverhältnis dadurch zu erläutern und annehmbarer zu machen, dass er die Beziehung zwischen Vernunftwissen und Autoritätsglauben unter den drei Bildern des Verhältnisses zwischen „der seligsten Jungfrau und dem Heiligen Geiste“, zwischen „der Braut und dem Bräutigam“ und zwischen „der menschlichen und der göttlichen Natur in Christus“ darstellte. In der „Dogmatik“ sind die drei Analogien beibehalten; aber ihre Bewertung ist merklich verschieden. Das „Braut-Bräutigam“-Gleichnis drücke zwar die Selbständigkeit des niederen Prinzips (Vernunft) in seiner Verbindung mit dem höheren (Glauben) [177] aus; doch ist es „ein blosses Symbol“. Für das Bild der Vermählung der seligsten Jungfrau mit dem Heiligen Geiste wird auf die schöne Illustration in den „Mysterien“ verwiesen. Das Hauptgewicht ist nun auf die dritte Analogie verlegt. Wie die beiden Naturen in der hypostatischen Union unvermischt bestehen und zusammen den „ganzen Christus“ ausmachen, so ist auch in dem einen glaubenden Subjekt eine „reine Philosophie“ – und eine rein übernatürliche (Suarez!) Theologie möglich. Doch wie die menschliche Natur in Christus nicht wirkte, „als wenn sie allein wäre“ („als wenn“ = fiktiver „methodischer Zweifel“ s. o.), so darf der Christ nicht „rücksichtslos philosophieren“; und wie das Wirken des Menschen in und durch die Wirksamkeit der

Gottheit zur *actio theandrica* des Gottmenschen wird, so soll sich der theologische Gebrauch der Vernunft „in und durch den Glauben entfalten“.²⁵

In diesen Biegungen wird die „doppelte Form“ der Theologie gewaltsam zurückgezogen. Scheeben musste versuchen, den übermächtigen Einfluss des Zeitgeistes auf seine Wissenschaftslehre wenigstens einigermaßen in die fruchtbare *idée mère* seiner theologischen Existenz einzulenken: in die Glaubens- und Gnadenlehre vom „eingotteten Gotteskind“.

3. Hermes und Scheeben in der Gegenwart.

Der Abstand zwischen Hermes und Scheeben braucht nicht eigens abgemessen zu werden. Es dürfte mittlerweile einleuchtend geworden sein, dass beide Theologien die schärfsten Ausprägungen und die deutlichsten Exponenten zweier auseinanderstrebender Denkweisen darstellen. Welche von ihnen ist auf dem rechten Wege?

Was den Lehrgehalt angeht, so ist die Wahl zwischen beiden Theologien nicht schwer. Die Reduktion der „christkatholischen“ (Hermes) Wirklichkeit auf die Zwangsvorstellung der Ichselbst-Gewissheit mag, wie Heinrich Schrörs dargelegt hat, in apologetischer und praktisch seelsorglicher Hinsicht seiner Zeit sehr nützlich gewirkt haben. Wenn aber die Aufgabe der [178] theoretischen Theologie im allgemeinen darin gesehen wird, die konkrete Verwirklichung des göttlichen Glaubens in der heiligen Kirche als die übernatürliche Vollendung des Erkenntnisstrebens und als das menschengewordene Wort der Urwahrheit darzustellen, dann kann in dem psychologistischen Kritizismus eines Hermes unmöglich auch nur ein Versuch zur Lösung dieser Aufgabe gefunden werden. Wäre die Hermessche Theologie dem Richterspruch des kirchlichen Lehramtes entgangen, so wäre sie ohne Zweifel dem Urteil der Geschichte, der Vergessenheit, verfallen. Anders steht jedoch die Gegenwart zu Hermes und Scheeben, wenn ihre Leistungen vorzüglich in ihrer exemplarischen Bedeutung für die theologische Methodenlehre betrachtet werden. Dann ist es nicht ohne weiteres entschieden, wer von beiden der sicherere Führer ist. Scheeben war sich selbst des rechten Weges nicht klar bewusst. Der tiefe und reiche Gehalt seiner Theologie erscheint

²⁵ Der Unterschied des natürlichen Wissens im Glauben von dem theologischen Beweis der Glaubwürdigkeit: *D o g m .* I, n. 684 f, 724, 742, 927–929; II, n. 8 ff. – Die Zurückziehung der rein historisch und „isoliert“ vernünftig verfahrenen Theologie: *D o g m .* I, n. 935, 739. – Die Universalität der Theologie: n. 948–951; *M y s t .* S. 714 ff (§ 104), S. 764 (§ 110). – Das Verhältnis von Theologie und Philosophie: *D o g m .* I, n. 987, 992–994; *M y s t .* S. 758 ff (§ 109).

darum oft genug in einem „unexakten“, „unwissenschaftlichen“ Verfahren. Der Methodiker Hermes dagegen?

Die „Philosophische Einleitung in die christkatholische Theologie“ ist seit dem Tode ihres Autors nur mehr von sehr wenigen durchstudiert worden. Abgesehen von ihrer theologischen Unfruchtbarkeit wird auch der Umstand mitgespielt haben, dass Hermes ein so umständliches Deutsch geschrieben hat. Zur Strafe dafür muss das Andenken der Hermesschen Leistung von den kargen Zensuren leben, die Denzingers *Enchiridion symbolorum et definitionum* über sie gebucht hat. In dieser Schemenhaftigkeit flattert der Name Hermes durch die internationale theologische Literatur wie eine Vogelscheuche. Und dennoch ist die Theologie der Gegenwart, wenigstens was die Methode angeht, keineswegs dem achtzehnten Jahrhundert so weit entwachsen, als dass ihr der Methodiker Hermes ganz fremd vorkommen dürfte. Die saubere Abschliessung des theologischen Verfahrens in den Bereich des vernünftig Einsehbaren bzw. des quellenkritisch Feststellbaren gilt vielfach noch als eine Forderung, der jede „wissenschaftliche Theologie“ zu genügen hat. Die biblische und die kirchliche Geschichte wird so behandelt, als wäre die historische Theologie nur ein Spezialgebiet der all[179]gemeinen Geistesgeschichte. Zuweilen tritt auch die Moral- und Pastoraltheologie äusserlich so auf, als wäre sie ein besonderes Feld der beschreibenden und verstehenden Psychologie, die es nur mit Erscheinungen des höheren Seelenlebens zu tun hat. Und die Apologetik ist mittlerweile sogar ein eigenes Fach geworden, das um seines Sonderdaseins willen das Natürliche von der übernatürlichen Offenbarungswirklichkeit isolieren muss. Soweit diese „wissenschaftliche Methode“ von katholischen Theologen befolgt wird, versteht es sich von selbst, dass damit das Auktoritative, Gottgesetzte des katholischen Glaubens nicht verneint werden soll. Nur kommt diese Seite des theologischen Gegenstandes in ihrer Methode (!) nicht zum Ausdruck. Das Übernatürliche wird methodisch ausgeschaltet, nicht um geleugnet, sondern um dem Kollegen vom dogmatischen Fache zugewiesen zu werden. So selbstverständlich ist die barocke Bewusstseinsdialektik geworden, dass dem Aus- und Nebeneinander von „Natur und Gnade“, von „Glauben und Wissen“ in demselben gläubigen Bewusstsein nun auch die Verfälschung von „wissenschaftlicher“ und „dogmatischer“ Methode in der e i n e n Theologie gefolgt ist.

Die einzige Besonderheit der Hermesschen Methode besteht darin, dass hier die gesamte Theologie auf das, wie Scheeben sagt, rein „philosophisch historische“ *judicium credibilitatis* eingeschränkt ist. Auch einem Hermes hat nichts ferner gelegen, als den übernatürlichen Gnadencharakter des Glaubens zu leugnen. Er war Katholik. Aber anstatt das Übernatürliche dem Kollegen vom dogmatischen Fach zu überweisen, überliess er es der *scientia beatorum*.

Es wäre wohl möglich, die Hermessche Lehre äusserlich nach den Canones des Vaticanums einzurichten, ohne dass die methodische Struktur dieses Systems umgebaut werden müsste. Dann würde die kritische Theologie tatsächlich, was sie ihrem wesentlichen Sinn nach ist: ein psychologischer bündiges System der apologetischen Vernünftigkeit. Das Verfahren mit dem apologetischen Zweifel könnte sogar heute noch eindrucksvoll wirken, wenn auch die aus dem Glauben an die „Menschenwürde“ wesenden moralischen Vernunftindividuen immer seltener werden.²⁶ [180]

Allerdings hat Hermes mit der Isolierung der moralischen Vernünftigkeit denkerisch Ernst gemacht. Er hat nicht bloss so getan, „als ob“ er isoliere. Es ist nun wahr, dass der Takt, das Masshalten auch in der theologischen Forschung und Darstellung von grosser Wichtigkeit ist. Wo es sich jedoch um die Richtigkeit einer Methode handelt, da ist es immerhin bedenklich um ihre gegenständliche Begründung bestellt, wenn sie nicht konsequent und ernstlich, sondern nur hypothetisch und fiktiv durchgeführt werden darf.

Das katholische Dogma fordert unzweideutig die Anerkennung der sittlich freien Vernunftnatur, die jedem Menschen eignet, soweit er Mensch ist. Die Kirche hat diesen natürlichen Menschen oft genug vor der Vernichtung durch religiösen Überschwang schützen müssen. Sie hat die Zerreiung der christlichen Einheit erduldet um der vernünftigen Menschennatur willen. Aber ebenso unbeugsam hat die Kirche den natürlichen Menschen

²⁶ Als Beleg dafür, dass der kritische Psychologismus dem methodisch isolierenden Denken der Vernunft- und Bewusstseins-Theologie nahe liegen muss, könnte schon der Hinweis auf die neueren Franzosen – Ollé-Laprune und Blondel – dienen. Diesmal braucht jedoch nicht über die Grenzen gegangen zu werden. A l o i s S c h m i d ist derjenige Apologet, der sich von allen am meisten – wenigstens schriftstellerisch – Gedanken gemacht hat über die theologische Erkenntnislehre. Nun ist in seiner „Erkenntnislehre“ (Freiburg i. Br. 1890) 1. Bd. S. 109 f zu lesen: „Positives Prinzip derselben (der philosophischen Erkenntnislehre) kann nur sein, was durch die Unmöglichkeit seiner Leugnung, also auch durch die Unmöglichkeit in Zweifel gezogen zu werden, für das menschliche Wissen als eine nicht weiter abzuleitende Grundwahrheit sich herausstellt. . . . Kann als solches das Selbst-, Gottes- oder Sinnen-Bewusstsein gelten? . . . Das kann nur festgestellt werden auf dem Wege einer das Feuer des kritischen Zweifels in Anwendung bringenden . . . Probe.“ – A l o i s S c h m i d , Apologetik, Freiburg i. Br. 1900, S. 8: „Wie die erstere (die philosophische Erkenntnislehre) nicht von irgendwelchen Prinzipien und Axiomen, wie z. B. den logischen und metaphysischen des Widerspruchs und der Kausalität, . . . ausgehen kann, da sie . . . als unbezweifelbare und objektiv gültige erst aufgezeigt werden müssen, so kann auch die letztere (die Apologetik) nicht von irgendwelchen Dogmen (!) ausgehen, da sie . . . als nicht zu bezweifelnde, objektiv gültige erst aufgewiesen werden müssen.“ – In S c h m i d s System spielt der „Vernunftglaube“ eine wichtige Rolle; er kennzeichnet ihn als ein „nur unvernünftig bezweifelbares, moralisch zwingendes Vernunftwissen“; s. Erkenntnislehre 2. Bd. S. 352 und A n d r e a s S c h m i d , Alois v. Schmid, sein Leben und seine Schriften, Regensburg 1911, S. 51 ff. – Die protestantische Apolo[316]getik, die mit besonderer Einseitigkeit von der Frage nach dem subjektiven Gewissheitscharakter des Glaubens eingenommen ist, bietet eine Fülle von Parallelen zu dem Psychologismus des H e r m e s schen Systems. Nur ein Beispiel aus jüngster Zeit: K a r l H e i m findet den archimedischen Punkt für die Wirklichkeitsgewissheit, den H e r m e s als „unmittelbares Bewusstsein der Sache in uns“ bestimmte, in folgendem sogenannten „Unmittelbarkeitsprinzip“: „Unsere Erkenntnis der Wirklichkeit ist um so gewisser, je unmittelbarer sie ist, je mehr sie sich der Beziehung meines erkennenden Ich zu einem Inhalte nähert, der mir jetzt gegeben ist“; s. Glaubensgewissheit, 2. Aufl. Leipzig 1920. Freilich ist zu bedenken, dass H e i m s Auffassungen im Fluss dauernder Entwicklung leben; s. W . R u t t e n b e c k , Die apologetisch-theologische Methode Karl Heims, Leipzig 1925.

gegen die Vergötzung zum absoluten Vernunftwesen und selbstschöpferischen Allwillen verteidigt. Wenn daher der sogenannte „Naturalismus“ seine religiöse Negativität bis heute noch mit dem Schein verdeckt, er lebe vom „gemeinen natürlichen Menschenverstand“ bzw. von „der Wissenschaft“, so wird der Weg der apologetischen Auseinandersetzung und der „wissenschaftlichen“ Theologie überhaupt sehr problematisch. Die natürliche Vernunft des Apologeten und die naturalistische Vernunft sind ja durchaus nicht dasselbe. Der „wissenschaftliche“ Theologe isoliert die Vernunft bzw. das Natürlich-Menschliche aus der natürlich übernatürlichen Ganzheit seines Glaubens und seiner Wirklichkeit. Der Naturalist isoliert aber nicht methodisch. Denn er existiert schon als isolierte, in sich abgeschlossene „Natürlichkeit“ oder „Vernünftigkeit“, d. h. er lebt und denkt aus dem Mythos der absoluten, in sich selbst bestehenden Menschennatur.

Allmählich scheint jedoch der Aufklärungsmythos des isolierten „reinen Vernunftwesens“ sowie der entsprechenden „neutralen Wissenschaft“ starken „Glaubenszweifeln“ zu begegnen. In allen Fragen, die menschliche Dinge berühren, tritt zu deutlich an den Tag, dass auch die Wissenschaft, sofern ihre For[181]schung nicht in dem Gegenstandsbereich des Untermenschlichen endet, untrennbar von einer sogenannten „Weltanschauung“ bedingt ist. Es scheint darum ganz in der Ordnung zu sein, dass auch in theologischen Untersuchungen, die auf dem Wege der isolierten Vernunft geführt werden, die Redewendung immer häufiger auftaucht: diese oder jene Frage sei eine „Weltanschauungsfrage“ oder: eine bestimmte Antwort sei von der liberalen“ oder der „katholischen Weltanschauung“ des betreffenden Autors beeinflusst. Auf dem Wege der apologetischen Auseinandersetzung darf doch nicht vom Dogma und von göttlicher Offenbarung die Rede sein! Und dennoch ist es genau besehen ebenso unwissenschaftlich und methodisch unsauber, wenn ein Theologe in einer theologischen Untersuchung ohne Anführungszeichen auf die „Weltanschauung“ rekurriert, als wenn etwa ein moderner Physiker in der Wärmelehre sich sachlich auf das Phlogiston berufen würde.

Vor einigen Jahren fiel es noch auf, als M a x W e b e r hinwies auf „die abergläubische Vorstellung von dem, was »die Wissenschaft« leisten und beweisen könne“. Gegenwärtig vollzieht sich aber die Auflösung des Aufklärungsideals in einem Tempo, dass die Verwirklichung des erkennenden Menschentums in den höheren Wissenschaften sehr gefährdet erscheint. Die neuromantische Mode für Unendlichkeitsgefühle und für jede Art von Irrationalismus war nur ein erstes Zeichen. Die neue Konjunktur wirkt ernstlicher in der Disjunktur von Wissenschaft und Leben. Jede wissenschaftliche Unternehmung, die nicht unmittelbar praktische Lebenswerte fördern kann, wird von der öffentlichen Meinung als

„Scholastik“ empfunden. Das gilt auch von der theologischen Arbeit und von der in religiösen Dingen herrschenden Tagesmeinung. Drastischer konnte die gegenwärtige Verfassung des neuzeitlichen Geistes nicht bekunden, dass er selber seines sublimsten Erzeugnisses, des isolierten „reinen Vernunftwesens“ und dessen scheinbar interesseloser und voraussetzungsloser Wissenschaft, müde geworden ist.

So wenig dieser Umschwung des Zeitgeistes an und für sich schon als eine Wendung zur Religion oder gar zur Theologie [182] angesehen werden darf, einen Vorteil bietet die gegenwärtige Lage doch: Das Fragen nach dem Gegenstand und der Methode der theologischen Erkenntnis ist heute weniger wie früher der Gefahr ausgesetzt, durch die ständige apologetische Rücksicht auf das aufklärerische Wissens- und Wissenschaftsideal von dem sachlichen Problem abgelenkt zu werden. Das erste und zweite Kapitel der vorliegenden Arbeit hat zur Genüge dargetan, wie die Entwicklung der bloss vernünftigen Theologie historisch aufs engste mit der Entstehung des „reinen Vernunftwesens“ zusammenhängt, und wie dieses „reine Vernunftwesen“ ursprünglich religiös und theologisch (*possibilitas status naturae purae!*) bedingt ist. Sachlich pflegt die auf Philosophie und historische Kritik beschränkte Theologie immer mit dem Hinweis gerechtfertigt zu werden, dass sonst ja keine Möglichkeit gegeben sei, sich mit einer wissenschaftlich begründeten Leugnung der Offenbarungswahrheit auseinanderzusetzen. Wenn nun die Angriffe gegen den Glauben nicht mehr mit der früheren Selbstverständlichkeit im Namen „der“ voraussetzungslosen Wissenschaft vorgetragen werden, wenn der abendländische Zeitgeist im Gegenteil dazu neigt, das geistige Ringen als einen „Weltanschauungskampf“ aufzufassen, dann ist es offenbar leichter geworden, der Möglichkeit gerecht zu werden, dass die Eigenart der Theologie vielleicht gerade darin besteht, die voraussetzungsreichste Wissenschaft zu sein.

In der Geschichte des neuzeitlichen Katholizismus hat Georg Hermes allein eine Theologie verwirklicht, die grundsätzlich und ausschliesslich auf die vernünftige Bildung des *judicium credibilitatis* eingeengt ist, so dass sie folgerichtig jedes andere Verfahren neben ihrer Vernunftmethode für gegenstandslos erklären musste. Dieser apologetische Radikalismus war nur möglich, weil Hermes das Wesen des religiösen Glaubens in der psychologischer-kritizistischen Gewissheit zu erschöpfen meinte. Wo aber sonst der theologische Stoff mit rein philosophischen und historischen Methoden angegangen worden ist, da ist – in der Regel stillschweigend – vorausgesetzt, dass neben dieser „wissenschaftlichen“ Theologie auch eine Theologie „aus und durch den Glauben“ möglich oder nützlich oder not[183]wendig sei. Umgekehrt hat Matth. Jos. Scheeben, der wie kein zweiter Neuscholastiker rein aus dem Glauben und „unapologetisch“ gedacht hat, in der theologischen Wissenschaftslehre nicht

umhin gekonnt, eine „doppelte Form“ der Theologie anzuerkennen. Die zwei Wege der neueren Theologie laufen isoliert auseinander und stocken doch wieder in einem unentschiedenen Nebeneinander; denn keiner kann in seiner Isoliertheit konsequent durchgeführt werden, ohne dass seine Unzulänglichkeit an dem Gegenstand der theologischen Erkenntnis allzu deutlich spürbar würde.

Daraus erhellt die Zeitgemässheit wie die sachliche Notwendigkeit der Aufgabe, den Sinn der theologischen Methode an dem eigentümlichen Wesen jener Gegenständlichkeit zu klären, auf deren Erkenntnis alle Facharbeit der Theologie gerichtet ist.

[184] Viertes Kapitel:

DER EINE WEG DER THEOLOGIE.

I. Die Eigenart des Gegenstandes der theologischen Erkenntnis.

Wir behaupten, dass in dem Forschen und Erkennen, welches „theologisch“ bzw. „Theologie“ genannt wird, eine Wissenschaft ganz eigentümlicher Art gegeben ist. Mag die theologische Arbeit entweder Geschichte oder seelisches Erleben oder logischen Sinn oder sittliches Sollen oder metaphysisches Sein zum Stoffe nehmen, immer ist die Theorie nur Theologie, insofern sie etwas anderes ist als politische oder kulturelle Geschichte, als empirische, beschreibende oder verstehende Psychologie, als philosophische Logik, Ethik oder Metaphysik. Worin besteht nun das Besondere, das die Theologie von jedem anderen wissenschaftlichen Verhalten unterscheidet?

Das Axiom: *actus specificantur ex objectis suis* gilt auch von den Akten wissenschaftlichen Forschens und Erkennens. Das der Theologie eigentümliche Verfahren wird also nur erkannt, wenn und soweit es gelingt, einen der Theologie eigentümlichen Gegenstand nachzuweisen. Die Lösung dieser Aufgabe bedingt naturgemäss auch die Antwort auf die Frage, ob die Theologie eine einheitliche und selbständige Wissenschaft ist, oder ob sich ihre Existenz in dem Sinne eines blossen Sammelzeichens, eines äusserlichen Gesichtspunktes erschöpft, unter den die auf Religion bezüglichen Arbeiten und Ergebnisse anderer Wissenschaften vereinigt werden. Man kann nicht sagen, dass die zweite Alternative gänzlich aus der Luft gegriffen sei. Die Ver[185]suche, das Eigenrecht der theologischen Wissenschaft zu leugnen und in das Sammelsurium einer sogenannten „Religionswissenschaft“ aufzulösen, sind vielmehr aktuelle Gegenwart, bzw. sie sind es noch. Denn schon im Jahre 1786 hat ein Aufklärer – anscheinend ein katholischer Theologe – die Hoffnung ausgesprochen, dass „Religionsgelehrsamkeit und Rechtsgelehrsamkeit im Jahre 2000 aus dem Kreise der Wissenschaften verwiesen“ sein werden.¹ Die Frage nach dem wissenschaftlichen Charakter der Theologie hat demnach auch ein praktisches Interesse. Doch sie ist, wie bemerkt, von dem rein theoretischen Problem abhängig, ob in der religiösen Wirklichkeit ein Gegenstandsgebiet gegeben ist, dessen Eigenart sich als bestimmter Typus von aller anderen

¹ [317] In „Würzburger gelehrte Anzeigen“ 1786, Nummer 66; zitiert bei J o h . B a b t . S c h w a b , Franz Berg, Ein Beitrag zur Charakteristik des katholischen Deutschland ... im Zeitalter der Aufklärung, 2. Ausgabe Würzburg 1872, S. 222. Über die Redaktion dieser „Gelehrten Anzeigen“ s. a. a. O. S. 217 f.

Gegenständlichkeit abhebt und demzufolge auch eine bestimmte Weise wissenschaftlichen Verhaltens fordert.

Das Problem kann historisch angegangen werden. Vor allem bietet die Hochscholastik eine Fülle bedeutender Gedanken zur Wissenschaftslehre der Theologie. Die Frage: *an sacra doctrina sit scientia?* bildet ja den Grundstock der quaestio prima in fast allen theologischen Summen und Sentenzenkommentaren. Eine nachdenkende Geschichte der Gedanken früherer Denker ist in Wahrheit unentbehrlich, wo ein solch tiefgreifendes und ans Letzte gehendes Thema in wissenschaftlicher Vollständigkeit behandelt werden soll. Aber der Gang unserer Untersuchung hat die spezifisch neuzeitliche Situation des Problems im Auge behalten. Die historische Orientierung ist in diesem beschränkten Masse soweit gediehen, dass nun versucht werden kann, zum Ziele aller Ideengeschichte vorzudringen, nämlich über das Nachdenken früherer Gedanken zum Nach- und Neuerkennen des sachlichen Problems fortzuschreiten. Diesem Schlussabschnitt kann nur die Aufgabe zugemutet werden, ein sachliches Résumé soweit zu ziehen, als es in der Entwicklung der neueren Theologie selbst immanent schon gegeben ist. Deshalb wird es sich auch empfehlen, die Eigenart des theologischen Erkenntnisgegenstandes zunächst – in echt neuzeitlichem Geiste! – vom religiösen Bewusstsein aus anzugehen. [186]

1. Die Transzendenz und die Immanenz der religiösen Wirklichkeit.

Der religiöse Akt ist wie jede Aktuierung des menschlichen Geistes intentional, d. h. auf ein Objekt gerichtet. Er ist, um den von Franz Brentano geprägten Ausdruck zu gebrauchen, ein „Bewusstsein von etwas“. Der religiöse Akt ist nur darum ein religiöser, und nicht etwa ein bloss künstlerisches Erlebnis oder sonst etwas, weil und soweit in ihm das intentionale Bewusstsein dem spezifisch religiösen Gegenstande zugeordnet ist. Selbst wenn der Blick künstlich auf die Subjektseite des religiösen Aktes eingeengt wird, so kann über die besondere Ichzuständigkeit der Religiosität keine real bezeichnende Aussage gemacht werden, die nicht irgendwie auf den spezifischen Gegenstand der Religion hindeutet. Ein lehrreiches Beispiel dafür bietet die streng auf das Subjekt beschränkte Formel Schleiermachers: Religion sei „Gefühl der schlechthinigen Abhängigkeit“. Sie enthält in dem Ausdruck „Abhängigkeit“ den deutlichen Hinweis auf ein mächtiges Etwas, von dem das religiöse Ich sich abhängig fühlt. Da aber nicht jede Abhängigkeit von irgendeinem Mächtigen als Gefühl schon Religiosität oder Religion ist, so sah sich der Meister der idealistischen Bewusstseinstheologie veranlasst, das Beiwort „schlechthinig“ sozusagen als *differentia specifica* hinzuzufügen. Die

„schlechthinige Abhängigkeit“ weist allerdings ungenau, aber immerhin noch deutlich genug auf ein Mächtiges ganz besonderer Art hin: auf den spezifisch religiösen Gegenstand.²

Das religiöse Verhalten ist seinem formalen Wesen nach ein Gerichtet- und Bestimmtes durch jenes einzigartige Objekt, „quod omnes Deum nominant“.³

Damit ist nicht gesagt, dass keine anderen Gegenstände im religiösen Akte „vorkommen“ könnten, oder dass Gott überhaupt einem menschlichen Bewusstsein ganz rein und ausschliesslich gegeben sei. Die tatsächliche Religiosität zeigt vielmehr überall, dass Gott immer in oder an einem Nicht-Gott-Seienden erlebt wird – und wäre es auch nur in dem Bewusstsein von [187] dem „Nichts“ der Welt und des religiösen Selbst, wie es in den ausserordentlichen Zuständen der *unio mystica* der Fall ist. Aber welche Dinge jeweils in den Gegenstandsbereich des religiösen Aktes eintreten, sie können dies nur, insofern sie zu dem spezifisch religiösen Gegenstände in Beziehung stehen, insofern sie als gottbezüglich erlebt werden. Die Gottheit – *deitas* – ist, wie die Schule sagt, das *objectum formale*, das gegenständliche Prinzip, durch welches die Eigenart und die Einheitlichkeit des „Religion“ genannten Verhaltens bestimmt ist.

Auf die Frage: *Quid amo, cum Deum amo?* antworten dem religiösen Bewusstsein alle liebenswerten Dinge: *Non sumus Deus tuus, quaere supra nos!*⁴ Das Dasein und Sosein Gottes übersteigt die Teile und die Gesamtheit des Seins, das die Welt ausmacht. Er ist das schlechthin Andere als die Welt, das absolut Welttranszendente. Es mag in der Ichwelt wie in der Aussenwelt manche Dinge geben, die dem Erlebnis- und Erkenntnisbereich des Menschen bis heute oder für immer verschlossen sind. Aber ihre Transzendenz hat nur einen relativen Sinn; sie gilt nur in bezug auf die Grenzen, die dem menschlichen Geistesleben im Zusammenhang der Weltwirklichkeit gesetzt sind. Die Seins- und Wertüberlegenheit Gottes ist dagegen eine absolute. Das Formalobjekt des religiösen Bewusstseins liegt nicht irgendwo auf der blossen Verlängerung der Welt genannten Seinslinie, noch bildet es nur die höchste Stufe in der fortgesteigerten Wertordnung. Die Wesenstiefe und Wertfülle der Wirklichkeit Gottes übersteigt vielmehr die Reichweite jedes strebenden Bewusstseins, auch des umfassendsten und vollendetsten, das im All des Weltseins möglich ist.

² Eine ähnliche Erklärung der Schleiermacherschen Formel findet sich bei R u d . O t t o , Das Heilige, Breslau ¹⁰1923, S. 9.

³ Mit dieser Wendung oder mit ganz ähnlich lautenden pflegt T h o m a s v . A q u i n das religiöse Fazit aus den metaphysischen Beweisen für das Dasein des *primum movens immotum* zu ziehen; s. S. theol. I, q. 2, a. 3; S. contra gent. l. 1, c. 13.

⁴ A u g u s t i n u s , Confessiones l. 10, c. 6, n. 9.

Es ist – sehr erstaunlich! – das Naturgesetz des geistigen Lebens, d. h. es liegt in der vernünftigen Natur als solcher der Trieb, über jedes Wesen und jede Wirklichkeit, die zum Inhalt bewussten Erlebens oder Begreifens werden kann, hinauszustreben auf das an sich Unbegreifbare und Unerlebbare hin. Wohl hat der Wille die Freiheit, irgendeinen Teil oder das Ganze des Weltseins als letztes Ziel zu erwählen, um in ihm sein Streben enden und ruhen zu lassen. Aber eine solche Wahl ist Willkür und wider die immanente Naturordnung des geistigen Lebens. [188] Ihre Widernatürlichkeit wirkt sich notwendig auch in dem Bereich des Humanen aus. Dieses alles Endliche transzendierende Streben des Geistes nannte S. Thomas *desiderium naturale in visionem essentiae divinae*. Es bildet, wie schon bemerkt wurde, den eigentlichen Gehalt dessen, was heute „religiöses Erlebnis“, „religiöse Erfahrung“ oder „religiöses Bewusstsein“ heisst. Was also I n h a l t des religiösen Bewusstseins ist, kann gerade um der Eigenart dieses Bewusstseins willen nicht sein Formalobjekt sein. Der menschliche Geist kann den spezifisch religiösen Gegenstand sich nicht begrifflich aneignen; er kann ihn auch nicht als Bestandteil der eigenen Wesensanlage ursprünglich besitzen; und am allerwenigsten kann er ihn denkend oder phantasierend erzeugen. Alle Vorstellungen und Begriffe, durch welche das religiöse Bewusstsein den seinen Sinn erfüllenden Gegenstand meint oder erlebt oder ausdrückt, sind immer von den Weltdingen hergenommen. Ihr eigentlicher, „natürlicher“ Sinn bedeutet darum gar nicht dasjenige, was durch ihn religiös gemeint wird. Wie ist dann aber Gott dem Bewusstsein „gegeben“?

Die Eigenart des religiösen Aktes ist wesentlich dadurch bestimmt, dass sein artbildender Gegenstand das absolut Transzendente ist. Das selbstverständlich nicht bloss ausserbewusste, sondern schlechthin überbewusste und überseiende Wesen Gottes kann darum überhaupt nur „gegeben“ sein, indem Gott sich selber gibt in einer Wirklichkeit, die der immanenten Ordnung des Weltgeschehens und des menschlichen Erlebens absolut transzendent ist. Durch die ü b e r n a t ü r l i c h e Offenbarung ist diese Wirklichkeit allein im g ö t t l i c h e n Glauben gegeben, und zwar so, dass der glaubende Geist, durch die endlichen Mittel und den vernünftigen Sinn der Offenbarung hindurchstrebend, in dem unendlichen Sein und Erkennen des offenbarenden Gottes selber ruht. Das religiöse Glauben ist als solches, d. h. sofern in ihm Gottes Wesen ergriffen wird, wesenhaft übernatürlicher *habitus* und *actus* des endlichen Geistes. Denn er gründet und endet in dem offenbarenden Gott, der sich dem Geiste in freier Gnade schenkt. Das religiöse Bewusstsein aber ist gerade durch den welttranszendierenden

Trieb [189] seiner geistigen Natur geeignet, die Glaubensgnade zu empfangen und in der unbedingten Hingabe an den offenbarenden Gott zu besitzen.⁵

Damit ist jedoch die Eigenart des religiösen Aktes und Gegenstandes nur nach einer Seite hin angedeutet. Eine Auffassung, die sich in der Betonung der absoluten Transzendenz und Übernatürlichkeit erschöpfte, wäre nicht allein unvollständig, sie wäre sogar in sich unhaltbar.

Die absolute Seins- und Werttranszendenz des göttlichen Wesens bedingt nämlich notwendig, dass alles Aussergöttliche weder in irgendeiner Einzelheit noch in seiner Ganzheit ein letztgültig abgeschlossenes An- und Für-sich-Sein darstellen kann. Weil Gottes Sein das „Ganz Andere“ als die Welt ist, darum kann er nicht das „Nur Andere“ als die Welt sein. Was mit dem Ausdruck „Gott“ religiös gemeint ist, schliesst notwendig ein, dass kein Weltwesen ihm gegenüber eine unbedingte Selbständigkeit behaupten kann. Gerade weil der artbildende Gegenstand des religiösen Aktes in dem wesenhaft überweltlichen und übernatürlichen Sein besteht, gerade darum muss das Eigensein und Eigenwirken aller Dinge zu ihm im Verhältnis wesensnotwendiger Abhängigkeit stehen. Die absolute Transzendenz des göttlichen Wesens bedingt zugleich seine innigste Weltimmanenz. Gott ist „allwissend“, „allgegenwärtig“, er ist der „Urheber“, der „Herr“, und die Welt ist seine „Schöpfung aus nichts“, ihr Sein und Wirken eine dauernde „Erschaffung“, „Erhaltung“ und „Regierung“ Gottes: Dies sind einige

⁵ Die übliche Unterscheidung einer sogenannten „natürlichen Offenbarung“ von der eigentlichen übernatürlichen Offenbarung wird nicht selten missverstanden. Im theologischen Sprachgebrauch bedeutet „natürliche Offenbarung“ korrekterweise die vernünftige Erkenntnis, dass die Welt Dinge durch ihr immanentes Eigenwesen – durch ihr Bedingtsein, ihr geordnetes Zueinandersein usw. – auf den absoluten Weltgrund hinweisen. Der Bedeutungsumfang dieser „natürlichen Offenbarung“ deckt sich mit dem Bereich der metaphysischen *theologia naturalis*. Sie ist ihrem Wesen nach eine Erkenntnis, die der menschlichen Vernunfttätigkeit als solcher und von sich aus zugänglich ist. Daher kann sie nur im uneigentlichen und abgeleiteten Sinne eine „göttliche Offenbarung“ genannt werden. – In der *praktischen religiösen* Rede wird der fragliche Ausdruck anders gebraucht. Hier bezeichnet „natürliche Offenbarung“ jene eigenartigen religiösen Erfahrungen, worin einzelne Naturerscheinungen – z. B. das Saatfeld, das Meer, der Sonnenaufgang (oder auch Ereignisse im menschlichen Leben, sogenannte „Fügungen“) – den unmittelbaren Anstoss zu einem aktuellen Gottesbewusstsein bilden. Manchmal tragen solche Erlebnisse den Charakter des unwillkürlichen Überkommens und des Überlegenseins über die menschliche Vernunftspontaneität; und insofern erhalten sie den Namen „Offenbarung“ mit grösserem Rechte [318] als die vernünftige Welterkenntnis, die den Inhalt des – sei es „wissenschaftlichen“, sei es philosophisch ausgeführten – Gottesbeweises ausmacht. – Doch die religiös auffallenden Naturerscheinungen oder menschlichen Ereignisse, um dererwillen von „natürlicher Offenbarung“ geredet wird, sind tatsächlich äussere Gelegenheiten, durch welche die Religiosität assoziativ erregt wird. Das plötzliche Aufkommen des Gedankens an Gottes Unendlichkeit im Angesichte des Meeres ist in erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht verschieden von der unwillkürlichen Vergegenwärtigung des Leidensgeheimnisses Jesu beim Anblick eines rotblühenden Dornstrauches. Daraus erhellt, dass die sogenannte „natürliche Offenbarung“ auch in der praktisch religiösen Redeweise ein theologisch uneigentlicher Ausdruck bleibt. – Im folgenden ist, wo von „Offenbarung“ gesprochen wird, stets die *revelatio stricte et proprie dicta* verstanden, d. i. die von allem natürlichen Geschehen und Erleben verschiedene, von Gott gesetzte und wesenhaft übernatürliche Wirklichkeit, die den Gegenstand des katholischen und göttlichen Glaubens bildet.

der geläufigeren Ausdrücke, mit denen die religiöse Sprache auf dieses Grundverhältnis der Welt zu Gott hinweist.

Das religiöse Bewusstsein jenes Heiligen, dessen Zeugnis vorhin angerufen wurde, fährt in der Unterredung mit den Welt dingen also fort: *Dixistis mihi de Deo, quod vos non estis; dicite mihi de illo aliquid. Et exclamaverunt voce magna: Ipse fecit nos!*⁶ Verhielten sich Gott und Welt zueinander wie zwei Pole einer Wesenswirklichkeit, etwa wie Verstand und Wille, Vermögen und Wirklichkeit im Seelenleben des Menschen, dann müsste die naturhaft immanente Anlage des endlichen Geistes, [190] im Erkennen und Besitzen endlicher Güter auf das absolute Gut hinstreben, sinnlos, weil ziellos sein und bloss ein Grund tragischer Gefühle werden. Der Pantheismus ist auch in seiner idealistischen Form ein Anthropomorphismus widernatürlichster Art. Stünde jedoch die Welt neben Gott wie eine zweite in sich ruhende Absolutheit, dann wäre die transzendierende Natur des weltimmanenten Geistes vollends unverständlich, und dann wäre jede Möglichkeit verschlossen, dass sich Gottes transzendentes Wesen offenbare. Die Welt muss in ihrem Eigensein und Eigenwirken schon „etwas von Ihm sagen“, wenn Gott durch sie und in ihr übernatürlich ansprechen soll.

Dem spezifisch religiösen Gegenstand ist es also eigentümlich, in der absoluten Transzendenz seines Wesens der Welt innerlich gegenwärtig zu sein. Diese Eigentümlichkeit, spricht sich auf der Subjektseite des religiösen Aktes dadurch aus, dass die Religiosität als solche die höchste und umfassendste Haltung des Bewusstseins ist.

Es ist kein *actus humanus* denkbar, dessen Eigenart so besondert oder dessen Erlebnisgehalt so umfassend wäre, dass er nicht unverengt in die religiöse Haltung eingehen könnte. Essen und Trinken, praktisches Ausnutzen und theoretisches Urteilen, künstlerisches Geniessen und sittliches Streben – schlechthin jede Lebensäußerung des menschlichen Ich vermag die Gestalt der Religiosität anzunehmen und dennoch durchaus sie selbst zu bleiben. Die Artverschiedenheit der *actus humani* ist eben kein beziehungsloses Nebeneinander, sondern ein wesensgesetzlich geordnetes Zueinander. Nicht jede Aktart kann jeder beliebigen anderen als einschliessendes und umfassendes Verhalten übergeordnet werden. So ist es z. B. offenbar, dass jedes künstlerische Erleben sinnliche Vorstellungsakte einschliesst, dass aber nicht umgekehrt jedes sinnliche Vorstellen ein spezifisch künstlerisches Verhalten enthält. Oder um auf den hier am Wege liegenden Fall zu achten: Ein reines philosophisches Erkennen – und ginge es auf das letzte Problem der Metaphysik – ist niemals und nirgendwo

⁶ Augustinus, Conf. I. c.

ein religiöses Glauben. Dagegen ist es wohl denkbar, dass ein religiöser Glaubensakt einen Akt echter philosophischer Erkenntnis in sich beschliesst. Ja das Hinge[191]wandtsein des Glaubenden auf die transzendente „Urwahrheit“ scheint sogar die geeignetste Bewusstseinshaltung zu sein, um eine sachlich reine Theorie des natürlichen Seins und Erkennens zu ermöglichen. Der platonische Eros zur reinen Wesenserkenntnis trägt jedenfalls unverkennbare Züge des „religiösen Bewusstseins“. Wenn daher der religiöse Glaube als spezifischer *actus* und *habitus* wesentlich übernatürlich ist, d. h. nach seinem eigentlichen Beweggrund und Ziel durchaus in der Transzendenz des offenbarenden Gottes gründet, dann ist damit keineswegs gesagt, dass er als *bewusster* Akt für sich gesondert, neben den anderen Haltungen und Wirkungen des Bewusstseins lebe.

Es ist oft versucht worden, die Eigenart des religiösen Bewusstseins auf ein besonderes „A priori“, das mit erkennendem oder sittlichem Verhalten an sich „nichts zu tun“ haben soll, zurückzuführen. Aber das Versagen solcher Versuche vor der religiösen Wirklichkeit legt schon nahe, die Besonderheit dieser Aktart gerade in ihrem alle anderen umfassenden und fundierenden Charakter zu suchen. Und wird beachtet, dass die Vermögen und Wirkweisen des geistigen Lebens nur an der Eigenart ihrer Gegenständlichkeit unterschieden werden können, so wird jenes Nahelegen zu einer notwendigen Forderung der religiösen Wirklichkeit. Denn wie die absolute Transzendenz Gottes als des eigentlichen Objektes der Religion das Eigensein und Eigenwirken der Weltwesen mit innerlichster Immanenz bedingt, ebenso notwendig fordert gerade das überbewusste reine Gnadenwesen der „göttlichen Tugenden“, dass keine Haltung und Wirkung der geistigen Natur an sich religiös indifferent ist. Darum kann es keine Religiosität, kein religiöses Bewusstsein geben, das ausschliesslich ein Empfangen des reinen göttlichen Seins und Wirkens wäre. Notwendig wird das transzendente Wesen der Gottheit in oder an einem Nicht-Gott-Seienden zum Grund und Ziel des Glaubensaktes. Und das Erleuchtetwerden durch das Gnadenlicht der Offenbarung fordert die Spontaneität des natürlichen Vernunftlichtes an den Welt dingen.

Der religiöse Akt ist seinem formalen Wesen nach jener eigentümliche Beziehungsakt, in welchem das weltimmanente Wirken [192] des endlichen Geistes hingeordnet und erhoben ist zu der Einheit mit der Transzendenz des göttlichen Seins und Wirkens. Es gehört demnach zur Konstitution des religiösen Bewusstseins, dass Gott – Welt, Gnade – Natur, Vernunfttätigkeit – Offenbarungsempfängnis wesentlich verschieden, aber nicht voneinander getrennt sind. Die Linie: Vernunft–Natur–Welt bildet nicht einen in und für sich schwingenden Kreis; diese Wirklichkeit ist vielmehr ihrer immanenten Eigengesetzlichkeit nach schon ein Bezogensein auf die Ordnung: Offenbarung–Gnade–Gott. Gelegentlich mag

diese Beziehungs- und Ordnungs-Einheit als sogenannte „Spannungseinheit“ empfunden werden. Doch im Spannungsverhältnis gibt es nach physikalischen Gesetzen einen „Indifferenzpunkt“, und gerade dies widerspricht der religiösen Wirklichkeit. Ihre Deutung als Ordnungs- und Beziehungseinheit der Welt zu Gott, der natürlichen Spontaneität zur Gnadenwirkung lässt auch verstehen, wie das Specificum des religiösen Verhaltens, das es von den anderen *habitus* und *actus humani* auszeichnet, gerade in dem umfassenden Ganzheitscharakter bestehen kann.⁷

Das Wesensgesetz der Religion, die Beziehungseinheit der Welt zu Gott bzw. der vernünftigen Welterkenntnis zur göttlichen Offenbarung zu verwirklichen, lässt sich an jedem Akt wie an jedem Objekt tatsächlicher Religiosität nachweisen. Wo immer ein menschlicher Geist auf das Wesen Gottes hingewandt ist, da wird das Göttliche durch ein Weltliches hindurch gemeint. Das gilt von der niedrigsten und verworrensten „Naturreligion“ in formell gleicher Weise wie von der absoluten Offenbarungsreligion.⁸ Denn die Gnade ist auch in ihrer Reinheit als *supernaturalitas quoad substantiam*, wie die Schule sagt, ein unmittelbarer Eindruck oder Einfluss des göttlichen Seins in die menschliche Natur. Das unerschaffene Licht der Glaubensgnade erleuchtet den Menschen in seiner geschöpflichen Vernunftspontaneität. Selbst in der höchsten Erhebung des Menschen durch die *gratia increata*, in dem *consortium divinae naturae*, hört die Menschennatur nicht auf, menschlich zu sein. Die übernatürliche Offenbarung und Mitteilung des göttlichen [193] Seins fordert notwendig sowohl das unendliche Auseinander wie das untrennbare Zueinander von Menschlichem und Göttlichem. *Gratia non destruit sed supponit et perficit naturam*. Das ist nicht bloss ein altes Axiom der katholischen Scholastik. Der Satz gibt vielmehr eine Einsicht in das Wesensgesetz der Religion wieder. Für seine Wahrheit legt jede einigermaßen sachliche Religionsauffassung unwillkürlich Zeugnis ab: die auf einen absoluten

⁷ Vielleicht ist es nicht überflüssig, ausdrücklich anzumerken, dass diese Beschreibung des religiösen Bewusstseins nichts weiter beabsichtigt, als den Umriss des Problems der theologischen Erkenntnis zu vergegenwärtigen. Wenn hier von „Welt“ und „Weltimmanenz“ gesprochen wird, so ist zu beachten, dass der religiös abwertende Sinn des Ausdrucks „Welt“ erst erfüllt ist durch die Verkehrung der natürlich immanenten Ordnung in der Sünde. „Kinder dieser Welt“ entstehen erst, wenn das menschliche Geistesstreben willkürlich und widernatürlich in einem Weltsein statt in Gott sein summum bonum wählt.

⁸ Vgl. Thomas v. Aquin, S. theol. I, q. 13, a. 10 ad 5: *Naturam Dei, prout in se est, neque catholicus neque paganus cognoscit; sed uterque cognoscit eam secundum aliquam rationem causalitatis vel excellentiae vel remotiois. ... Et secundum hoc in eadem significatione accipere potest gentilis hoc nomen Deus, cum dicit: Idolum est Deus, in qua accipit ipsum catholicus dicens: Idolum non est Deus. Si vero aliquis esset, qui secundum nullam rationem Deum cognosceret, nec ipsum nominaret; nisi forte sicut proferimus nomina, quorum significationes ignoramus.* Damit ist klassisch ausgedrückt, dass die religiöse Vorstellung (der Bedeutungsgehalt des Wortes „Gott“) notwendig weltimmanent-welttranszendent ist, weil sie durch die auf den drei Wegen fortschreitende Welterkenntnis bedingt ist.

Gnadenmonismus ausgehende Auffassung Luthers ebenso wie noch deren Verflachung in dem modern liberalen Bemühen, das Göttliche in der Kategorie des „Irrationalen“ festzuhalten. Solche Einseitigkeiten leben nur von der Einsicht, dass die Religion die Ordnungs- und Beziehungseinheit des Menschlichen zum Göttlichen, der Vernunfttätigkeit zur Offenbarungsempfängnis verwirklicht, – mag der alles umschliessende Reichtum dieser Beziehung hier auch entleert werden bis auf die zugespitzte Dialektik: rational–irrational, Holzklotz-Natur des Menschen – allein wirksamer Heilswille Gottes.

So wird auch vom religiösen Bewusstsein aus allmählich sichtbar, wo das Gebiet der spezifisch religiösen Theorie, d. i. der Theologie, zu suchen ist und worin die Besonderheit des Gegenstandes der theologischen Erkenntnis besteht.

2. Das „Credibile“ als Gegenstand der theologischen Erkenntnis.

Der Gegenstand der theologischen Erkenntnis steht offenbar in enger Verbindung mit dem religiös Geglaubten, mit dem „*Creditum*“. Denn so verschieden Theologie und Glaube sein mögen, beide haben doch miteinander „etwas zu tun“. Um die Eigenart des theologischen Gegenstandes zu erfassen, ist es deshalb notwendig, das Wesen des Glaubensgegenstandes, des *Creditum*, in der Fortführung des bereits Gesagten noch deutlicher herauszustellen.

Die Trinität, die Menschwerdung, die Kirche als *corpus Christi mysticum*, die Erlösung, die Heiligung der Menschenseele, das ewige Ziel – alle diese Hauptgegenstände des christlichen Glau[194]bens sind ihrem objektiven Wesen wie ihrer Tatsächlichkeit nach für jeden endlichen Geist „Geheimnisse“, die den Bereich seiner denkbar vollendetsten Vernunfttätigkeit transzendieren. Nur weil Gott sie geoffenbart und dem aufnehmenden Geiste das übernatürliche Licht des Glaubens eingegossen hat, darum allein bilden sie die in das Geheimnis des göttlichen Lebens hineinragenden Gipfel der geistigen Existenz. Der offenbarende Gott, der in der Kirche die Heilswahrheit der Menschheit darbietet, er selbst ist in der Glaubensgnade auch der letzte Beweggrund, auf den hin die Menschen die Offenbarung annehmen. Aber das transzendente göttliche Sein der *credita* besteht nicht in reiner Selbstheit. Es ist keine Substanz, sondern eine Eigenschaft, die ein natürliches Sein als Träger voraussetzt. Infolgedessen muss auch an dem streng geheimnisvollen Inhalt der Offenbarung ein Vernünftig-Einsehbares mitgegeben sein. Sonst könnte die Offenbarungsgnade den Menschen überhaupt nicht angehen, und von ihm nicht aufgenommen werden. So kann, um an dem ersten der *mysteria stricte dicta* zu exemplifizieren, das Geheimnis der heiligsten Dreifaltigkeit nicht übernatürlich geglaubt werden, ohne dass der in

den Worten: Ein, drei, Vater, Sohn, Geist ausgedrückte vernünftige Sinn natürlich gedacht wird. Es genügt nicht, blosse Wortvorstellungen zu haben. Ihr Sinn muss gedacht, d. h. an den weltimmanenten Dingen und Verhältnissen einsichtig erfüllt sein. Wenn es möglich wäre, dass die natürliche Wirklichkeit der Vaterschaft, Sohnschaft usw. in der menschlichen Gesellschaft vollständig zerstört werden könnte, dann wäre auch der übernatürliche Glaube an das Geheimnis der hochheiligen Dreifaltigkeit unmöglich geworden. Was S. Thomas von dem Glauben überhaupt sagt: *actus credentis non terminatur ad enuntiabile* (d. i. im Begriff, „inneren Wort“) *sed ad rem*, das gilt auch von dem natürlichen Denken im Glauben.⁹

So muss gesagt werden, dass die konkrete Objektivität des *creditum* ebenso in dem Zusammensein von Weltwirklichem und Gotteswirklichkeit besteht, wie der geheimnisvolle Sinn der Offenbarungsrede bzw. des Glaubenssatzes nicht ohne vernünftigen Sinngehalt existiert. [195]

Angesichts des vorliegenden Problems versteht es sich von selbst, dass die natürliche Wirklichkeit am *creditum* wie das menschliche Denken im *credere* durch die Isolierung vom Gegenstand und Akt des göttlichen Glaubens eine ganz veränderte Gestalt annehmen muss. Denn das unreduzierbar Gegebene und Unmittelbare der göttlichen Offenbarungswirklichkeit liegt gerade darin, dass sie diesem einzelnen Weltsein, bzw. dieser ihm entsprechenden Wortbedeutung die Eigenschaft dazugeschaffen hat, über den immanent natürlichen Sachverhalt und Sinngehalt hinaus in das Geheimnis des innergöttlichen Lebens hinzuweisen. Es mag sein, dass eine soziologisch-metaphysische Erforschung der menschlichen Vaterschaft auf dem Wege über die Gesamtheit der Lebenserscheinungen in der Welt endlich zu der Erkenntnis gelangen kann, die Weise und die Ordnung des lebendigen Seins in der Welt lasse auf ein unbedingtes schöpferisches Leben schliessen, „von dem alle Vaterschaft auf Erden kommt“. Offenbar ist aber der Gegenstand und der Sinn einer solchen philosophischen Erkenntnis durchaus verschieden von dem Gegenstand und Sinn des Dogmas über das

⁹ T h o m a s v . A q u . , S. theol. 2 II, q. 1, a. 2 ad 2. T h o m a s verwendet hier dieses Axiom zu dem Beweis, dass der Gegenstand des [319] göttlichen Glaubens in seinem An-sich-Sein, d. i. Gott als *veritas prima*, ein *incomplexum* ist. Auch vom Akte des Wissens gilt, dass er nicht im Gedanken, Begriff, „Satz an sich“ (= *enuntiabile*) endet, sondern in der darin bedeuteten Sache. Deshalb sagt Thomas in der unmittelbaren Fortführung der angeführten Stelle: *Non enim formamus enuntiabilia, nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita et in fide*. Das religiöse Glauben unterscheidet sich aber von dem vernünftigen Wissen dadurch, dass die *res credenda*, d. i. Gottes Wesen, dem menschlichen Erkenntnisstreben absolut transzendent ist und allein als Geheimnis der göttlichen Offenbarung in menschlich-weltlichen Dingen zum Gegenstand werden kann. Wenn daher Thomas im angeführten Artikel sagt: *Ex parte credentis objectum fidei est aliquid complexum per modum enuntiabilis*, so ist das *per modum enuntiabilis* nicht so zu verstehen, als wären die analogen Bedeutungen der Glaubenssätze schon das gegenständliche *complexum*, sondern das konkrete Objekt des Glaubens ist eben die reale, durch den offenbarenden Gott gesetzte *compositio*, in welcher er durch eine singuläre Weltwirklichkeit hindurch sein Wesen darbietet.

trinitarische Leben der Gottheit. Dort ist die Erkenntnis des analogen Seins der Welt das Ende; – hier ist die natürliche Analogie nur das Mittel, durch das die göttliche Wirklichkeit gegenwärtig und ergriffen wird. Dort stehen Sein und Sinn der einzelnen Welt Dinge nur insofern in Beziehung zur göttlichen Wirklichkeit, als sie im Zusammenhang der Weltkontingenz betrachtet werden; – hier weisen die natürlichen Dinge und Bedeutungen durch ihre Einzelheit und unmittelbar in das Geheimnis der Gottheit hinein: Sie bilden gleichsam die natürlichen Ansatzpunkte für die übernatürliche Offenbarungswirkung, bzw. die vernünftigen Anhaltspunkte für die von der Gnade bewegte Hingabe des menschlichen Geistes an die *prima veritas*.

Die von der Offenbarung unmittelbar in Bezug genommenen Welt Dinge sind freilich alles andere als zufällige Einzelheiten: Vater, Sohn, Liebe – Geburt, Tod, Kind, Magd, Jungfrau, Mutter – Wasser, Brot, Wein – Leid, Freude, Gemeinschaft, das Imperium des Augustus, in dem „die Zeit erfüllet war“ usw. – alle diese Einzelheiten sind in ihrem natürlichen Sinn [196] gewiss keine Zufälligkeiten, sondern Wichtigkeiten, so lange Menschen leben. Doch die Bedeutungen dieser Einzelheiten, so wichtig sie an sich sind, werden erst zu den „Fenstern“, durch die das Lichtwesen Gottes uns trifft, weil sie von der Offenbarung in die unmittelbare Beziehung zur göttlichen Wirklichkeit und Wahrheit erhoben sind. Darin gründet die **P o s i t i v i t ä t** des Offenbarungsinhaltes und das **W e s e n** des **D o g m a s**, das die natürlichen Ausdrucksmittel des offenbarten Inhalts festsetzt und aus dem Zusammenhang des bloss vernünftigen Sinnreiches heraushebt.

Demnach erweist sich der konkrete Gegenstand des Glaubens als die unzertrennliche Beziehungseinheit eines einzelnen Weltseins zum göttlichen Sein; und die Subjektivität des Glaubensaktes ist ebenso ein Zueinander von vernünftiger Einsicht und übernatürlicher Offenbarungsempfängnis. Das *credere* wie das *creditum* besitzt seiner Realität nach ein korrelatives Wesen. Das gilt allgemein und ist keineswegs auf den theoretischen Sinn des Dogmas oder des sogenannten „Dogmenglaubens“ beschränkt.¹⁰

Um die allgemeine und grundsätzliche Gültigkeit des Gesetzes der Beziehungseinheit zu erkennen, braucht man sich bloss einige Regionen der katholischen Glaubenswelt in einem momentanen Durchblick zu vergegenwärtigen. Die **B i b e l** ist Gottes Wort, unter der

¹⁰ Der Ausdruck „**D o g m e n g l a u b e**“ im Sinne von Glauben an Dogmen, an Sätze, sollte in der Theologie wie ein Fremdling behandelt werden. Die Zerstörung des echten Sinnes des Dogmas durch den modernistischen Symbolismus hat merkwürdigerweise bewirkt, dass manche theologische Fachmänner jetzt aus hilflosem Antimodernismus so tun, als glaubten sie tatsächlich „an“ dogmatische Formeln, als glaubten sie ans Glaubensbekenntnis und nicht an Gott. Der Nominalismus ist eben zu bequem, zu handlich, und die gegenwärtige Situation ist besonders für den Dogmatiker zu schwierig, als dass die stumpfe Technik des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts nicht wieder „aufleben“ sollte. Über den Sinn des Dogmas s. den folgenden Text.

Eingebung und Erleuchtung des Heiligen Geistes niedergeschrieben, – und zugleich ein Buch mit weitverzweigter Textgeschichte; seine Verfasser sind in der übernatürlichen Inspiration auch menschliche Autoren. Das S a k r a m e n t ist Mitteilung der göttlichen Gnade in sinnlichen Zeichen. Das d o g m a *purum* ist übervernünftiges Geheimnis, ausgedrückt in Worten, deren Bedeutungen aus der menschlichen Erkenntnis weltlicher Dinge hergenommen sind. Die K i r c h e ist die ewige Gnadengemeinschaft der Erlösten – und zugleich die im Fluss der Geschichte stehende menschliche Gesellschaft. Und endlich das Herz und Haupt aller christlichen Wirklichkeit: J e s u s C h r i s t u s ist der eingeborene Sohn des Vaters, der in der Zeit die menschliche Natur angenommen und unter uns gewohnt hat. [197]

Wie die Beziehung des Natürlich-Einsehbaren zu dem Übernatürlich-Geheimnisvollen in der Einheit der Offenbarungsrealität und des kirchlichen Dogmas näher zu deuten ist, macht die Grundfrage der theologischen – nicht der religiösen – Erkenntnislehre aus.¹¹ Es wird noch darauf eingegangen werden. Hier drängt jedoch zunächst die Frage, ob schon aus dem bisherigen Befund der spezifische Gegenstand der Theologie wenigstens in einem ungefähren Umriss festzustellen ist.

Wäre die religiöse Wirklichkeit gänzlich in dem Jenseits alles Weltlichen und vernünftig Einsehbaren abgeschlossen, dann bliebe es unerklärlich, wie das „Theologie“ genannte Etwas jemals aufgekommen und noch vorhanden sein könnte. Denn die Theologie kommt aus dem Studium, aus dem Erkenntnisstreben der vernünftigen Menschennatur. Sie ist wie die mittelalterlichen Theologen sagten, ein *habitus acquisitus*. Weil nun aber das Geheimnis der unerschaffenen Wahrheit in vernünftigen Bedeutungen ausgedrückt ist, weil sich ferner die ewige Gottheit in der geschichtlichen Zeit offenbart hat und weil endlich die übernatürliche Gnade in der Menschennatur wirkt, darum kann aus der religiösen Wirklichkeit heraus nicht nur gepredigt, sondern auch theoretisch gefragt und geantwortet werden. Die Möglichkeit einer religiösen Theorie, einer Theologie, ist also gegeben. Das Natürliche und vernünftig Erkennbare, das durch die Offenbarung in die Beziehungseinheit mit dem transzendenten Sein und Erkennen der Gottheit aufgenommen ist, bildet den Gegenstand der theologischen Erkenntnis. Das analoge Sein im *creditum* wie der natürliche Sinn im Dogma fordert vernünftige Einsicht und Verständnis; es ermöglicht darum auch eine spekulative Durchdringung und Zusammenschau. Das menschlich Tatsächliche in der

¹¹ Von einem religiösen Erkenntnisproblem kann nicht sinnvoll geredet werden. Denn für die Religiosität ist der Sinn der Glaubenserkenntnis eine Selbstverständlichkeit, die von jedem religiösen Akte und sogar vom praktischen Glaubenszweifel vorausgesetzt wird. Zur theoretischen Aufgabe, zum Problem wird der Sinn des religiösen Erkennens erst dort, wo es sich selbst zum Gegenstand vernünftigen Nachdenkens macht, wo die Religiosität eben religiöse Theorie, d. h. Theologie, wird.

„Offenbarungsgeschichte“ bietet Stoff zu historischen Untersuchungen. Und die seelischen Erscheinungen des persönlichen wie des gemeinschaftlichen Gnadenlebens sind einer psychologischen Erforschung oder einer pädagogischen Besinnung zugänglich.

Es ist klar, dass einem vom „reinen Vernunftwesen“ beherrschten Zeitgeiste der Versuch naheliegen musste, das Natürliche am Glaubensgegenstande – das *scibile in credito* – aus [198] der Beziehungseinheit mit der göttlichen Offenbarungs- und Gnadenwirkung zu isolieren und dann ernstlich oder fingiert so zu verfahren, als wäre es gleich jedem anderen Gegenstande der menschlichen Erkenntnis aus den Prinzipien blosser Philosophie oder Historie oder Psychologie zu erklären. Eine solche Theologie müsste sich konsequent selbst auflösen und den vorhin zitierten, auf das Jahr 2000 hoffenden Aufklärer zum Hellscher erklären. Schliesslich wäre das mitzumachen, oder die Theologie wäre vielmehr nach dem noch etwas fortschrittlicheren Programm Auguste Comtes auf pastorale Technik und historistischen Positivismus einzuschränken, – wenn jenes *scibile in credito* auf einer Linie stünde mit jedem beliebigen Gegenstande menschlichen Forschens und Erkennens. Das ist aber nach dem bisher Erkannten ausgeschlossen. Denn dieses Wissbare ist der Bestandteil in einem Objekt-Ganzen, das nur als Gegenstand des göttlichen Glaubens gegeben ist. Es ist zwar ein Welt Ding und liegt prinzipiell im Bereich der natürlichen Vernunfttätigkeit. Die Versetzung der religiösen Glaubenswelt in das absolute Jenseits alles Weltlich-Menschlichen, diese reine Antithese des Naturalismus, würde nicht nur von der entgegengesetzten Seite her jede Theologie aufheben. Eine solche Antithese vermag überdies allein als Gedankending, eben als Dialektik, zu bestehen; ihre reale Durchführung ist nur möglich unter der Voraussetzung des abzuweisenden und dadurch – so nahe liegt hier die Perversion! – zu vergötternden Weltdiesseits. Ist also daran festzuhalten, dass in der religiösen Wirklichkeit auch ein vernünftig erkennbares Welt Ding notwendig mitenthalten ist, so muss jedoch gegen den methodischen Naturalismus ebenso deutlich hervorgehoben werden, dass dieses Welt Ding kein „blosses“ Welt Ding und das ihm entsprechende Erkennen keine „blosse“ Vernunft einsicht darstellt. Um die Eigenart des *scibile in credito* gegenüber den erwähnten Verkennungen unzweideutig herauszustellen, wird es nötig sein, ihm auch einen eigenen Namen zu geben.

Der katholischen Theologie ist ein Ausdruck geläufig, dessen schwankender und mehrdeutiger Sprachgebrauch nur festgelegt zu werden braucht, um ihn zu dem gesuchten echten [199] *terminus* zu machen. Der Ausdruck lautet: „*credibile*“.¹² Diese

¹² *B o n a v e n t u r a* ist ein klassischer Zeuge für den schwankenden Sinn des Ausdrucks *credibile*; vgl. proem. in l. 1. sentent., q. 2, resp. ad 4: *Sacra Scriptura est de credibili ut credibili, hic (sc. liber magistri) est de*

credibili ut facto intelligibili. Das credibile als Gegen[320]stand der Theologie ist danach der Gegenstand des Glaubens, sofern er erkennbar geworden ist. Sowohl aus der angeführten Stelle wie aus den – durch die Indices der Quaracchi-Ausgabe leicht erreichbaren – Parallelstellen geht evident hervor, dass Bonaventura die theologische Erkenntnis nicht ausserhalb des Glaubens stellt und dass infolgedessen sein credibile ut factum intelligibile nichts weniger bedeutet als die credibilitas der für sich und neben dem Glauben vorgehenden apologetischen Vernunft. – Bei Thomas v. Aquin bewahrt der Ausdruck credibile einen festeren Sinn. Er bezeichnet damit in der Regel den Glaubensgegenstand (die res credita) überhaupt; vgl. z. B. S. th. 2 II, q. 1, a. 6, c.; de verit. q. 14, a. 9 ad 8, 9. So konnte Hugo Lang in der Abhandlung „Verstand und Glaubensakt nach Thomas von Aquin“ von dem credibile behaupten: „Bezüglich eines rationalen ‚Glaubwürdigkeits‘-Nachweises lässt sich aus dem Worte nichts entnehmen. Wir übersetzen es einfach mit ‚Glaubensgegenstand‘.“ (Tübinger Theol. Quartalschrift, 1924, S. 198). – Es darf jedoch nicht übersehen werden, dass Thomas an ein paar Stellen dem credibile einen besonderen Sinn gibt. S. theol. 2 II, q. 1, a. 4 ad 2 ist zwischen einer speziellen und einer allgemeinen Bedeutung des Glaubensgegenstandes (ea quae subsunt fidei) unterschieden. Die allgemeine Bedeutung wird dem credibile gleichgesetzt: scilicet sub communi ratione credibilis; und davon heisst es: sic sunt visa (ea quae subsunt fidei) ab eo qui credit. Non enim crederet, nisi videret ea esse credenda vel propter evidentiam signorum vel propter aliquid hujusmodi. Die Stelle wird fast allgemein, aber sicher falsch, so verstanden, als wenn Thomas hier die Glaubwürdigkeitsbeweise der neuzeitlichen apologetischen Vernunft bezeuge. Denn gleich im folgenden Artikel (a. 5 ad 1) ist zu lesen: infideles eorum quae sunt fidei ignorantiam habent, quia nec vident aut sciunt ea in seipsis, nec cognoscunt ea esse credibilia. Sed per hunc modum fideles habent eorum notitiam non quasi demonstrative, sed in quantum per lumen fidei (!) vident esse credenda, ut dictum est art. praec. Eine Parallelstelle ist de verit. q. 14, a. 2 ad 9, wo bewiesen wird, dass der Glaube, obwohl er supra rationem sei, doch ein argumentum sei sogar quantum ad ipsum lumen fidei, per quod credibilia cognoscuntur. Dicitur autem fidem supra rationem esse, non quod nullus actus rationis sit in fide, sed quia fidei ratio non potest producere ad videndum ea quae sunt fidei.

Dieses credibile ut cognitum a credente in lumine fidei ist genau das, was wir als den spezifischen Gegenstand der Theologie bezeichnen. Das mag genügen, um den terminus technicus aus der klassischen Scholastik zu rechtfertigen. Dagegen ist sein Sinn durchaus verschieden von dem Sinn der credibilitas, wie die molinistische [321] Neuscholastik dieses Substantivum (!) versteht. Durch die rein dialektische Gegenüberstellung von „Naturwesenheit“ und „Übernaturwesenheit“ ist das scibile in credito hier aus dem wesentlichen Verbande mit dem göttlichen Glauben gelöst. Die Ausdrücke motiva credibilitatis und iudicium credibilitatis bezeichnen jetzt den Gegenstand und das Ergebnis der neuzeitlichen Apologetik, die, methodisch vom Glauben isoliert, rein vernünftig – bloss historisch-philosophisch – verfährt und ein merkwürdiges Zwitterding zwischen „eigentlicher“ Theologie und weltwissenschaftlicher Erkenntnis darstellt. Matth. Jos. Scheeben, der sich mit genialer Selbständigkeit der Vorherrschaft dieser Neuscholastik entwunden hat, hat sich über den Sinn des credibile Gedanken gemacht, ist aber zu keiner festen Bestimmung gekommen. Einerseits nimmt er das credibile im Sinne der apologetischen credibilitas und übersetzt es mit „glaubbar“ zum Unterschied von „glaubwürdig“ (= credendum); s. Dogm. I. Buch, n. 721; vgl. n. 649, 812. Andererseits nennt er im Anschluss an den älteren Sprachgebrauch die Tatsache der Offenbarung selbst ein „eigenliches credibile“ als „Gegenstand des Glaubens“; a. a. O. n. 746. Aus der neueren Literatur über den apologetischen Begriff der credibilitas ragt die Monographie hervor: A. Gardel O. P., La crédibilité et l'apologétique, Paris 2e éd. 1912, ein in mancher Hinsicht wirklich weiterführendes Buch.

Wenn der Begriff des credibile, wie er im Texte zur Bestimmung des spezifischen Gegenstandes der theologischen Erkenntnis entwickelt ist, in der Überlieferung der Hochscholastik fest verankert ist, so soll doch keineswegs behauptet werden, dass er mit dem Theologiebegriff des hl. Thomas ganz identisch sei. Thomas bestimmt den Gegenstand des Glaubens – das creditum – meistens mit der Formel, es sei zunächst und hauptsächlich die prima veritas increata und dann erst die geschöpflichen Dinge: s. S. theol. 2 II, q. 1, a. 1 c.; q. 2, a. 2 c; q. 4, a. 6 ad 1; q. 8, a. 6c.; de verit. q. 14, a. 8 c und ad 1 und ad 2. Dadurch ist betont, dass die Gottheit als solche das objectum formale, d. i. der Gegenstand ist, der das Wesen des göttlichen (= religiösen) Glaubens bestimmt. Ein geschaffenes Sein kann nur Gegenstand und ein menschlich-vernünftiger Sinn kann nur Inhalt des göttlichen Glaubens werden, sofern dieses auf Gott, die erste Wahrheit, bezogen ist: Nihil cadit sub fide nisi in ordine ad Deum. Damit ist nicht gesagt, dass die res increata, die Gottheit, in ihrem reinen An-sich-Sein der ausschliessliche Gegenstand eines Glaubensaktes werden könnte. Vielmehr bleibt die Gottheit als Glaubensgegenstand notwendig Geheimnis (non apparens); de verit. q. 14, a. 3 ad 6. Darum gehört es zum integralen Bestand des creditum, dass sich das Geheimnis des göttlichen Wesens an einem bestimmten auf es hingeorordneten und hinweisenden Weltsein ver[322]gegenwärtigt, ähnlich wie das Sonnenlicht nur durch die Brechung an einem Körper sichtbar wird; s. de verit. q. 14, a. 8 ad 4. Wenn also Thomas sagt, das unerschaffene Gotteswesen sei der primäre Gegenstand des Glaubens, alles Geschaffene aber nur secundum ordinem ad Deum, so darf das nicht so verstanden werden, als könne das durch die Offenbarung unmittelbar gottbezüglich gesetzte Weltsein gelegentlich auch wegbleiben. Die konkrete Realität des Glaubensgegenstandes ist im Gegenteil notwendig konstituiert durch die Ordnungseinheit: res credibilis creata – res credenda increata, eine Ordnung,

Bezeichnung trifft den Gegenstand der Theologie insofern gut, weil er so nicht bloss als ein besonderer unter vielen, sondern als ein schlechthin eigenartiger gegenüber den Gegenständen aller nichttheologischen Erkenntnisweisen erscheint. Sämtliche übrigen Arten wissenschaftlicher Erkenntnis beziehen sich nämlich auf Seinsbereiche oder Seinsschichten, deren Gesamtheit das körperlich-seelisch-geistige Ganze der Welt – theologisch gesprochen: der „Natur“ – ausmacht. Die höchste der Welt- oder „Natur“-Wissenschaften, die Metaphysik, geht auf die Wesensgründe dieser Wirklichkeit, und sie endet in der Erkenntnis, dass die Weltwirklichkeit ihrem Wesen nach kontingent und bedingt ist. Das *credibile* bezeichnet dagegen jenes besondere Weltsein, das in unmittelbarer Daseins- und Soseins-Korrelation steht zu der transzendenten – überweltlichen und übernatürlichen – Wirklichkeit des göttlichen Wesens. Dieses natürlich Wissbare bildet ein Glied in dem untrennbaren, weil gottgesetzten, Beziehungswesen des Glaubensgegenstandes. Die vernünftige Erkenntnis, die dem *credibile* entspricht, endet darum nicht in dem Zusammenhang des Weltseins. Ihre Begriffsbildung besitzt vielmehr die auszeichnende Eigenschaft, durch das singuläre Dasein und Wesen ihrer Objekte – und nicht erst durch deren Gliedschaft im bedingten Weltganzen – das Geheimnis der Gottheit unmittelbar zu bedeuten.

In dem *credibile* ist der Gegenstand aufgewiesen, der eine von allen übrigen Erkenntnisweisen verschiedene Art des vernünftigen Fragens und Begreifens fordert. Die theologische Erkenntnis stellt nach ihrer objektiven und subjektiven Seite hin eine durchaus eigenartige und unvertretbare Form menschlichen Wissens dar. Ihr Objekt ist das natürlich-vernünftige Beziehungsglied im Glaubensgegenstande, das als solches zwar im

die notwendig und unaufhebbar ist, weil sie durch den offenbarenden Gott urheberisch gesetzt, also nur im göttlichen Glauben gegeben ist. Das kommt bei Thomas nicht zum klaren Ausdruck, weil ihm daran gelegen war, den göttlichen Glauben vorzüglich als gnadenhafte Teilnahme an der *cognitio divina* darzustellen, und daher sein Wesen von dem Wesen der *prima veritas* aus zu beleuchten; vgl. besonders die herrliche Stelle de *verit.* q. 14, a. 8 c.

Nun ist aber das *theologicum cognitum* bei aller Bedingtheit durch das *supernaturaliter creditum* doch nicht mit diesem identisch; denn das Prinzip des theologischen Erkennens ist nicht das *lumen fidei*, sondern die im Glaubenslicht tätige Vernunft (der *actus rationis in fide* s. o.). Thomas macht freilich keinen merklichen Unterschied zwischen dem Gegenstand der Theologie und dem Gegenstand des göttlichen Glaubens; er sagt von der Theologie: *omnia pertractantur in sacra doctrina sub ratione Dei, vel quia sunt ipse Deus vel quia habent ordinem ad Deum ut ad principium et finem*; S. *theol.* I, q. 1, a. 7 c. Der von uns bestimmte Sinn des *credibile* entspricht zwar durchaus diesem „sub ratione Dei“; denn er meint das einzigartige – natürliche, geschichtliche, psychische – Sein, das durch die Offenbarungsgnade direkt gottbezüglich gesetzt ist, dessen Erkenntnis also nur durch die im Glauben forschende Vernunft erreicht wird. Man kann deshalb sinnvoll sagen, dass die theologische Erkenntnis der *scientia Dei et beatorum* prinzipiell untergeordnet und zugeordnet ist; es geht aber nicht an, die Theologie und den göttlichen Glauben dem Gegenstand nach völlig gleichzusetzen. Sonst müsste man auch sagen, die im Glauben forschende Vernunft sei als solche, d. i. als natürlich-menschliche *ratio theologica*, ebenso wie das Gnadenlicht schon eine *quasi sigillatio primae veritatis in mente*; in *Boeth. de trin.* q. 3, a. 1 ad 4.

Weltzusammenhänge steht, aber durch die göttliche Offenbarung eine darüber hinausreichende Qualität erhalten hat. Das subjektive Prinzip der theologischen Erkenntnis ist aber die menschliche Vernunft, die im glaubenden Erfassen der übernatürlichen Offenbarungswirklichkeit wirksam ist. Weil und [200] wiefern vernünftig Erkennbares in dem göttlich Geoffenbarten und Geglaubten enthalten ist, darum und sofern ist die Theologie als echte Wissenschaft möglich, die nur soviel behauptet, als sie vernünftig beweisen kann. Weil das *credibile* jedoch nur in dem *creditum* gegeben ist, darum besitzt das vernünftige Fragen und Begreifen der Theologie die von allen im Weltzusammenhang endenden Erkenntnismethoden verschiedene und durch keine von ihnen ersetzbare Eigenschaft, ein *credendo scire* zu sein. Das Wissen der Theologie ist ein im Glauben wirkendes Wissen: Die Theologie ist in diesem Sinne „Glaubenswissenschaft.“

Nach dem Gesagten versteht es sich von selbst, dass hier Glauben in der strengen Bedeutung des „göttlichen Glaubens“ steht. Das menschliche Glauben dagegen, d. i. das nichteinsehende Bejahen eines Sachverhalts auf das Urteil eines anderen Menschen hin, nimmt natürlich auch in der theologischen Wirklichkeit einen breiten Raum ein. Doch für die Theologie als Wissenschaft bedeutet es grundsätzlich soviel und sowenig wie für jede andere Wissenschaft.

Danach ist das Verhältnis von Theologie und Glaube so zu bestimmen: Wie das *credibile* nach der ganzen Eigenart seines Seins und Sinns nur im *creditum* gegeben ist, so ist auch Dasein und Wesen der Theologie durchaus vom göttlichen Glauben abhängig. Eine ungläubige Theologie bietet tatsächlich nur einen krassen Fall der Kategorie vom hölzernen Eisen. Wie steht es aber mit einer Theologie, die sich methodisch bloss so anstellt, als wäre sie neutral gegenüber dem göttlichen Glauben, bzw. gegenüber der Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung? Denn mag die Theologie auch in einer engen Beziehung zum Glauben stehen, so ist doch theologisches Fragen und Begreifen offenbar nicht dasselbe wie religiöses Glauben, ebensowenig wie der Sinn des *credibile* das Ganze des *creditum* deckt.

Dies führt zu der Frage, wie sich das im Glaubensakte tätige Vernunftwissen zu dem theologischen Erkennen verhält. Beides Wissen bezieht sich auf denselben Gegenstand: auf das *credibile*. Aber es wird im Glaubensakt anders als im theologischen Erkenntnisakt erfasst. Scheeben hat schon darauf aufmerksam gemacht, dass jenes natürliche Wissen, das vom Glauben ge[201]fordert und „eingeschlossen“ sei, den Charakter einer unmittelbaren Wahrnehmung und Anschauung trage. Es ist nicht notwendig, diese Unmittelbarkeit auf ein im strengen Sinne intuitives Erfassen zurückzuführen. Denn die Welt Dinge, welche durch die Offenbarung zum natürlichen Beziehungsglied des göttlichen Seins und Wirkens erhoben

sind, liegen der menschlichen Wirklichkeit an und für sich so nahe, dass ihr Erfassen durchaus zu den naturgemässen Selbstverständlichkeiten gehört. Das natürliche Erfassen und das theologische Erkennen des *credibile* verhalten sich tatsächlich zueinander wie „natürlicher Menschenverstand“ – im strengen positiven Sinne – und methodisch entwickelte Theorie. Die Methode des theologischen Erkennens ergibt sich aber aus der Eigenart des *credibile*. Ihr spezifischer Sinn ist im allgemeinsten Umriss dieser:

Als Stoff der theologischen Arbeit kommt nur jene Weltwirklichkeit in Frage, die durch die positive Offenbarung in die reale Beziehungseinheit mit der göttlichen Wirklichkeit gesetzt ist. Soweit die Bedeutung, der Sinn, einer solchen Offenbarungskorrelation in einem Dogma definiert ist, versteht es sich wirklich von selbst, dass die dogmatische Definition auch das theologische Fragen und Begreifen definiert. Denn da die Lehrautorität der katholischen Kirche selbst ein Reales ist, das in der Offenbarung unmittelbar gottbezüglich gesetzt ist, so schliesst die Leugnung eines *Dogma definitum* notwendig eine Verkennung des realen Gegenstandes der theologischen Erkenntnis ein. Die spezielle Methode der sogenannten „dogmatischen Beweisführung“ aus der Heiligen Schrift und der Tradition ist nur insofern „beweisend“, als dadurch der reale Zusammenhang zwischen dem *credibile*, dessen Sinn dogmatisch bestimmt ist, und dem *credibile*: katholische Kirche aufgewiesen wird. Das Dogma kann seinem Wesen nach nicht ein Beweisobjekt werden; sondern es ist die feste „Haltung“ oder „Einstellung“ der theologischen Vernunft.

Nun ist aber das Sinnreiche, das dem Sein der geoffenbarten Wirklichkeit entspricht, nur an einzelnen Punkten in dogmatischem Ausdruck festgelegt. Selbst der Sinn der einzelnen Dogmen weist, so definiert er ist, notwendig über sich selbst [202] hinaus in einen umfassenden Sinnzusammenhang. Das ist in dem Wesen des *credibile* begründet. Als Korrelat des göttlichen Seins und Wirkens in der Offenbarung steht das *credibile* zwar singular im Weltganzen. Aber es bleibt doch in diesem Ganzen und es kann gerade in seiner Einzigkeit und Einzelheit nicht aufgefasst werden, ohne dass sein Verhältnis zu der umgebenden Welt Wirklichkeit mitaufgefasst wird. Und weil die einzelnen *credibilia* innerhalb der natürlichen Humanität nicht zufällige Nebensachen, sondern Grundtatsachen darstellen, darum bildet schon der natürliche Menschenverstand, der im Glaubensakt lebt, eine umfassende „religiöse Weltanschauung“ – wie man heute sagt. So kommt es, dass die theologische Erkenntnis des *credibile* nicht ohne metaphysische Urteile, historische Untersuchungen, psychologische Empirie zu ihrem eigentümlichen Ziele gelangen kann. Daraus folgt jedoch keineswegs, dass die Theologie auch nur streckenweise zur blossen Philosophie oder zur blossen Völker-, Wirtschafts-, Literatur-Geschichte werden müsste. Die

theologische Methode ist eindeutig von dem eigenartigen Wesen des *credibile* aus bestimmt. Danach steht schliesslich jedes weltliche (theologisch: natürliche) Sein und Geschehen in dem Stoffbereich des theologischen Fragens; aber es ist immer nur insofern Gegenstand eines theologischen Begreifens und Urteilens, als es entweder unmittelbar – als eigentliches *credibile* – oder mittelbar – durch seine Verbundenheit mit dem Weltsein eines *credibile* – zu dem transzendenten Sein und Wirken des offenbarenden Gottes in realer Beziehung steht.

Der Sinn des theologischen Urteils bedeutet also niemals nur das Sein, wie es in sich selbst und im Zusammenhang des natürlichen Geschehens erkennbar ist; er bedeutet es vielmehr in seiner darüber hinausreichenden Beschaffenheit, Korrelations-Terminus der geoffenbarten Wirklichkeit zu sein. Weil die Theologie die theoretische Entwicklung des natürlichen Menschenverstandes im Glaubensakt vollziehen soll, bedarf ihr Urteil zwar jener Erkenntnis, welche die vorhin Welt- bzw. „Natur“-Wissenschaften genannten Methoden von dem weltimmanenten Sein und Geschehen entwickeln. Aber die Theologie bleibt bei diesem Weltwissen nicht stehen, sondern sie *n i m m t e s a u f*, [203] um das dem *credibile* entsprechende Bedeutungsreich zu klären und zum theoretischen Bewusstsein zu erheben: *ad majorem manifestationem*, wie S. Thomas sagt. Das Besondere der theologischen Methode ist darum mit dem Ausdruck getroffen: sie sei eine *a u f n e h m e n d e M e t h o d e*.

Was hier über die Eigenart des Gegenstandes und der Methode der theologischen Erkenntnis gesagt worden ist, will nicht bloss für die „eigentliche“ Theologie gelten, als sei daneben noch eine „uneigentliche“ Theologie anzuerkennen, für die etwa die reine Vernunftmethode angemessen sei. Die Theologie ist eine einheitliche und einzigartige Wissenschaft, weil sie einen einheitlichen und einzigartigen *G e g e n s t a n d* hat. Der *S t o f f* der Theologie kann sich in viele Fächer verteilen: auch die Anwendung der eigentlich theologischen Methode kann sich disziplinmässig differenzieren, je nachdem in dem einen Fache mehr das philosophische Welterkennen, in einem anderen vorwiegend das historische oder psychologische „*a u f g e n o m m e n*“ wird. Doch für eine „uneigentliche“ Theologie war nur Platz in der neuzeitlichen Mentalität. Demnach ist die oben gestellte Frage, wie es mit der Theologie stehe, die sich methodisch so anstelle, „als ob“ sie bloss Philosophie, Historie usw. wäre, dahin zu beantworten: Als gegenständlich erfülltes Erkennen hat sie nie bestanden. Ob ihre Wirklichkeit als intentionales Sein, als „Idee“ praktisch oder unpraktisch ist, kann hier dahingestellt bleiben.

Immerhin gibt es zu denken, dass die Auffassung von einer blossen Vernunfttheologie, zumal in der Lehrmeinung von der „doppelten Form“ der Theologie, eine solche Macht

gewinnen konnte.¹³ Die Geschichte der neueren Theologie ist zum grössten Teil durch das Nebeneinanderlaufen der „zwei Wege“ gekennzeichnet. Wenn daher in dem gegebenen Umriss kein Raum mehr ist für diese Auffassung, dann deutet das darauf hin, dass er aus theologisch-erkenntnistheoretischen Voraussetzungen gezeichnet ist, die mit der in der Neuzeit vorherrschenden Deutung des „Glauben und Wissen“ genannten Problems nicht übereinstimmen. [204]

3. Die typischen Deutungen des theologischen Erkenntnisproblems.

Die geläufige Wortpaarung „Glauben und Wissen“ drückt schon eine bestimmte Deutung des Problems der theologischen Erkenntnis aus. Der primäre Sinn des Problems, der vor aller Deutung gilt, wird etwa durch die Frage umschrieben: Wie ist das Verhältnis von natürlicher Vernunfttätigkeit und übernatürlicher Offenbarungsgnade im religiösen Glauben näher zu bestimmen? Das geht offensichtlich auf das Grundproblem der Theologie überhaupt. Es ist die allgemeine Frage nach dem Verhältnis von Natur und Gnade in ihrer erkenntnistheoretischen Ansicht.

Der Grundriss des Problems ist so: Ein unreduzierbar einheitliches, weil gottgesetztes Wesen ist gegeben – der Offenbarungsglaube. Seine Eigentümlichkeit und unreduzierbare Einheitlichkeit besteht aber gerade durch das Zusammenwirken zweier Faktoren – *lumen infusum* und *lumen naturale*. Wird einer dieser Faktoren unterdrückt, oder werden beide nicht bloss unterschieden, sondern real voneinander getrennt, so ist das zur Deutung aufgebene Wesen selbst nicht mehr da. Angesichts dieses logischen Gerüsts regt sich von selbst der Gedanke an andere Probleme, die formell ähnlich gebaut sind, wie z. B.: das Ding „Mensch“ =

¹³ Welche Macht die vom Glauben isolierende Vernunftmethode in der katholischen Theologie bis heute besitzt, hat der Vf. persönlich erfahren. Als er in der im Jahre 1921 erschienenen Abhandlung: „Religion und Metaphysik“ zum ersten Male seine kritischen Ansichten über die moderne apologetische Theologie veröffentlichte, [323] erregte er in Fachkreisen Kopfschütteln in horizontaler Richtung; allerdings hat das nur in der Innsbrucker theolog. Zeitschrift und in Erich Przywaras „Religionsbegründung“ einen schriftlichen Ausdruck gefunden. Aber für einen katholischen Theologen ist es peinlich, mit seiner Ansicht allein zu stehen. Um so grösser war die Freude, als der Vf. i. J. 1922 die Apologetik des P. Reg. Garrigou-Lagrange (De revelatione per ecclesiam catholicam proposita, 2 vol. ed. sec., Romae-Parisiis 1921) einsehen und dort Thesen finden konnte wie: Theologia fundamentalis vel Apologetica (est) defensivum munus Sacrae Theologiae, non autem scientia specificè distincta (p. 15); Theologia positiva non est proprie historia sed theologia (p. 30); Lumen Apologeticae non est lumen rationis prout abstrahit totaliter a fide, sondern: est lumen rationis sub directione fidei (p.43); vgl. die Bemerkung über den berühmten circulus vitiosus der Apologetik p. 152 Anm. und über den spezifisch theologischen Charakter auch der Bibelwissenschaften und der Kirchengeschichte p. 513 s. (alles Seitenzahlen des vol. I).

Für die theologische Wissenschaftslehre im allgemeinen und im besonderen für das Verhältnis von theologischer Vernunft und „natürlichem Menschenverstand“, den der göttliche Glaube voraussetzt und einschliesst, sind noch wichtig die Arbeiten aus der neuen französischen Dominikanerschule: A. Gardail, Le donné révélé et la théologie, 2. éd. Paris 1910; Reg. Garrigou-Lagrange, Le sens commun, 2. ed. Paris 1922.

„Leib und Seele“, oder Erkennen = „Erfahren und Denken“, oder menschliches Wirken = „Individuum und Gemeinschaft“, oder Rechtswesen = „positives und Naturrecht“, oder organisches Geschehen = mechanische und vitale Erscheinung usw. Alle diese Dinge gleichen dem Gegenstand der theologischen Grundfrage darin, dass sie eine letzte unableitbare Wirklichkeit darstellen, deren Wesen in dem untrennbaren Zueinandersein zweier Komponenten besteht. Deshalb ist zu erwarten, dass auch die Theorien über solche wesensmässigen Correlativa parallel gehen den Erklärungsversuchen, die das theologische Grundproblem erfahren hat.

Vor allem drängen sich da die monistischen Lehrmeinungen auf. Sie setzen einen der Wesensfaktoren absolut und sehen in [205] dem anderen nichts weiter als eine emanente Erscheinung oder Entwicklungsfolge aus jenem. So entstehen die einander entgegengesetzten Systempaare des Spiritualismus und Materialismus, des Individualismus und Kommunismus, des Rationalismus und Empirismus usw. Diesen monistischen Antithesen entspricht auf dem Gebiete der theologischen Erkenntnislehre offenbar der Gegensatz: Gnadenmonismus und Naturalismus, ein Gegensatz, der dadurch entsteht, dass entweder das göttliche Offenbarungswirken oder der natürliche menschliche Faktor als das allein Ursprüngliche und Wesenhafte im religiösen Akte gedeutet wird. Die Verflüchtigung des einen Faktors in das Ein und Alles des anderen ist jedoch weniger eine Deutung denn eine Ausschaltung der Wirklichkeit, die zur Erkenntnis aufgegeben ist. Darum sind die ernst gemeinten Theorien auch nur der Neigung nach monistisch: sie streben bloss dahin, die eine Wesenskomponente irgendwie von der anderen aus zu erklären. Sonst droht ja – scheinbar unvermeidlich – die Charybdis des Dualismus, wo die beiden Termini der Beziehungswesenheiten wie indifferente Grössen auseinanderfallen und unvermittelt nebeneinander stehen. Der strenge Dualismus ist, wenigstens wo er in der theologischen Erkenntnistheorie als Lehre von der „doppelten Wahrheit“ erscheint, in der Tat nichts mehr als der skeptische Verzicht auf jede Theorie der korrelativen Gegenstände.

Die Mannigfaltigkeit der Versuche, die für eine sachliche Lösung der theologischen Grundfrage angesetzt worden sind, wird sinngemäss in drei Hauptgruppen geordnet. Ihre typische Unterschiedenheit lässt sich gut festhalten an den drei Kennworten: *I n e i n s s e t z u n g*, *N e b e n e i n a n d e r s t e l l u n g*, *H i n o r d n u n g*, nämlich der beiden Beziehungsglieder „Natur und Gnade“, bzw. menschliche Vernunftkenntnis und göttliches Offenbarungslicht. Nach dem Vorausgeschickten versteht es sich von selbst, dass die beiden ersten Hauptgruppen, der Typus der Ineinssetzung oder der Identität und der Typus der Nebeneinanderstellung oder der dualistische Typus, nur relativ verstanden werden

können, je nachdem die Eigenart einer Theologie durch das mehr oder weniger begrenzte Streben [206] nach Ineinssetzung oder Auseinandersetzung von Vernunft und Offenbarung bestimmt ist. Eine durchgeführte Identifizierung oder ein absoluter Dualismus würde ja, wie bemerkt, nicht ein Eingehen, sondern ein Vorbeigehen an der zu erkennenden Wirklichkeit bedeuten. Die wissenschaftliche Aufgabe einer echten Theologie kann aber unmöglich darin bestehen, um irgendwelcher ausserreligiösen „Einstellungen“ willen ihren primären und eigentlichen Gegenstand auch „bloss methodisch“ für ein Nichtseiendes zu halten.

Alle wirkliche Religion fordert um den Preis ihres Daseins die Anerkennung der wesentlichen Verschiedenheit sowohl wie der Beziehungseinheit von Natur und Gnade, von Vernunft und Offenbarung. Innerhalb dieser Grenzen bleibt zwar Raum für eine fast unbegrenzte Mannigfaltigkeit theologischer Standpunkte. Wenn sie jedoch auf ihre Stellung zum theologischen Erkenntnisproblem betrachtet werden, so lassen sich alle ohne Ausnahme in die genannten drei Grundtypen der Ineinssetzung, der Nebeneinanderstellung und der Hinordnung einreihen.

A. Der identifizierende Typus.

Seine Eigenart liegt in dem Bestreben, Vernunft und Offenbarung auf eine Ebene zu rücken und miteinander zu vermischen. Dies kann auf zweierlei Weise geschehen. Entweder wird das natürliche Vernunftlicht als eine unmittelbare Ausstrahlung des göttlichen Gnadenlichtes aufgefasst; oder der Inhalt bzw. Sinngehalt der Offenbarung wird gänzlich in den Bereich der menschlichen Vernunftkenntnis hereingezogen, so dass der Gnadenfaktor auf die reine Positivität, auf das blosse „Dass“ der göttlichen Wirkung reduziert wird. Dadurch erhält der theologische Identitätstypus zwei verschiedene Ausprägungen.

Die erste wird in der Geschichte der Theologie hauptsächlich durch den sogenannten „Augustinismus“ vertreten. Die mystische Erkenntnislehre des hl. Augustin hat immer wieder das fromme Gemüt angesprochen. Mit dem grossen Heiligen wird der gerade Weg zu Gott in der Selbstbesinnung, in der „Einkehr“ gefunden. Im inneren Menschen leuchtet das „unwandelbare Licht“ der göttlichen Weisheit. Die ewigen Gesetze [207] des Wahren, Guten und Schönen werden als unmittelbare Strahlen des unerschaffenen Lichtes erlebt. Mit den Prinzipien der Erkenntnis, die der Seele eingepflanzt sind, reicht der sterbliche Mensch bis in den Lichthof der göttlichen Wahrheitssonne hinauf. Der menschliche Geist kann zwar nicht unverhüllten Auges in die Geistersonne selbst schauen; er würde geblendet werden. Aber alles, was er wahrhaft erkennt, das sieht er nur, soweit das unerschaffene Licht

ihn erhellt. In der Regel verbindet sich der Augustinismus mit der platonischen Erblehre: Die veränderliche Welt sei nur ein Schattenbild des unwandelbaren Seins und die Sinnlichkeit sei der eigentliche Ort der Sünde und des Irrtums. So wird im Grunde jede wahre Erkenntnis der menschlichen Vernunft zu einer Empfängnis des göttlichen Offenbarungslichtes und der Unterschied zwischen dem vernünftig Einsehbaren und dem übernatürlichen Glaubensgeheimnis beschränkt sich auf einen Gradunterschied in ein und derselben Erkenntnisordnung.

Die andere Ausprägung des relativen Identitätstypus ist vorzüglich unter dem Einfluss der neuzeitlichen Geistesentwicklung verwirklicht worden. Das „reine Vernunftwesen“ und seine „absolute Philosophie“ war zeitmächtig geworden. Dieses Denken will das All der menschlichen und göttlichen Dinge aus irgendeiner Bewusstseinsfunktion herleiten und in einem abgeschlossenen Vernunftsysteme beherrschen. Da ist kein Raum mehr für die *auctoritas divina*, die im religiösen Glauben wirkt. Was der menschliche Geist nicht aus selbsteigener Kraft zu erreichen vermag, dem wird die Wahrheitsgeltung und die Daseinsberechtigung abgesprochen. Soll darum der Religion in der Machtsphäre der „absoluten Philosophie“ Anerkennung verschafft werden, so lag die Versuchung nahe, die Glaubensgeheimnisse als höchste philosophische Wahrheiten zu erweisen. Zu dem Zwecke wird das Gnadenmoment in der religiösen Erkenntnis seiner theoretischen Bedeutung entkleidet und auf das bloße Faktum der Offenbarung eingeschränkt. Die Offenbarungs-„Ideen“ werden durchaus in die Linie jener „Ideen“, die für Gegenstände der philosophischen Erkenntnis gehalten werden, eingereiht. Das ist die „spekulative Theologie des positiven [208] Christentums“, die sich als Konkurrentin der spekulativen Philosophiesysteme wohl fühlte.

Es leuchtet ein, dass die beiden Arten des identifizierenden Typus aus grundverschiedenen Erlebniswelten hervorgehen. Die erste ist der Ausdruck der mystischen Verkündigung. Unter der „Überlast der Gnaden“ wird das Eigenwirken des natürlichen Menschen zerdrückt, um in die göttliche Gnadenwirklichkeit aufgelöst zu werden. Die andere Spielart trägt dagegen das Zeichen der Apologetik. Sie ist das Ergebnis eines Bemühens, den Lehrgehalt des kirchlichen Glaubens gegenüber einer „absoluten Philosophie“ als das vernünftigste aller absoluten Vernunftsysteme zu behaupten.

In der neuzeitlichen Erörterung des „Natur-und-Gnade“-Problems stehen die beiden Richtungen unter dem Namen: Augustinismus-Determinismus-Mystizismus und Pelagianismus-Semipelagianismus-Rationalismus einander gegenüber. Trotz oder gerade wegen ihrer Gegensätzlichkeit stimmen die beiden Formen des identifizierenden Typus in der

logischen Struktur jedoch auffällig überein. Beide streben danach, Vernunftbegriff und Offenbarungsgehalt in eins zusammenfallen zu lassen. Das *credo ut intelligam* ist ihr Leitsatz in dem Sinne, dass das finale „*ut*“ eine einlinige Richtung andeutet. Die Grenze zwischen Theologie und Philosophie wird verwischt; theologische und philosophische Spekulation sind zwei Namen für ein und dasselbe Ding. Und wo der apologetische Typus nicht wie bei Hermes auf die Konkurrenz eines kritizistischen Philosophiesystems festgelegt war, da trifft die spekulative Rettungsarbeit eines Benedikt Stattler und Anton Günther mit dem gotterfüllten Denken eines hl. Anselm und Hugo von S. Victor sogar in konkreten Lehrstücken zusammen, wie in der ontologischen Ableitung des Daseins und Wesens Gottes aus der „Idee“, in der denotwendigen Konstruktion der Geheimnisse der Trinität und der Menschwerdung. Endlich verfahren beide Theologien „spekulativ“, d. h. die *entia rationis*, die Denkinhalte, die „Ideen“ sind ihnen schon die Gegenstände des philosophischen bzw. theologischen Erkennens. Es stünde also nichts im Wege, die erkenntnistheoretische Bedeutung der zwei identifizierenden [209] Richtungen als „*theologischen Rationalismus*“ zu bezeichnen, wenn dem Ausdruck „Rationalismus“ nicht der Nebensinn des aufklärerischen Vernunftabsolutismus allzu zähe anhaften würde. Darum empfiehlt es sich, diesen Namen der apologetischen neuzeitlichen Form des Identitätstypus vorzubehalten.

B. Der dualistische Typus.

Der zweite Grundtypus der Lehrbildungen über das theologische Erkenntnisproblem ist durch das Bestreben gekennzeichnet, die beiden Faktoren des religiösen Aktes möglichst weit auseinander zu halten. Dies Bestreben ist ebenfalls in zwei charakteristisch verschiedenen Richtungen verwirklicht worden. Entweder wird das Zusammenwirken von Natur und Gnade, von Vernunft und Offenbarung so gedeutet, dass es als ein loses Nebeneinander erscheint; oder aber es wird als Konkurrenz zweier polartig distanzierter Endgültigkeiten aufgefasst.

Die erste Form der dualistischen Theologie zitiert gerne die Auktorität des hl. Augustin. Mit ihm wird der Ton einseitig auf den Gnaden-Offenbarungs-Faktor gelegt. Das eigentlich Religiöse liege allein in dem Gnadenerlebnis, in dem empfangenden Innewerden der göttlichen Wirklichkeit. Kann Augustin und der echte Augustinismus für eine solche Psychologie allenfalls noch angerufen werden, so trennen sich die Wege doch vor dem erkenntnistheoretischen Problem der Theologie. Während nämlich die Erleuchtungslehre das menschliche Vernunftwissen in das Göttliche einbezieht und nur den Irrtum dem

Schattenreich der Endlichkeit überlässt, ist die erste Form der dualistischen Theologie gerade dadurch gekennzeichnet, dass sie die natürliche Welterkenntnis neben dem Religiösen als eine selbständige Macht sozusagen „draussen“ stehen lässt. Das spezifisch religiöse Erkennen, das Wissen von Gott, sei ganz anders als jedes theoretische oder praktische Verhalten zur Welt. Es ruhe unbeweisbar, aber auch unangreifbar in sich selbst. Subjektiv gründe das religiöse Wissen von Gott in einem besonderen Apriori, in einer ursprünglichen Seelenanlage; und seine Wahrheitsgeltung sei von dem jeweiligen Zustand der Welterkenntnis [210] prinzipiell unabhängig. Gegenüber dem empfangenden Innwerden der göttlichen Wirklichkeit komme der menschlichen Vernunfttätigkeit nur der Wert einer Begleitfunktion zu.

In der „Dialektik der Geschichte“ tritt die angedeutete Richtung der dualistischen Theologie gerne als Antithese des „theologischen Rationalismus“, der systematischen Vernunftapologetik, auf. Der antithetische Charakter ist trefflich durch den Namen „*theologischer Fideismus*“ ausgedrückt, den diese Richtung schon seit hundert Jahren trägt. Es ist jedoch zu beachten, dass die fideistische Deutung des theologischen Erkenntnisproblems zwar das grösste Gewicht legt auf das „Innwerden“ der Glaubens- und Offenbarungsgnade, darum aber keineswegs auch in der Theorie besonderen Respekt zeigt vor dem gnadenhaften übernatürlichen Wesen des göttlichen Glaubens. Die Reduktion des religiösen Wesens auf inneres Fühlen, Erfahren, Erleben des „Göttlichen“ führt vielmehr unvermeidlich zur Verkennung des Gnadenfaktors überhaupt. Denn es gehört zum Wesen der *gratia creata* nicht weniger als der *gratia increata*, dass sie über das „innigste“ Erfahren und Erleben des Gemütes hinausreicht. So ist denn die *fides* des Fideismus tatsächlich nicht die *fides theologica*, wie die Alten den göttlichen Glauben zum Unterschied von dem menschlichen Glauben genannt haben. Die deutschen Fideisten nennen ihr Prinzip offen „Vernunftglaube“, im Gegensatz zum Verstandesbeweis, oder auch „Vernunft“ schlechthin, denn: „Vernunft kommt von Vernehmen“ (Jacobi).

Aus einer solchen Gefühlstheologie heraus kann wohl das Ungenügen des theologischen Rationalismus kräftig gezeisselt werden. Wenn der Fideismus aber von dem Protest gegen den „Scholastizismus“, das „Begriffschristentum“, die „Buchstabenorthodoxie“ weitergehen will zu einer theologischen Verwirklichung seines „praktischen“, „geistlichen Christentums“, dann ist es für ihn gut, dass es trotz ihm „Dogmen“ gibt. Denn aus der Quelle der „vernehmenden Vernunft“ können – abgesehen davon, dass sie naturalistisch unsauber ist und bald erledigt wäre – keine theologischen Gedanken, sondern nur Erbauungsbücher kommen. Eine im göttlichen Glauben stehende [211] methodisch strenge Theorie ist ja für den Fideismus unmöglich, weil nach seiner Lösung des theologischen Erkenntnisproblems die

wissenschaftliche Tätigkeit überhaupt neben der religiösen Sphäre in einer anders gearteten Bewusstseinsregion liegt.

Die zweite Form der dualistischen Theologie hat mit diesem Fideismus weder historisch noch sachlich etwas zu tun. Die dualisierende Tendenz kommt hier zu einem ganz besonderen Ausdruck. Seine Urpräger sind die grossen spanischen Theologen des sechzehnten und siebzehnten Jahrhunderts, die der Stiftung des hl. Ignatius erwachsen sind. In der Fortsetzung skotistischer und nominalistischer Ansätze haben sie das Grundproblem der Theologie, das Verhältnis von Natur und Gnade, zu einer Deutung gebracht, die für die Geschichte der katholischen Theologie in der Neuzeit vor den anderen wichtig geworden ist. Im Verlaufe dieser Untersuchung ist darüber einiges Licht verbreitet worden. Hier gilt es, den sogenannten „M o l i n i s m u s “ – im weiteren Sinne als „Richtung“ genommen, die auch die Gnadenlehre des Suarez, den sogenannten „Kongruismus“ umfasst, – nach seiner typischen Bedeutung für die theologische Erkenntnislehre anzuzeigen.

Während die drei bisher angezeigten Lösungsversuche offenbar ungenügend sind, weil sie das zu lösende Problem allzu gewaltsam vereinfachen, ist der Molinismus durchaus sachlich gerichtete Theologie. Schon die Verehrung des hl. Thomas hat diesen scharfen Denker den Blick offen gehalten für das ganze Problem: Natur und Gnade, Vernunft und Offenbarung. Gegenüber dem Augustinismus und Rationalismus betont der Molinismus die Unterschiedenheit von natürlich vernünftiger und übernatürlich geoffenbarter Seins- und Erkenntnisordnung. Und in weitem Abstände von dem Fideismus wird auch an dem tatsächlich ungetrennten Beieinander der zwei Faktoren in dem einen religiösen Akte festgehalten. Doch die Art und Weise, wie das Unterschiedensein und das Zusammenwirken der natürlichen Tätigkeit des Menschen mit dem Gnadenfaktor gedeutet wird, gibt eine sachliche Berechtigung, die molinistische Auffassung als eine besondere Form der dualistischen Theologie hinzustellen. [212]

Die Tätigkeit der vernünftigen freien Menschennatur und die Wirksamkeit der göttlichen Gnade werden wie zwei Endgültigkeiten in merkwürdiger Weise nebeneinander gestellt. Gott hat den Menschen frei und vernünftig erschaffen, und es ist nur als historisches Faktum, nicht aber als eine wesenhafte Zuordnung zu verstehen, wenn die natürliche Menschlichkeit nicht das Endgültige und Sich-selbst-Genügende geblieben, sondern durch das Hinzutreten der Gnadenordnung vollendet ist. Die Korrelation der menschlichen Freiheit zum Heilswillen Gottes irgendwie „physisch“ und nicht rein moralisch-faktisch-historisch zu deuten, schien damals sowohl der *majestas divina* wie der natürlichen Würde des freien Geschöpfes zu nahe

zu treten und – der häretischen Gnadenlehre eines Luther, Bajus, Jansenius entgegenzukommen. Es gibt nur einen Punkt in der christlichen Wirklichkeit, wo Gott und Mensch zu der einen gottpersönlichen Wirksamkeit eins geworden sind: Der Gottmensch Jesus Christus. Das Miteinander von Gott und Mensch im religiösen Akte – im *actus salutaris*, wie die Schule eindeutiger sagt, – ist dagegen so aufzufassen, dass man sagen kann, Gott wirke als *auctor ordinis naturalis et supernaturalis* alles allein, aber dazu auch sagen muss, die vernünftige Freiheit des Menschen entscheide alles. Der eine Heilsakt wird von zwei nebeneinander und selbständig aus sich wirkenden Prinzipien bewirkt. Zur Erläuterung dient das alte Beispiel von den *duo trahentes navim*. Der Kahn auf dem schmalen Kanalweg des Heils ist das einheitliche Beziehungswesen des religiösen Aktes. Der eine Schlepper, der auf dem linken Ufer zieht, ist der freie Wille des Menschen, Gottes Gnadenwille zieht auf dem rechten Saumpfad. Versagt das freie Vernunftwesen, so strandet der Kahn. Das Bild gibt zwar die Grundidee des Molinismus wieder; aber es ist zu kleinlich, um den wahrhaft heroischen Aktivismus auszudrücken, der in dieser Auffassung von der Zeit und Ewigkeit entscheidenden **K o n k u r r e n z** der menschlichen mit der göttlichen Freiheit wirkt. Im Vergleich dazu macht schon der „kategorische Imperativ“ mit seiner ganzen metaphysischen Tiefsinnigkeit nur den Eindruck einer harmlosen Privatangelegenheit. [213]

In der theologischen Erkenntnislehre stösst aber die Durchführung der molinistischen Auffassung auf eine gewisse Schwierigkeit. Die freie Vernunft der „Naturwesenheit“ Mensch kann zwar auch im Glaubensakte angespannt werden, das Äusserste zu leisten, was in ihr ist. Aber das Glauben will in seinem konkreten Vollzug nicht, wie es in den anderen Heilsakten angängig erscheint, ganz in die Polspannung freies Vernunftich und göttliche Gnadenwirkung eingehen. Denn der individuellen Vernunfttätigkeit tritt hier im Dogma der Kirche eine gemeinschaftliche Vernunfttätigkeit, sozusagen ein „objektiver Geist“, entgegen, dessen Menschlichkeit schon die Eigenschaft zukommt, auktoritativer Interpret der geoffenbarten Gottesvernunft zu sein. Soll sich darum das freie vernünftige Tun des neuzeitlichen Individuums auch im Glaubensakt als entscheidende Endgültigkeit für die Wirksamkeit der Gnade bewähren, dann bilden nicht mehr der transzendente Gott und das freie Ich die äussersten Spannungspole; sondern zunächst und vor allem konkurrieren jetzt die individuelle und die soziale kirchliche Glaubensvernunft miteinander. Diese Konkurrenz wird aber erst dadurch zu einer echt molinistischen, dass die im Dogma festgesetzte äussere Offenbarung als das schlechthin Übernatürliche der Vernunfttätigkeit des freien Individuums gegenübergestellt wird. Auf der einen Seite wirkt also die *auctoritas divina* als absolutes kirchliches Dogma, und auf dem anderen Pole west und wirkt für sich das vernünftige

Individuum in dem Wissen und Forschen um die *praeambula fidei* bzw. um die Glaubwürdigkeit der äusseren Offenbarung in der Kirche. Dogma und Magisterium der Kirche bilden nicht nur die *regula fidei*, durch die das Glauben des „Gliedes“ in der unfehlbaren wahren Intention des „Leibes Christi“ gehalten wird. Der Einzelne ist vielmehr zunächst und vor allem sittlich-freies Vernunftindividuum und seine Wesensbestimmung ist es, sich den kirchlichen Glauben durch die vernünftigen Glaubwürdigkeitsevidenzen hindurch anzueignen. Aus der vom fleischgewordenen Worte auktorisierten *doctrina et regula fidei* wird das Dogma für das neuzeitliche Individuum zu einem Gegenüber, zu einer Art von *objectum fidei*. So ist auch die Beziehung der Vernunfttätigkeit [214] zur Offenbarungsgnade in der konkreten Einheit des Glaubensaktes distanziert in eine *concordia*, eine Harmonie, eine Konformität zweier endgültiger und für sich wirkender Faktoren. Der Vollzug des Glaubensaktes wird zu einer Spannung zwischen den zwei Polen: kirchliches Glaubensbewusstsein und vernünftiges Selbstbewusstsein. Dadurch wird aber die Intention auf das geoffenbarte Sein und Wirken Gottes, also gerade das, was für die im gläubigen Bewusstsein tätige Vernunft wesentlich ist, zum mindesten gestört; schliesslich endet das individuelle Glaubensbewusstsein hier in den dogmatischen Formeln.

Es leuchtet ein, dass die molinistische Deutung des theologischen Erkenntnisproblems der eigentliche Grund ist für das Aufkommen der „doppelten Form“ der Theologie. Auf der einen Seite steht die „eigentliche“ Theologie, die ganz im kirchlichen Glauben verharrt und für deren Spekulation die dogmatisch gefassten Ideen schon die *res divinae* – nicht bedeuten, sondern – sind, und von ihr getrennt steht die „uneigentliche“ Theologie, die – als wäre sie blosser Philosophie oder „Geisteswissenschaft“ – aus der methodisch isolierten Vernunft argumentiert.

C. D e r t e l e o l o g i s c h e T y p u s .

Das Urteil der vorliegenden Untersuchung gründet in einer Auffassung des theologischen Grundproblems, die von den eben dargelegten typisch verschieden ist. Die Eigenart dieses dritten Typus wurde oben durch das Kennwort „Hinordnung“, nämlich der Natur zur Gnade bzw. der Vernunft zur Offenbarung angedeutet. Das soll der Name „teleologischer Typus“ bezeichnen. Die molinistische Form der dualistischen Theologie steht ihm verhältnismässig am nächsten. Beide Auffassungen halten das theologische Grundproblem ganz und unschematisiert im Auge: sowohl das Unterschiedensein wie das Zueinandersein des natürlichen und des Gnadenfaktors. Die typische Eigenart der teleologischen Deutung kann

aber nicht deutlicher hervortreten, als wenn sie gerade der molinistischen Theologie gegenübergehalten wird.

Die *visio beatifica* ist die Vollendung des menschlichen Geistesstrebens. Sie ist die höchste Gnade; denn in ihr bietet sich die [215] unerschaffene Wahrheit des Gotteswesens selbst dem geschaffenen Geiste unmittelbar als Erkenntnisform dar. Gerade in dieser absoluten Übernatürlichkeit ist die selige Gottschauung das Endziel der geschöpflichen Geistnatur. Denn die natürliche Seins- und Erkenntnisordnung besteht nicht für sich. Sie ist ihrem natureigenen Wesen und Wirken nach Empfangsbereitschaft, *potentia oboedientialis*, für die Gnadenordnung. Darum darf die *natura humana* mit ihrem naturgemässen Erkenntnis- und Herrschaftsbereich nicht so verstanden werden, als wäre sie ein in sich Abgeschlossenes, Endgültiges, Letztes; und das offenbarende und heiligende Gnadenwirken Gottes verhalte sich zu ihr wie ein bloss faktisch Hinzutretendes. Die sichtbare Natur bekundet vielmehr gerade in ihrer höchsten Spitze, im Menschen, am deutlichsten, dass ihr immanentes Sein und Geschehen nicht ein Abgeschlossenes, sondern ein Empfangendes, nicht ein Endgültiges, sondern ein *praeambulum* ist. Das Letzte des geistigen Bewusstseins im Menschen ist das *desiderium naturale in visionem essentiae divinae*. Darin erweist sich der geschaffene Geist auch an dem relativ höchsten Gut, dessen Erkenntnis und Besitz er aus eigener Kraft zu erreichen vermag, als eine Naturwesenheit, die nicht selbst ein Letztes sein kann. Das naturhafte Streben nach der Gottschauung ist ja nur aktuell im Welterkennen und Weltbesitzen. Die Erkenntnis Gottes aus dem Wesen der Welt und die entsprechende Gottesliebe bilden die naturgemässe Vollendung des endlichen Geistes. Aber der analoge, mittelbare Charakter dieses höchsten Erkenntnis- und Liebesaktes, dessen der Mensch von sich aus fähig ist, zeigt klar, dass die Erfüllung des geistigen Strebens in der *visio beatifica* sowie die Bestimmtheit dieses Strebens durch die Offenbarung und im göttlichen Glauben ein *donum superadditum* ist, welches der Geistnatur nicht draufgesetzt oder gar polartig entgegengesetzt ist, sondern sie integral aufnimmt in das schlechthin höhere Sein der Gnade; – ähnlich wie der chemisch-mechanische Prozess des Stoffwechsels in der Pflanze gerade durch seine immanente Gesetzlichkeit geeignet und darauf hingeordnet ist, von der höheren Gesetzlichkeit der Vitalität unverletzt aufgenommen zu werden. [216]

Der wahre Sinn der gegen Bajus gerichteten These von der *possibilitas status naturae purae* beabsichtigt nichts weiter, als diesen wesenhaften Oboedentialcharakter der *natura humana* unversehrt zu wahren. Denn mehr als *potentia oboedientialis*, als höchste Empfangs- und Dienstbereitschaft der geschaffenen Geistnatur für die Vollendung im Glauben und in der Glorie besagt die thomistische Lehre vom *desiderium naturale* nicht. Sobald sie – etwa mit

dem Suarezschen Begriff der *potentia oboedientialis activa* – so aufgefasst wird, dass die Gnadenordnung irgendwie als Wirkung menschlichen Wirkens erscheint, ist der Sinn der teleologischen Deutung verkehrt: Die rationalistische Auffassung oder die molinistische Konkurrenz-Theorie wäre die Folge.

So wird das Eigensein der menschlichen Natur rein gewahrt; es kann und soll sich nach seiner immanenten Gesetzlichkeit voll auswirken. Und dennoch bilden Naturordnung und Gnadenordnung nicht Parallelen: weder das Nebeneinander zweier Bewusstseins-Regionen wie im Fideismus, noch das funktionelle Miteinander zweier Bewusstseinsfaktoren wie im Molinismus. Der Heilsakt ist vielmehr jenes einheitliche Zueinander, worin das Eigenwirken der vernünftigen Natur – also auch das Bewusstsein, die Persönlichkeit – aufgenommen ist in das umfassende und wesenhaft bestimmende Prinzip der Gnade. Wenn der teleologische Typus somit die Wahrheitsmomente, von denen die identifizierenden wie die dualisierenden Lösungsversuche leben, in sich begreift, so wird er doch schwerlich wie ein Kompromiss von Meinungen vorkommen. Sein Präger ist die *mens S. Thomae*. Die Achtung der Gedanken anderer Sehenden hat den hl. Thomas zur erfülltsten Anschauung des theologischen Grundproblems geführt.

Der erkenntnistheoretische Sinn der teleologischen Deutung ist vorhin, als von dem spezifischen Gegenstand der theologischen Erkenntnis gehandelt wurde, auseinandergelegt worden. Er kann seiner typischen Eigenart nach vielleicht am besten in der Form eines Gleichnisses rekapituliert werden.

Mit dem künstlerischen Erleben des „Moses“ von Michel[217]angelo sind notwendig sinnliche Wahrnehmungsakte verbunden. Die Annahme ist sachlich begründbar, dass die Sinnestätigkeit im wesentlichen dieselbe bleiben könnte, wenn das Bildwerk aus irgendeinem Grunde – etwa weil der Sehende von Beruf Fremdenführer ist – auch nicht künstlerisch aufgenommen wird (vgl. die These von der *possibilitas status naturae purae, resp. rationis purae*). Sie hält also im Ganzen des ästhetischen Erlebnisses ihr relativ selbständiges, eigengesetzliches Dasein und Sosein. Dieser marmorne „Moses“ ist nun aber ein Sinnliches, ein *visibile*, ganz besonderer Art. Es ist ein Kunstwerk und als solches ist es an und für sich der objektive Grund für eine Sinnlichkeit, deren Eigensein bis zum letzten auf jene Geistigkeit bezogen und hingeordnet ist, von welcher es in die Akteinheit des „Moses“-Erlebnisses aufgenommen ist.

Der Sinn dieses Vergleiches leuchtet ein: Der ästhetische Akt ist der Glaubensakt; das Sinnliche im ersteren ist das Vernünftige, Menschlich-Bewusste in diesem; der „Moses“

Michelangelos ist ein Gegenstand der göttlichen Offenbarung, etwa der im neunten Artikel bezeichnete: „Gemeinschaft der Heiligen“; das Aufgenommensein der Sinnlichkeit in das geistige Wesen des künstlerischen Erlebens ist das Erhobensein der natürlichen Vernunfttätigkeit in die wesenhafte Übernatürlichkeit des göttlichen Glaubens. Schliesslich hat auch der berufliche Fremdenführer noch sein Gegenstück; sein Sehen oder Nichtsehen bedeutet die isolierte Vernünftigkeit des ernstlich oder fingiert nicht glaubenden Theologen. Der echte Theologe kann aber nach der teleologischen Auffassung nicht mit dem schlichten Kunstbetrachter verglichen werden. Sein Analogon wäre vielmehr der wahre Kunsttheoretiker, der im vollen Erleben der Kunstwerke stehend philosophische, historische, psychologische Erkenntnisse in seine methodische Betrachtung aufnimmt, um die Herrlichkeit der Kunst ins vollere Bewusstsein zu erheben.

Im übrigen hat die Erörterung über das *credibile* als den spezifischen Gegenstand der theologischen Erkenntnis gezeigt, wie der Theologiebegriff der teleologischen Deutungsweise beschaffen ist. Danach versteht es sich ohne weiteres, dass der Vergleich des [218] göttlichen Glaubens mit dem ästhetischen Erleben und die Konfrontierung der Theologie mit der Kunsttheorie ein Analogon und kein äusserliches Parallelon bedeuten soll.

Welchen Sinn besitzt die Theologie im Ganzen der Wissenschaften? und welcher Wert kommt der theologischen Erkenntnis für das praktisch religiöse Leben zu? Diese Fragen drängen jetzt. Sie sind so tief in der geschichtlichen Bedingtheit unserer Gegenwart begründet, dass der „vergegenwärtigenden“ Aufgabe dieses systematischen Résumés allzu ungenügend entsprochen würde, wenn nicht zu ihnen Stellung genommen würde. Dabei wird sich Gelegenheit bieten, die Richtung des „Einen Weges der Theologie“, d. i. die teleologische Theologie, in ihrer Eigenart und Richtigkeit noch an manchen Punkten näher zu bezeichnen.

II. Der theoretische und der religiös praktische Wert der Theologie.

Die streng theoretische Forschung in der Physik und in der Chemie pflegt von Zeit zu Zeit ein Ergebnis abzuwerfen, das handgreiflich zeigt, wie nützlich wissenschaftliche Arbeit werden kann. Die Naturwissenschaften liefern Sach- bzw. Waren-Werte. Ebenso empfindbar ist die Nützlichkeit der medizinischen Forschung; sie fördert und bewahrt den animalischen Wert. Sobald aber wissenschaftliches Streben Dingen zugewandt ist, die an sich über das Technische und Animalische hinausgehen, wird es schon fraglich, ob und welchen Wert

solche Theorien haben. Diese Fraglichkeit ist ein Zeichen für die Auflösung jenes „reinen Vernunftwesens“, dessen göttergleiche Isoliertheit, Voraussetzungslosigkeit und Neutralität anfängt, unwirklich zu erscheinen. Die entsprechende Subjektivität des in sich verschlossenen unbedingten Vernunftichs hat aufgehört, selbstverständlich zu sein. Denn es ist durchaus berechtigt, auch an die sogenannten „Geisteswissenschaften“ die Frage zu stellen, [219] welchen „Lebenswert“ sie besitzen. Eine Theorie, die in keiner Weise die Verwirklichung der vollen Humanität förderte, wäre auch als Wissenschaft nicht mehr ernst zu nehmen.

Gegenwärtig wird aber die Forderung nach Lebenswert und Erlebnisfülle mit solcher Masslosigkeit erhoben, dass gerade die humane Bedeutung der echten Theorie verdunkelt wird. Das unmittelbare gefühlsgesättigte Erleben steht heute in ungleich höherem Kurs als begriffliches Bestimmen und klares Erkennen. Die Rede vom lebensfremden Intellektualismus ist zu einer Macht geworden, die eine förmliche „Wissenschaftskrise“, oder vielmehr Wissenschaftlerkrise hervorgerufen hat. Die Krise wäre nicht entstanden und sie ist nur zu überwinden, wenn die Wissenschaft – anstatt für die „reine“, d. i. menschlich indifferente Theorie zu gelten – selbst als die humanste Praxis, nämlich als Verwirklichung des erkennenden Menschentums betrieben wird. Das theoretische Erkennen hat ausser einem logischen Sinn auch ein reales Sein. Es darf nicht in die reine Geltungssphäre des „Wahr“ und „Falsch“ eingesperrt werden. Die wahre Erkenntnis muss auch als Realität im metaphysisch anthropologischen Verstande geachtet werden.

Der modische Antiintellektualismus ist von der fideistischen Antithese gegen die Scholastik ausgegangen. Und allmählich hat der vieldeutige Ausdruck „Scholastik“ den eindeutigen üblen Sinn von spitzfindigem lebensfremden Logizismus und von erstarrtem Begriffswesen angenommen. Tatsächlich ist die kritische Spannung zwischen Erlebnis und Erkenntnis, welche die Gegenwart breit beherrscht, auf dem religiösen Gebiete bzw. in der Theologie eine alte Erscheinung. Und hier zeigt sie heute noch ihre empfindlichste Auswirkung.

Vor hundert Jahren galt es als eine „wahre Lebensfrage“, ob es „eine spekulative Philosophie des positiven Christentums“ gebe (Pabst-Günther). Damals erschien das apologetische Vernunftsystem als die eigentliche praktische und zeitgemässe Theologie. Vorher war die historische Theologie aufgetaucht: Sie wollte fern aller „Logomachien“ der „Scholastik“ die lebendigen Quellen der Tradition erschliessen und unmittelbar an Gottes Wort in der Heiligen Schrift heranführen. Heute [220] scheint dagegen diese „wissenschaftliche“ Theologie zur „Scholastik“ zu werden, und als die „eigentliche“ Theologie gilt vielfach die aus gotterfülltem Erlebnis strömende Verkündigung, die

ergreifende Predigt oder gar die „Hymnodentheologie“. Das gespannte Verhältnis zwischen religiösem Erlebnis und theologischer Erkenntnis ist nichts weniger als eine bloße Tagesmode. Hirscher und Sailer, Fénelon und Pascal, Gerson und Tauler, Bernhard und Petrus Damiani – diese Namenspaare bezeichnen mächtige Strömungen, die, wenn auch nicht immer in ausgesprochenem Gegensatz, so doch in tatsächlicher Abwendung von der theoretischen Theologie, das ursprüngliche Recht des lebendigen praktischen Christentums verkündigt haben. Die Theologie ist allezeit vor die Existenzfrage gestellt worden, ob sie als reine Theorie überhaupt ein *bonum intellectus*, einen echten und gar den höchsten Wert humaner Bildung verwirklicht. Weil nämlich die theologische Erkenntnis, wie gezeigt wurde, prinzipiell vom religiösen Glauben ausgeht und um ihrer Eigenart willen notwendig im göttlichen Glauben verharret, was soll da noch ein streng theoretisches Fragen und Antworten bezwecken? Bedeutet es nicht eher eine Behinderung als eine Beförderung des unmittelbaren Glaubenserlebnisses?

Die „Wissenschaftskrise“ der Gegenwart gibt den günstigsten Anlass, um den „Einen Weg der Theologie“ auch von diesem Gesichtspunkt aus zu beleuchten. Es ist klar, dass die Auffassung von der „doppelten Form“ der Theologie wie geschaffen ist, die kritische Frage nach dem Wert der theologischen Theorie zu umgehen. Denn mag die „eigentliche“ Theologie fideistisch in der Pädagogik des religiösen Erlebens oder molinistisch in der sogenannten „spekulativen Dogmatik“ gesehen werden, immer ist es hier möglich, die „uneigentliche“ Form der Theologie konjunkturmässig als „intellektualistische Scholastik“ bzw. als „blosse Apologetik“ auszuspielen. Auf dem „Einen Weg“ ist dagegen kein Ausweichen möglich. Diese Auffassung steht und fällt mit der These:

Die durch und in dem göttlichen Glauben mögliche Theorie, d. i. die Theologie als eigenartige und einheitliche Wissenschaft, erstrebe ihrem Wesen nach jene Verwirklichung des erkennenden [221] Menschentums, welcher der Eigenwert alles weltimmanenten Wissens zugeordnet ist.

Um den Sinn dieser These zu erläutern und zu rechtfertigen, muss gezeigt werden, inwiefern das weltwissenschaftliche Erkennen wesentlich der theologischen Erkenntnis zugeordnet ist, ob dadurch nicht die Autonomie der wissenschaftlichen Erkenntnis gestört wird; das anstössige Wort von der *ancilla theologiae* taucht auf. Weil aber die Subjektivität des theologischen Fragens notwendig durch feste „Dogmen“ gehalten und gerichtet wird, so fragt es sich zunächst, ob die subjektive Freiheit, die für die nichttheologische Forschung notwendig ist, überhaupt in einer wesentlichen positiven Beziehung und gar Unterordnung zu einer solchen Gebundenheit stehen kann. Daher ist die Freiheit der philosophischen

Forschung „innerhalb der Grenzen“ der kirchlich dogmatischen Einstellung zu prüfen. Die Philosophie kann hier für alle weltwissenschaftliche Forschung und Erkenntnis stehen. Denn wie es auch mit der Eigenart des philosophischen Gegenstandes und der philosophischen Methode sich verhalten mag, es ist nicht bloss historische Zufälligkeit, sondern auf wesentliche Verwandtschaft zurückzuführen, dass die Philosophie die Mutter der meisten Weltwissenschaften ist.

Wenn so an dem inneren Verhältnis von Dogma und philosophischer Forschung und von theologischer und philosophischer Erkenntnis der theoretische Wert der Theologie herausgestellt ist, dann wird die Frage nach ihrem praktisch religiösen Wert an dem Verhältnis von theologischer Erkenntnis und religiösem Erlebnis sicherer untersucht werden können.

1. Katholisches Dogma und philosophische Forschung.

Die Frage, wie sich die Freiheit der philosophischen Forschung mit der Gebundenheit durch das katholische Dogma vertrage, braucht nicht im Allgemeinen und Abstrakten untersucht zu werden. Es gibt glücklicherweise einen „Fall“, an dem ihr Sinn konkret und doch in grundsätzlicher Vollständigkeit [222] vergegenwärtigt werden kann. Dieser Fall ist die kirchliche Lehre von der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis.

Die Definition des Vatikanum lautet: (*Credere oportet:*) *Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse.* Die Formel des sogenannten „Modernisteneides“ erläutert den Sinn dieses Dogmas mit den Worten: *Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine per ea quae facta sunt, hoc est per visibilia creationis opera, tanquam causam per effectus certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse.* Es war seinerzeit eine Streitfrage, ob die Zusätze der Eidesformel, insbesondere das *adeoque demonstrari etiam*, eine „inhaltliche Ergänzung“ oder nur eine „nähere Bestimmung“ des vatikanischen Dogmas bedeute. Die Frage ist sachlich nicht von grossem Belang; denn die „inhaltliche Ergänzung“ eines Satzsinnes ist, falls sie seiner Intention entspricht, immer nur eine „nähere Bestimmung“ desselben. Es muss jedoch betont werden, dass das *adeoque demonstrari etiam* kein definiertes Dogma im strengen Sinne ist, dass es aber auch keineswegs eine blosser *sententia theologica* darstellt. Die Formel des „Modernisteneides“ hat vielmehr als eine bestimmte Aussage des im göttlichen Glauben zu bejahenden Lehramtes der Kirche zu gelten und ihre lehrhafte Geltung besitzt – über die faktische Eidesleistung hinausgehend – katholisch verbindlichen Charakter. Darum wäre es

eine missliche Taktik, sich auf das formelle *Dogma definitum* zurückzuziehen, wo es gilt, die Zuordnung der philosophischen Forscherfreiheit zu der kirchlich-dogmatisch eingestellten Subjektivität klarzulegen. So soll denn hier die im weiteren Sinne katholische Lehre als „Fall“ dienen: (*Credere oportet:*) *Deum, rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine e rebus creatis certo cognosci adeoque demonstrari etiam posse.*

Offenbar ist damit gesagt, dass die Kirche die Fähigkeit der menschlichen Vernunft, aus der Welt Gottes Dasein mit eigener Kraft erkennen, ja beweisen zu können, für einen Gegenstand des übernatürlichen Glaubens hält. Der Geist müsste schon überhaupt fraglos sein, der angesichts dieses Sinngefüges nicht staunend aufmerken würde. Dass ein Sachverhalt, der dem [223] einen (Gebildeten) in einsichtigem Wissen gegeben ist, von einem anderen (Ungebildeten) nur geglaubt wird, hat nichts Verwunderliches an sich. Aber unser Satz sagt, das Dasein Gottes sei vernünftig erkennbar, ja wissenschaftlich demonstrierbar, und gerade als natürlich erreichbare Wahrheit – das ist das Staunenerregende – soll die Bedingtheit der Welt für jeden Katholiken, also auch für den Philosophen, zum übernatürlichen Glauben gehören. Freilich ist zu beachten, dass die Kirche nur die Möglichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis bzw. des philosophischen Gottesbeweises zum Glauben vorstellt. Die *quaestio facti*, ob jemals ein wirklich schlüssiger Gottesbeweis geführt worden oder geführt werden wird, kommt dogmatisch nicht in Betracht. Das Wörtchen *posse* steht, wie die Konzilsakten zeigen, nicht von ungefähr da. Dadurch wird aber der Satzsin für einen modernen Philosophen womöglich noch problematischer. Denn ob etwas ein „möglicher Gegenstand“ vernünftiger Erkenntnis sei oder nicht, darüber scheint sich doch die philosophische Vernunft allein Rechenschaft geben zu können. Seit Kant gehört die kritische Frage, wie und wieweit wissenschaftliche Erkenntnis überhaupt möglich sei, zur primären und vornehmsten Aufgabe der philosophischen Forschung. Wenn nun aber die Möglichkeit der vernünftigen Gotteserkenntnis bzw. des philosophischen Gottesbeweises von vornherein dogmatisch festgelegt ist, so erheben sich zwei Fragen:

Erstens: Ist hier nicht ein Übergreifen der religiösen Glaubensautorität in das ureigene Gebiet der philosophischen Forschung, in die Erkenntnistheorie, gegeben? Ein solches Übergreifen scheint auch dann noch vorzuliegen, falls die philosophische Vernunft aus sich selbst heraus ebenfalls zu dem Ergebnis gelangen sollte, dass ein Beweis für das Dasein Gottes in ihrer Reichweite liege. Die zweite Frage aber geht dahin: Welchen Sinn besitzt die philosophische Forschung für die Subjektivität, die durch das katholische Dogma „eingestellt“ ist?

Die erste Frage ist von zwei Philosophen der Gegenwart einer Antwort gewürdigt worden. Ihre Stellungnahme zu dem fraglichen Sinn der kirchlichen Lehre ist lehrreich. August Messer gibt ein gutes Beispiel dafür, wie man an dieser Lehre Anstoss nehmen kann. Wiederholt und in verschiedenen Schriften kommt er auf sie zu sprechen. Eine Hauptstelle lautet in wörtlichem Auszug: „Wenn ich auch eine induktive Metaphysik für möglich halte, so bin ich doch der Ansicht, dass . . . diese Metaphysik nur zu Vermutungen, bestenfalls zu Wahrscheinlichkeiten führen kann. Die katholische Kirche verlangt dagegen von ihren Philosophen die Überzeugung, dass das Dasein Gottes ‚sicher erkannt (und bewiesen) werden könne‘. . . . Ich erkenne an diesem Beispiel, was von der Versicherung zu halten ist, die mir die Verteidiger der Kirche geben, dass sie lediglich einen ‚vernünftigen Gehorsam‘ verlange, und dass sie niemanden veranlasse, gegen sein Gewissen zu handeln. Wie, wenn die Kirche mir etwas als ‚vernünftig‘ erkennbar und beweisbar anzunehmen gebietet, was meine Vernunft – als solches – nicht anzuerkennen vermag, soll ich dann meiner Vernunft oder der Kirche folgen? Und wäre im letzteren Falle der ihr geleistete Gehorsam noch ‚vernünftig‘?!“¹⁴

Der andere Zeuge der Gegenwart ist Max Scheler. Dieser moderne Philosoph polemisiert in seinem Buche „Vom Ewigen im Menschen“ gegen die von ihm irrtümlich „Thomismus“ genannte Auffassung, dass die Metaphysik das Fundament der religiösen Wahrheit liefern solle. Religion und Metaphysik entsprängen aus zwei spezifisch verschiedenen und ursprünglich selbständigen Geistesakten. Die Metaphysik sei jedoch nicht gleichgültig gegenüber der religiösen Bewusstseinsphäre; sie sei nämlich imstande, die „Fundamentalsätze“ des religiösen Bewusstseins so „in dem Vollgehalt der Welt- und Selbsterfahrung zu verankern, wie es die Religion allein nicht vermag“. Und dann heisst es weiter: „Eben diese selbständige und freie Verankerung der religiösen Fundamentalsätze kann aber die Metaphysik nicht leisten, wenn sie schon als Fundament und Begründungsmittel des religiösen Glaubens konzipiert ist und gar dieses ihr Fundamentsein selber zu einer Glaubenswahrheit abgestempelt werden soll.“¹⁵

Beide Zeugen bejahen also die erste der vorhin gestellten Fragen und behaupten, die katholische Lehre von der natür[225]lichen Erkennbarkeit Gottes bzw. von der Möglichkeit

¹⁴ August Messer, *Glauben und Wissen, Geschichte einer inneren Entwicklung*, München 1919, S. 164. Ähnlich äussert sich Messer in „Einführung in die Erkenntnistheorie“, 2. Aufl. Leipzig 1921, S. 173 und in „Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen“, Leipzig 1922, S. 170. An letzterer Stelle findet sich der merkwürdige Satz: „Ja, ist es überhaupt einem Menschen, der zu wirklich selbständigem Denken gelangt ist, noch erlaubt, auf eine Autorität hin zu glauben?“!

¹⁵ Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, S. 356; vgl. S. 351 ff.

eines philosophischen Gottesbeweises widerstreite der Freiheit der Philosophie. Beide stützen aber ihre Behauptung auf charakteristisch verschiedene Voraussetzungen.

Messer argumentiert aus dem bekannten „reinen Vernunftwesen“, das sich derb dogmatistisch absolut setzt und nur soweit kritisch wissenschaftlich verfährt, als es von einigen Bedeutungsevidenzen und Denknöwendigkeiten aus auf einen realen Grund seiner Bewusstseins-Erscheinungen schliesst. Soweit dieses kritische Philosophieren streng wissenschaftlich forscht und erkennt, kann es an dem katholischen Dogma ebensowenig Anstoss nehmen wie an der Tatsache, dass der kritische Philosoph im naiv-natürlichen Erkennen des praktischen Lebens gar nicht, oder nur auf kurze Strecken hin als „kritischer Realist“ verfahren kann. Eine kritische Philosophie, die auf überindividuelle und im strengen Sinne wissenschaftliche Erkenntnis ausgeht, wird auch erkennen, dass das logische Subjekt eines wissenschaftlichen Urteils zwar deutlich verschieden, aber gerade in seiner Existenz als Bedeutung oder Begriff eines realen Gegenstandes notwendig bedingt ist von der erkennenden Subjektivität und ihrer humanen Verfassung. Solange das philosophierende Vernunftwesen sich kritisch bewusst bleibt, dass die wissenschaftliche Erkenntnis zumal in den letzten metaphysischen Fragen, wie man sagt, „weltanschaulich“ bedingt ist, entspricht es ihm durchaus, jenes *rationabile obsequium* zu leisten, ohne damit das Geringste von der immanenten Autonomie des streng philosophischen Forschens und Erkennens preiszugeben. Es bedarf zu diesem „vernünftigen Gehorsam“ nicht jenes adeligen *sacrificium intellectus* des göttlichen Glaubens, sondern bloss der biedereren Verständigkeit. Denn die Bestimmtheit des Subjektes durch das klare Dogma der Kirche ist „vernünftiger“ als die Gebundenheit durch den dumpfen Dogmatismus einer individuellen „Einstellung“ oder einer „öffentlichen Meinung“.

Bei Max Scheler wirkt sich die Voraussetzung von der Unbedingtheit der philosophierenden Subjektivität anders aus. Er lässt neben der metaphysischen Akthaltung noch eine religiöse Haltung gelten, die gleichfalls unbedingt in sich selber stehe. [226] Nach dem „Konformitätssystem“, welches Scheler eine Zeitlang für letzte philosophische Einsicht gehalten hat, „reichen sich Religion und Metaphysik frei die Hände, ohne dass die eine Hand die andere heimlich schon zu sich herzwingt, gleichwohl aber den Anspruch erhebt, sie frei empfangen zu haben“ – wie das nach Scheler von der Lehre der Kirche geschehen soll. Aber das Verhältnis von Dogma und philosophischer Forschung lässt sich nicht auf die zivile Gleichheit und Freiheit reduzieren. Denn zunächst ist die Philosophie, soweit sie echtes, auf objektive Evidenz gegründetes Wissen darstellt, nicht frei, sondern notwendig. Daher ist es ein Widersinn anzunehmen, dass eine philosophische Erkenntnis zum Gegenstand religiösen

Glaubens gemacht werden könnte. Das philosophierende Subjekt ist allerdings frei. Es kann beeinflusst werden und sich bestimmen lassen, z. B. von dem liberalistischen Dogma, dass eine völlig unbestimmte bzw. unbedingt sich selbst bestimmende Subjektivität möglich sei. Wenn ferner religiöses Glauben und metaphysisches Wissen gleichgestellt werden als zwei in sich abgeschlossene Aktsphären, die beide ein besonderes Absolutes meinen, dann ergibt das nicht brüderliche Gleichheit, sondern ein zerrissenes Bewusstsein. Freilich ist das Nebeneinander von zwei Absolutheiten hier nicht tragisch gemeint. Bei diesem prinzipiellen Dualismus handelt es sich nur um ein Nebeneinander von Bewusstseinsakten, um den kraftlosesten Ausdruck, den der durch die Geschichte des Abendlandes schleichende Parsismus und Manichäismus je gezeitigt hat.¹⁶

Die kirchliche Lehre von der Möglichkeit der vernünftigen Gotteserkenntnis greift also nicht in die Selbstgesetzlichkeit des philosophischen Wissens ein. Die Philosophie steht vor einer grossen Anzahl von Problemen, die zunächst erkannt sein wollen, ehe an die allerletzte Frage nach dem Weltgrund mit wissenschaftlicher Sicherheit gegangen werden kann. Nach welcher Methode das Dasein Gottes aus der Welt schliesslich erkannt wird, ob diese Erkenntnis evident schlüssig oder nur wahrscheinlich oder wissenschaftlich unbegründet ist, darüber kann nur eine rein gegenständlich bestimmte Erkenntnistheorie [227] und Metaphysik gültig entscheiden. Jedes echt philosophische, d. i. evidente Weltwissen ist als solches und für sich allein ein unmöglicher Gegenstand der kirchlichen Definition.

Das Dogma von der natürlichen Erkennbarkeit des Daseins Gottes wie die Formel des Modernisteneides richten sich selbstverständlich an den vernünftigen freien Gehorsam des philosophierenden Subjektes. Das kann nur dort als ein Eingriff in die immanente Autonomie der wissenschaftlichen Erkenntnis empfunden werden, wo noch aus der Meinung des achtzehnten Jahrhunderts gedacht wird: Der Mann der Wissenschaft sei notwendig ein von allem Menschlichen isoliertes, neutrales, „reines Vernunftwesen“. Diese Meinung war vielleicht förderlich für jene Erkenntnis, deren Intention auf mathematische und quantitativ

¹⁶ Der prinzipielle und absolute Akt-Dualismus in „Vom Ewigen im Menschen“ hat sich mittlerweile (s. die Rede „Die Formen des Wissens und die Bildung“, Bonn 1925) zu der „polaren“ Identität: „Drang – Geist“ des Schelling'schen Absoluten entwickelt. Damit übrigens nicht der Anschein entstehe, der unhaltbare Dualismus sei erst nach der „weltanschaulichen“ Wendung des Philosophen Scheler entdeckt worden, darf daran erinnert werden, dass der Vf. schon 1921 über die Grundauffassung des Buches „Vom Ewigen im Menschen“ geschrieben hat: „Schelers Konformitätssystem fällt [324] durchaus unter den dualistischen Typus“ (Hochland, Jg. 1921–22, 1. Bd. S. 479 ff) und: „Wenn sie (die dualistischen Systeme) von der religiösen eine sogenannte ‚profane Weltbetrachtung‘ abspalten, so ist das letzthin nur der Ausdruck des subjektiven Unvermögens, den gleichsam als ‚profane Absolutheit‘ erlebten Wertgehalt der Kultur in die umfassende Einheit der Religion lebendig aufzunehmen“ (a. a. O. S. 489).

berechenbare Gegenstände geht, wie in den exakten Naturwissenschaften. Sobald jedoch das menschliche Sein selbst in den Gegenstandsbereich einer wissenschaftlichen Theorie eintritt, wird die Unzulänglichkeit dieser Meinung vernehmlich. Ihre Absolutsetzung stellt geradezu einen Wissenschaftsmythos, freilich nicht bloss einen „*Mythos atheos*“, sondern zunächst und wesentlich eine *praesumptio inhumana* dar. Im Verlaufe dieser Untersuchung ist mehrere Male auf den Zusammenhang hingewiesen worden, in dem das „reine Vernunftwesen“ der neuzeitlichen Wissenschaftsauffassung mit dem Theologen von der *possibilitas status naturae purae* steht. Die Verkehrung der „methodisch“ isolierten *ratio pura* zu einer metaphysisch-weltanschaulichen Absolutheit ist allerdings das originale Dogma des religiös-negativen Glaubens, des Naturalismus. Diesem Mythos ist es vorzüglich zuzuschreiben, dass die Frage „Wissenschaft und Weltanschauung“ heute für alle höheren Wissenschaften zur Existenzfrage geworden ist. Max Webers Versuch, in der Soziologie eine radikale Trennung durchzuführen, hat nur die Bedeutung eines Symptoms. Denn dem Geiste der humanen Wissenschaften widerstreitet es nicht minder als der mathematischen und naturwissenschaftlichen Forschung, im Urteil den unkontrollierbaren Faktoren einer sogenannten „Weltanschauung“ preisgegeben zu sein. Die Universität als „Weltanschauungsparlament“ würde das Ende auch der ernst [228] zu nehmenden Philosophie bedeuten. Der unvernünftig verallgemeinerte Gehorsam gegen den Mythos vom „reinen Vernunftwesen“ ist aber der Haupturheber der unordentlichen, chaotischen Macht der weltanschaulichen Meinungen in der modernen „Geisteswissenschaft“.

Das vatikanische Dogma von der natürlich vernünftigen Erkennbarkeit Gottes aus der Schöpfung verpflichtet den frei gehorchenden Forscher zu nichts anderem, als das *naturale rationis humanae lumen* im heiligen Glauben an den Schöpfer der menschlichen Vernunft unverengt und rein zu halten. Die Forderung aber, dass der Forscher eine bestimmte erkenntnistheoretische oder metaphysische Einsicht „haben soll“, – diesen Widersinn sollte der Formel des Modernisteneides ebensowenig wie dem genannten Dogma angedichtet werden können, wo nur ein Rest rein menschlichen Respektes vor der Kirche als Kulturmacht vorhanden ist. Es wird von dem philosophierenden Subjekt gefordert, dass es auch dann noch die ganze *ratio humana* achtet, wenn es diese *ratio* wissenschaftlich etwa nur nach mathematischen oder naturwissenschaftlichen Methoden zu aktuieren vermag.

In dieser bestimmenden Wirkung ist aber die Lehre der heiligen Kirche nichts weniger als eine blosse „Weltanschauung“. Sie gibt sich nicht als Wissenschaft aus, sondern tritt unzweideutig als spezifisch religiöser Glaube auf; und als solche ist die Lehre der Kirche fest und klar und unveränderlich. Die „Weltanschauung“ ist dagegen ein Unfassliches,

Verschwommenes, Wechselndes und will zudem häufig genug nicht „Weltanschauung“, sondern „Wissenschaft“ sein. Sie ist trotz oder gerade wegen ihrer Bestimmtheit durch die unheimliche Lehrgewalt der „öffentlichen Meinung“ ein Privates und Unverantwortliches. Daher ist der katholische Historiker, Jurist, Soziologe, Philosoph imstande, zwischen dem, was kirchlich dogmatisch bestimmtes Glauben und was strenges objektiv bestimmtes Wissen ist, klar zu unterscheiden; während es dem gewissenhaftesten und kritischsten Nichtkatholiken nur annäherungsweise möglich ist, die subjektiven Meinungstendenzen seiner privaten „Weltanschauung“ nicht mit der gegenständlichen Intention [229] des streng wissenschaftlichen Urteils zusammen fallen zu lassen.

Die Zeit ist da, wo es auch den nichtkatholischen Forschern verständlich werden kann, dass es keine verlegene Konzession, sondern eine überlegene Definition war, als das Vatikanum feierlich erklärte: *Nec sane ipsa (Ecclesia) vetat, ne hujusmodi disciplinae (humanae) in suo quaeque ambitu propriis utantur principiis et proprio methodo; sed justam hanc libertatem agnoscens id sedulo cavet, ne divinae doctrinae repugnando errores in se suscipiant aut fines proprios transgressae ea, quae sunt fidei, occupent et perturbent.*

Das katholische Dogma regelt die Subjektivität des religiösen Glaubens. Es leitet die Intention, das subjektive Meinen des Glaubenden, damit dessen Individualität für die ganze Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung zugänglich bleibt. Wenn nun das Dogma, wie an dem „Fall“ der natürlichen Gotteserkenntnis offenbar wurde, darüber hinaus sogar die wissenschaftliche philosophierende Subjektivität bestimmen will, so ist das nichts weniger als Willkür, Anmassung, „kirchliches Machtgelüste“ oder sonst etwas dergleichen. Der „vernünftige Gehorsam“ kann oder muss vielmehr notwendig auch von dem Wissenschaftler gefordert werden, um gerade dadurch die Autonomie des weltimmanenten Wissens zu gewährleisten. Das mag für Ohren, die nur auf die Stimmung des absoluten Vernunftwesens abgerichtet sind, zunächst sonderbar klingen. Doch das Sonderliche wird natürlich, wenn die Sache aus der teleologischen Auffassung des Verhältnisses von Natur und Gnade, bzw. von Vernunft und Offenbarung betrachtet wird.

Homo est finis totius generationis (S. Thomas). Die Vollendung der Menschennatur ist das Ziel, dem alles Werden in der sichtbaren Welt seinem immanenten Wesen nach zugeordnet ist. Das Gesetz, unter dem der Mensch als Mensch „angetreten ist“, fordert also, dass er sein Naturrecht, der geborene Herr des sinnlichen Geschehens zu sein, durch das erkennende und frei lenkende Wirken des Geistes aktuiert. Die vollkommenste Verwirklichung der

menschlichen Welterkenntnis und Weltbeherr[230]schung ist identisch mit der höchsten Vollendung dessen, was gewöhnlich „Natürliche Religion“ genannt wird, was aber etwas anderes ist, als die Aufklärung darunter verstanden hat. Die „Natürliche Religion“ ist nicht eine um die selige Selbstigkeit des freien Vernunftwesens schwingende Konstruktion von Gott und Unsterblichkeit; sondern sie ist die vollendete Wirklichkeit des „Natürlichen Menschen“. Je vollkommener der Mensch das ihm eingeborene Recht, der Herr der sichtbaren Schöpfung zu sein, im Erkennen und Beherrschen des zugeordneten Geschehens ausübt, um so vollkommener enthüllt sich in seinem geistigen Sein und Wirken das immanente Wesen der Welt überhaupt: nicht in sich, sondern in Gott zu „ruhen“. Nun existiert aber der natürliche Mensch und die ihm entsprechende Weltordnung nicht für sich. Er kann seine Naturanlage niemals und nirgends als blosser Natürlichkeit verwirklichen, weil er und in ihm die „Natur“ überhaupt aufgenommen ist in das höhere Seins- und Lebensprinzip der Gnadenordnung. Die Gnade verhält sich zur Natur wie das Höhere zu dem Niederen, ähnlich wie das vitale Prinzip in der Pflanze das Mechanische des chemisch-physikalischen Geschehens nicht überflüssig macht, sondern voraussetzt und es aufnehmend ganz durchdringt, ohne dass darum die mechanischen Gesetze gestört werden. So notwendig und unaufhebbar ist die von dem offenbarenden Gott gesetzte Zuordnung der Natur zur Gnade, dass jeder *actus humanus*, soweit er den „natürlichen Menschen“ aktuiert, zugleich gnadenhaft ist, dass aber andererseits jedes Erkennen und Tun, das wider die Gnadenordnung gerichtet ist, nicht bloss eine „Sünde“, sondern zugleich eine Verkümmern des „natürlichen Menschen“ bedingt.

Die „Weisheit dieser Welt“ und das „Reich dieser Welt“ sind, sofern sie das dem Menschen natürliche Wissen und Herrschen darstellen, ein *praeambulum* und nichts weniger als eine Antithese zu der Weisheit und dem Reiche der Offenbarung. Erst die Unordnung und Widernatürlichkeit, die das Streben der „Kinder dieser Welt“ in einem geschöpflichen Sein ruhen lässt, erfüllt den religiösen Unwert und Unsinn „dieser Welt“. Darum ist es theologisch unzulänglich, Gott und Ich, Gnade [231] und Natur, Kirche und Welt, Glauben und Wissen usw. als äusserste Termini einer sogenannten „Spannungseinheit“ aufzufassen. Denn diese „Einheit“ ist blosser Dialektik, Gedankending; und die „Spannung“ ist ein echtes Nichtseiendes, das überhaupt nur bewusst werden kann als Mangel und Defekt der natürlichen Ordnung. Weil der Sinn des Nichtseins und des Mangels gänzlich in dem Sinne des Seins und der Wesensvollkommenheit aufgeht, darum muss die Erhebung des natürlichen Menschen in die Gnade als eine „Ordnungseinheit“ begriffen werden, wonach die menschliche Vernunftnatur nicht ein Endgültiges, Konkurrenzfähiges oder Gegenpolartiges zur Gnade

darstellt, sondern durch ihre natureigene Tätigkeit hingeordnet ist auf die höhere Einheit, auf die umfassende Wirklichkeit der Gnadenordnung.

Die teleologische Auffassung vermag dem katholischen Dogma allein gerecht zu werden. Ist die Gnade das die Natur integral aufnehmende und durchdringende Prinzip eines höheren, des göttlichen Lebens, dann bedeutet es nicht eine Reinigung, sondern eine Zerstörung der wesenhaften Übernatürlichkeit des göttlichen Glaubens, wenn das vernünftige Weltwissen als ein Letztes und Absolutes ihm gegenübergestellt wird. So kann auch jenes theoretische Staunen, das wir angesichts des vatikanischen Satzes von der natürlichen Erkennbarkeit des Daseins Gottes aufzuregen versuchten, zu einem theologischen Einsehen werden. Die Möglichkeit der vernünftigen Gotteserkenntnis und eines philosophischen Gottesbeweises bedeutet nichts anderes, als dass die Welt Wirklichkeit und ihre vernünftig wissenschaftliche Erkenntnis, soweit sie autonom „natürliche“ und objektgerechte Erkenntnis ist, aufnehmbar und vollendbar ist durch die höhere Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung. Damit verschwindet jeder Anschein von Willkür; denn der Sinn dieser dogmatischen Definition ist ausschliesslich der: Das Grundgesetz der religiösen Wirklichkeit, die Beziehungs- bzw. Ordnungseinheit der Natur zur Gnade, gegen die Irrlehren des modernen Irrationalismus und seines Partners, des absoluten Rationalismus, zu schützen.

Die zweite von den beiden Fragen, die an der Problematik [232] der kirchlichen Lehrentscheidungen auffielen, lautete: Welchen Sinn besitzt die philosophische Forschung für die Subjektivität, die durch das katholische Dogma „eingestellt“ ist? Die Antwort hat nach dem Vorstehenden so zu lauten:

Das katholische Dogma hebt die Eigenart und natureigene Gesetzlichkeit der vernünftigen Welterkenntnis nicht auf, sondern fordert ihre objektiv wahre Verwirklichung. Damit ist der philosophischen Forschung – die Philosophie steht hier, wie erinnert sei, als Vornehmstes für das Ganze der Weltwissenschaften – nicht bloss ein freier Spielraum überlassen; vielmehr ist die Aktuierung der menschlichen Vernunftnatur, und demnach die Möglichkeit einer echten wissenschaftlichen Philosophie, die wesensnotwendige Bedingung, ohne die der übernatürliche Glaube an die Offenbarung Gottes nicht möglich wäre. Nach dem katholischen Dogma ruht die philosophische Erkenntnis autonom in den im natürlichen Sein und Bewusstsein gegebenen Prinzipien. Eine „Glaubensphilosophie“, die auf irrationale oder auch superrationale Erfahrungen sich berufend als echt philosophische Welterkenntnis gelten will, widerspricht dem Geiste des katholischen Dogmas. Die einzige Grenze, die das Dogma der philosophierenden Subjektivität bzw. ihrer Freiheit zieht, liegt in dem Relationscharakter der natürlichen Ordnung begründet. Der Bereich des vernünftig einsehbaren Weltgeschehens und

des „natürlichen Lichtes“ ist nicht das Ganze; er existiert nicht als in sich abgeschlossene Absolutheit, sondern ist seinem Eigenwesen nach relativ, auf die Vollendung durch die Wirklichkeit der Offenbarung hingeordnet. Daher ist der Begriff einer „absoluten Philosophie“, nach welcher nicht nur das durch die menschliche Vernunftnatur erreichbare Weltwissen, sondern die „Wahrheit überhaupt“ prinzipiell in dem philosophischen „Bewusstsein überhaupt“ aufgehen soll, unvereinbar mit dem katholischen Dogma.

Die Kirche musste dem Absolutheitsanspruch des „reinen und freien Vernunftwesens“ widersprechen, weil der absolute Logos keine philosophische Abstraktion, sondern die subsistente Wahrheit Gottes ist, der die menschliche Natur angenommen hat, damit das natürliche Vernunftlicht des Menschen [233] im göttlichen Glauben der *prima veritas* verbunden sei. Als der Syllabus Pius' IX. der absoluten Philosophie entgegentrat, wurde darin von jedem liberalen Europäer ein Eingriff in die „Freiheit der Wissenschaft“ gesehen. Heute hat sich die öffentliche Meinung derselben Schicht schon so weit entwickelt, dass sie den ehemals für einen Widerspruch von „Wissenschaft und Dogmenglaube“ gehaltenen Gegensatz nun eher als „Kampf zweier Weltanschauungen“ werten würde. In Wahrheit aber spricht der Syllabus aus dem göttlichen Glauben für die Integrität des *lumen naturale*.¹⁷

2. Theologie und Wissenschaft.

Im ersten Teil dieses abschliessenden Kapitels wurde versucht, die „zwei Wege der neueren Theologie“ auf den einen Weg zurückzuführen, der durch die Eigenart des theologischen Erkenntnisgegenstandes gewiesen ist. Das *credibile* fordert eine Methode und eine Theorie, die von allem weltwissenschaftlichen Erkennen spezifisch verschieden ist. Dass es aber ein echt vernünftiges, auf den immanenten Prinzipien des natürlichen Seins und Bewusstseins gründendes Welterkennen im strengen Sinne geben muss, dies ist, wie eben

¹⁷ Die „absolute Philosophie“ ist vom Syllabus Pius' IX. besonders empfindlich in dem 10. und 14. Satz getroffen worden. Prop. damn. 14: *Philosophia tractanda est naturalis revelationis habita ratione* (= ohne Rücksicht auf . . .). Prop. 10: *Cum aliud sit philosophus aliud philosophia, ille jus et officium habet se submittendi auctoritati, quam veram ipse probaverit; at philosophia neque potest neque debet ulli se submittere auctoritati*. Es möchte scheinen, als würde mit diesen Sätzen auch die echte natürliche Autonomie der wissenschaftlichen Erkenntnis abgelehnt. Bekanntlich darf aber nicht das Contrarium, sondern nur das Contradictorium solcher falschen Sätze als kirchliche Meinung gelten; also z. B. der Satz: Die Philosophie ist *nicht ohne* Rücksicht (aber nicht schlechthin: *mit* Rücksicht . . .) auf die übernatürliche Offenbarung zu behandeln. Das blosse Contradictorium ist an und für sich noch unbestimmt. Der positive Sinn ist im Text bestimmt worden. Wenn im Satz 10 die Meinung als irrig bezeichnet wird, wonach zwar der Philosoph, aber nicht die Philosophie irgendeiner Auctorität unterworfen sei, so geht die richtige Meinung dahin, dass die in ihrem Eigenbereich autonome Erkenntnis der Philosophie nicht das Ganze des in der Menschheit lebenden Sinnreiches umfasst, sondern umgekehrt der umfassenden Wahrheit der göttlichen Offenbarung unter- und eingeordnet ist.

gezeigt wurde, eine Bedingung, ohne die der religiöse Glaube und das katholische Dogma selbst nicht bestehen kann. Nun ist die Frage gestellt, wie sich die spezifisch theologische Theorie zu dem weltwissenschaftlichen Erkennen verhält und welche Stellung ihr im Ganzen der „Wissenschaft“ genannten Wirklichkeit zukommt. Die Problematik der allgemeinen Wissenschaftslehre braucht hier nicht angeschnitten zu werden. Für den Zweck dieses Résumés, das die geschichtliche Bedingtheit der gegenwärtigen Situation in der Theologie auf ihren systematischen Sinn hin deuten will, genügt es, an einzelnen Punkten des tatsächlichen Wissenschaftsbetriebes nachzuweisen, dass die theologische Arbeit einen theoretischen Wert von unersetzbarer und notwendiger Beschaffenheit darstellt.

Der vorhin umschriebene Begriff des „*credibile*“ kann nicht streng einstimmig mit einem deutschen Worte ausgedrückt [234] werden. Am nächsten kommt ihm noch die wörtliche Übersetzung: „Das Glaubbare“. Damit ist gesagt, dass der Gegenstand der theologischen Erkenntnis nicht gänzlich im Jenseits alles vernünftig Einsehbaren liegt, also kein unmöglicher Gegenstand menschlicher Theorie ist. Aber dem Ausdruck „Glaubbar“ haftet im neuzeitlichen Sprachgebrauch die Bedeutung an, ein bloss „Annehmbares“, „Akzeptables“ zu meinen, das als solches nur für die subjektive individuelle Vernünftigkeit gilt. Diese Bedeutung steht zu dem Begriff des *credibile* in förmlichem Widerspruch. Denn das vernünftig Wissbare, das den spezifischen Gegenstand der theologischen Erkenntnis ausmacht, wird weder von einem individuellen Vernunftsubjekt noch von einem idealistischen „Bewusstsein überhaupt“ in Geltung gesetzt; sondern sein Spezifikum ist es, positive Offenbarung, d. i. von der unableitbaren Urheberschaft des offenbarenden Gottes gesetzt zu sein. Nicht jedes zeiträumliche Geschehen ist ein Zeichen unmittelbarer Gnadenwirkung, nicht jeder vernünftige Sinn besitzt die Eigenschaft, über sich hinaus in die Tiefe des göttlichen Geheimnisses hineinzuweisen, nicht jedes Buch ist inspiriertes Gotteswort usw. Wenn es eine gegen Glauben und Unglauben neutrale Vernunft gäbe, so würde sie zwar noch etwas von der Offenbarungswirklichkeit sehen können; denn diese reicht in den natürlichen Vernunftbereich hinein. Aber was sie sähe, wären gleichsam nur die Bleiungen in einem alten Fenster. Die mögen deutliche Konturen zeigen, und sogar ästhetische Formen verraten; doch das Fenster bleibt blind für jede weltimmanente Vernünftigkeit. Erst wenn das Sonnenlicht der *prima veritas revelans* leuchtet und auf ein im Gnadenlicht sehendes Auge trifft, erst im göttlichen Glauben werden die von der urheberischen Wahrheit zum objektiven Ansatz und zum menschlich vernünftigen Anhalt ihrer Offenbarung gezeichneten Welt Dinge zu den Fenstern bzw. zu den Fensterbildern, durch die hindurch der endliche Geist den Unendlichen ergreift.

Das *credibile* ist also – um an früher Ausgeführtes zu erinnern – jenes vernünftig Wissbare, das die auszeichnende Eigenschaft besitzt, als Sein die unmittelbare natürliche Unterlage der göttlichen Wirklichkeit zu bilden und als Sinn analo[235]gisch das Geheimnis der unerschaffenen Wahrheit zu bedeuten. Daraus folgt nun, dass die Theologie durch die Eigenart ihres Gegenstandes in einem bestimmten Sinne unabhängig sein muss von aller weltimmanenten Wissenschaft.

Diese Unabhängigkeit ist so zu verstehen: Die artbildenden Gegenstände der weltwissenschaftlichen Erkenntnismethoden stehen in einem objektiven Zusammenhange, so dass der eine als eigentümlicher Gegenstand einer besonderen Wissenschaft nicht möglich ist ohne den anderen und die ihm zugehörige Erkenntnisweise. Der fallende Stein ist z. B. ein Ding, das als Gegenstand spezifisch physikalischer Erkenntnis durchaus verschieden ist von dem Gegenstande der Mathematik. Aber der Physiker wird in der Erkenntnis dieses Dinges nicht bloss ohne Mathematik nicht „fertig“; sondern der physikalische Gegenstand ist als solcher so beschaffen, dass seine objektive Eigenart durch die mathematische Gegenständlichkeit mitbedingt ist. Vielleicht lässt sich die Bedingtheit der Gegenstandsarten in dem spezifisch philosophischen Gegenstand als einheitlichen Zusammenhang nachweisen. Jedenfalls ist das *credibile* in diesem Sinne unabhängig von dem Gegenstand und von der Erkenntnis jeder anderen Wissenschaft. Es ist nichts als falscher Schein, wenn eine sogenannte „Fundamentaltheologie“ nach der genügend gekennzeichneten Isoliermethode so verfährt, als wäre die Metaphysik das objektiv notwendige Fundament der Theologie. Das *credibile* ist zwar ein vernünftig Wissbares, aber es ist seinem Sein und Sinn nach durch die *auctoritas divina* gesetzt und nur im göttlichen Glauben gegeben. Daher ist das objektive Prinzip der Theologie die göttliche Offenbarung in der Heiligen Schrift und in der Überlieferung; das subjektive Prinzip ihrer Erkenntnis ist aber jenes *naturale humanae rationis lumen*, das im übernatürlichen Lichte des göttlichen Glaubens forscht und von dem unfehlbaren Lehramt der Kirche geleitet ist.

Es wäre auch absurd zu behaupten, der religiöse Glaubensakt stütze sich wesentlich und notwendig auf die Ergebnisse philosophischer oder fachwissenschaftlicher Welterkenntnis. Das weltliche Sein, das die unmittelbare Unterlage der göttlichen [236] Offenbarung bildet, liegt ebenso wie sein menschlich vernünftiger Sinn, der im göttlichen Glauben die übervernünftige Wirklichkeit bedeutet, im Bereiche jener Vernünftigkeit, die als spontane Äusserung der Menschennatur allgemein und ohne weiteres zugänglich ist. Daher muss ausdrücklich hervorgehoben werden, dass die Heilige Schrift und die Glaubensvorlage der Kirche nur insofern echte *credibilia* ausdrücken, als sie in einem objektiv wahren *sensus*

obvius et communis gemeint sind und verstanden werden. Davon hat die Theologie grundsätzlich auszugehen. Sie ist also ihrem Prinzip nach unabhängig von der Metaphysik so gut wie von jeder anderen im Weltzusammenhange endenden Wissenschaft.

Diese prinzipielle Unabhängigkeit der Theologie ist jedoch nichts weniger als Gleichgültigkeit oder Fremdheit gegenüber den übrigen Wissenschaften. Um den eigentümlichen Zusammenhang der Theologie mit dem weltwissenschaftlichen Erkennen aufzuhellen, wird es ratsam sein, vorerst einen Blick auf die Hauptformen zu werfen, welche die streng vom *credibile* bestimmte Methode der theologischen Arbeit annehmen kann. Die These von dem „Einen Weg der Theologie“, worauf die historisch-kritische Untersuchung der „Zwei Wege“ hingeführt hat, könnte nämlich dem Missverständnis begegnen, als beabsichtige sie eine einseitig wider den Historismus und Praktizismus gerichtete Reaktion zur *theologia scholastica*. Sie sei darum unfähig, die Methoden und Leistungen der modernen Theologie in ihrer sachlichen Notwendigkeit zu würdigen. Die Möglichkeit eines solchen Missverständnisses kann mit ein paar Sätzen beseitigt werden.

Das *credibile* erscheint zunächst, da es nur im religiösen Glauben zugänglich ist, als Intention der praktischen Religiosität. Als solches ist es das bestimmende Ziel des religiösen Erlebens und Tuns in den Akten der Frömmigkeit, des Gottesdienstes, der religiös unterrichtenden und erziehenden Tätigkeit und vor allem in den auktoritativ entscheidenden Akten der kirchlichen Lehr- und Jurisdiktionsgewalt. Dieses *credibile practicum* bildet den Gegenstand jener verschiedenen Theorien, [237] die unter dem Namen p r a k t i s c h e T h e o l o g i e zusammengefasst werden.

Nun aber besitzt das in die Übernatur erhobene natürlich menschliche Tun – das *credibile practicum* – nur dieses Dasein und Sosein, weil das kirchliche und individuelle Christenleben eine geschichtliche Wirklichkeit ist. Des Vaters ewiger Sohn ist als Mensch geboren, „da die Zeit erfüllet war“, und von diesem ewig-zeitlichen Faktum aus entfaltet sich das göttlich-menschliche Tun und Denken durch die Zeiten und Räume. Das „Hier-und-Jetzt“-Tätigsein des *credibile* fordert mithin ein geschichtliches Werden als *credibile historicum*, als „Heilsgeschichte“ im weiteren Sinne. Das ist der Gegenstand der h i s t o r i s c h e n T h e o l o g i e, auf deren Feld die Bibelwissenschaften und die Kirchengeschichte nur disziplinemässig abgegrenzte Flächen belegt haben.

Schliesslich versteht es sich jedoch von selbst, dass das *credibile* weder gegenwärtige Praxis noch historische Erscheinung sein könnte, wenn sich in seinem Wirken und Werden nicht ein Sein, ein Wesen enthüllte, dem ein vernünftig-übervernünftiger Sinn und

Sinnzusammenhang entspräche. Sonst könnte ja von dem praktischen und historischen Christentum nicht einmal „geredet“ werden. Die Erforschung und Klärung des dem *credibile* entsprechenden Bedeutungsreiches ist nun die Aufgabe der *spekulativen Theologie*. Man könnte auch „theoretische Theologie“ sagen. Weil aber sowohl die „praktische“ wie die „historische Theologie“ im weiteren Sinne ebenfalls „Theorie“, d. i. reflexives und methodisch geordnetes Forschen sein sollen, so empfiehlt es sich, die Besonderheit jenes theologischen Verhaltens, das vorzüglich dem *credibile ontologicum* zugewandt ist, mit dem engeren Ausdruck „spekulative Theologie“ zu bezeichnen.

Das *credibile* bietet sich demnach der theologischen Betrachtung gleichsam in *drei Dimensionen* dar: in der frontalen Dimension des Wesen-Seins bzw. des theoretischen Sinnreiches, in der vertikalen Tiefendimension des zeitlichen Werdens bzw. der geschichtlichen Wirklichkeit und in der horizontalen Ebene des gegenwärtigen Daseins und des lebendigen [238] Wirkens. Es kann nichts zum Gegenstand theologischer Betrachtung werden, dessen genaue und vollständige Erkenntnis nicht durch die Bestimmung nach allen drei Dimensionen des *credibile* bedingt wäre. Darum darf die Unterscheidung der drei Hauptgruppen im Ganzen der Theologie nicht so verstanden werden, als hätte die praktische Theologie nichts mit der historischen und spekulativen zu tun, oder umgekehrt. So verschieden die Formen und Fächer sein mögen, in die sich die theologische Arbeit verteilt, sie stehen alle in einem notwendigen und unlöslichen Zusammenhang, wenn sie auf objektgerechte wissenschaftliche Theologie ausgehen. Die drei Hauptgruppen entstehen also, je nachdem sich die theologische Forschung *vorwiegend* – ein ausschliesslich ist überhaupt unausführbar – in einer der drei Dimensionen bewegt.¹⁸

Die Theologie ist nichts anderes als die wissenschaftliche Aktuierung jenes *lumen naturale*, das im Gnadenlicht des göttlichen Glaubens steht; und das Ziel der Theologie ist die Erfassung und das systematisch ausgebildete Verständnis jenes Wahrheitsreiches, das der natürlich-göttlichen, vernünftig-geoffenbarten Wirklichkeit des *credibile* entspricht. Die Un-

¹⁸ Die sogenannte „dogmatische Methode“, eine These an die Spitze zu stellen und darauf aus der Schrift und der kirchlichen Überlieferung zu belegen und endlich in der sogenannten *ratio theologica* spekulativ zu rechtfertigen, repräsentiert den Zusammenhang der verschiedenen Fachmethoden in der Theologie. Wenn der *ratio theologica* noch eine praktische Anwendung (etwa mit dem Stichwort: „Dogma und Leben“) folgen würde, dann wäre das Methodensystem fertig. Denn die Rubrizierung der These als *de fide*, *fidei proxima*, *sententia communissima* usw. stellt eine Funktion des kanonischen Rechtes dar. Schrift- und Traditionsbeweis zeigen sich deutlich als die zwei Formen der *historischen* Theologie. Die *ratio theologica* ist ebenso klar *spekulative* Theologie. Mit dem „Dogma und Leben“ endlich würde sich der Methodenkreis in der *praktischen* Theologie schliessen. Der genannte *modus procedendi* ist anscheinend erst im 19. Jahrhundert, und zwar besonders in deut[325]schen Lehrbüchern der Dogmatik gebräuchlich geworden. So unvollkommen er zumal in der schematischen Lehrbuchbehandlung wirkt, so sollte er doch als ein Zeuge für den systematischen Zusammenhang aller theologischen Arbeit geachtet werden.

abhängigkeit der Theologie ist streng prinzipiell, insofern die Wirklichkeit und Wesenheit des Gegenstandes der theologischen Erkenntnis ganz durch die Offenbarung konstituiert und nur im göttlichen Glauben gegeben ist. Aber die Aktuierung des im Glauben stehenden Vernunftlichtes zu einer theologischen Wissenschaft ist nur möglich, wenn sich die Theologie im engsten Zusammenhang mit der wissenschaftlichen Welterkenntnis verbindet.

Das Besondere dieses Zusammenhanges wurde oben dadurch schon angedeutet, dass die spezifisch theologische Methode als „aufnehmende Methode“ gekennzeichnet wurde. Das „Aufnehmend“ ist nicht äusserlich so zu denken, als nehme die Theologie nur die fertigen Ergebnisse und Begriffe der anderen Wissenschaften auf; vielmehr werden auch die Methoden der weltwissenschaftlichen Erkenntnis von der theologischen Methode aufgenommen. So kann oder sollte es keine historische Theologie geben, die nicht nach den methodischen Gesetzen [239] vorgeht, welche für die geschichtswissenschaftliche Erkenntnis überhaupt gültig sind. Ebenso vermag die praktische Theologie nicht eine echte *Juriscanonicali-prudentia*, religiöse Pädagogik, Asketik, Liturgik zu werden, wenn sie nicht auf die psychologischen, pädagogischen und juristischen Erkenntnismethoden eingeht. Dasselbe gilt von dem Zusammenhang der spekulativen Theologie mit der Methode der Philosophie. Die weltwissenschaftlichen Erkenntnisse und Erkenntnismethoden gewinnen aber durch das Aufgenommenwerden in die Erfassung und Deutung des Wahrheitsreiches, das vom *credibile* gefordert wird, den Charakter der spezifisch theologischen Erkenntnis: durch ihren vernünftigen Sinn unmittelbar in das Geheimnis des ewigen Logos hineinzudeuten. Der Weg der methodisch vom Glauben isolierenden Vernunfttheologie ist also nicht etwa darum ein Irrweg, weil hier zuviel Vernunft und zuviel historisch kritischer Verstand in die Theologie hineinkommt, sondern darum, weil dieser Weg überhaupt nicht zu dem Gegenstand der Theologie hinkommt. Wenn Wissenschaft aber soviel bedeutet wie methodisch streng vom Gegenstand bestimmtes Forschen und Erkennen, dann ist die „voraussetzungslose“, gegen Glauben und Unglauben neutrale Theologie tatsächlich die unwissenschaftlichste Theologie, die je versucht wurde, – mag sie von ihren Nachzüglern heute noch als „die wissenschaftliche Theologie“ ausgegeben werden.

Die Stellung der Theologie im System der Wissenschaften und der besondere theoretische Wert, den sie im Ganzen der humanen Erkenntnis besitzt, kann nach dem bisher Dargelegten kurz angedeutet werden.

Dadurch, dass Gott weltliches Sein zum Werkzeug seines offenbarenden Wirkens und menschlich fassbaren Sinn zum Transparent der unerschaffenen Wahrheit urheberisch

erhoben hat, dadurch ist das naturhafte Streben des Menscheingeistes nach dem absoluten Sein und Sinn endgültig in der Gnade bestimmt. Das absolute Sein wird nicht mehr allein in der unbestimmten Weise des vernünftigen philosophischen Forschens in der Weltkontingenz gesucht, sondern im göttlichen Glauben [240] ergriffen. Die Theologie ist aber die Wissenschaft von jener zur Übernatur erhobenen Wirklichkeit und Wahrheit, in der sich das absolute Sein und Erkennen offenbarend schenkt. Sie verwirklicht darum den höchsten theoretischen Wert, den die menschliche Vernunftnatur erstreben kann. Es muss Theologie geben. Denn die Gnaden- und Offenbarungsordnung ist gottgesetzt, d. h. sie ist allgemein und schlechthin gültig für jedes geistige Streben. Die vernünftige weltwissenschaftliche Erkenntnis ist nicht das Endgültige; ihr immanentes Wesen ist es vielmehr, über sich hinauszudeuten und aufgenommen zu werden in die absolute Wahrheit, in die *prima veritas revelans*. Freilich bietet die Theologie ebensowenig wie der Glaube eine unmittelbare Wesensschau der Gottheit; das ist nach dem Begriff des *credibile* grundsätzlich ausgeschlossen. Aber wie die Gottschauung als das eigentlich und einzig letzte Ziel des Geistesstrebens durch die Gnade der Offenbarung und des Glaubens schon *inchoative* (S. Thomas), d. i. nach der Weise des in der Welt sicher suchenden Wanderers, gegenwärtig ist, so manifestiert die Theologie durch die Eigenart ihres Gegenstandes und ihrer Methode, dass die streng sachliche, wissenschaftliche Forschung einen echten theoretischen Wert – das *bonum intellectus* – und nicht bloss, wie ein utrierter Antipsychologismus möchte, ein transzendental-logisches Gelten anstrebt. Der Eros der reinen Theorie erreicht in der Glaubenswissenschaft seine höchste Vollendung; denn hier ist das *desiderium intellectualis substantiae in visionem essentiae divinae* durch sein adäquates, natürlich-übernatürliches Objekt bestimmt.

Wird das Wesen der theologischen Theorie so, wie es der teleologischen Auffassung möglich ist, ohne Überschwänglichkeit und Verkümmern objektiv gewürdigt, dann ist auch der Eigenwert der weltwissenschaftlichen Theorien gewahrt; ja die echte Autonomie des wissenschaftlichen Erkennens ist dann erst vor aller Willkür sachlich begründet und gesichert.

Weil „Der eine Weg der Theologie“ sowohl seinem Ziele (dem *credibile*) wie seinem Ausgange (dem göttlichen Glauben) nach durchaus verschieden ist von jeder Erkenntnismethode, die im [241] Weltzusammenhange endet, darum widerspricht es dem Wesen der Theologie – es ist im strengen Sinne untheologisch –, wenn ein Theologe als Theologe etwa in die streng philosophische Untersuchung „hineinreden“ will. *Non pertinet ad theologiam probare principia aliarum scientiarum* (Thomas, S. theol. I q. 1, a 6, ad 2). Andererseits bleibt aber die Theologie auf dem „einen Wege“ im engsten Zusammenhange

mit der Welterkenntnis. Die Theologie kann danach ihre theoretische Aufgabe nicht angehen ohne die Hilfeleistung der Weltwissenschaften; und die ideale Vollendung der theologischen Theorie fordert die vollkommenste Ausbildung der wissenschaftlichen Erkenntnisweisen, die das natürliche Wesen und Wirken der Menschenwelt erhellen. Daher ist es ein Kennzeichen des echt *theologischen Habitus*, das wissenschaftliche, streng methodisch vom Objekt bestimmte Erkennen, wo und von wem es immer verwirklicht wird, als den höchsten aller humanen Werte zu schätzen. Denn wessen Vernunft im göttlichen Glauben denkt, dem bedeutet jede wahre Erkenntnis ein Lichtsignal, dass hier der geschaffene Geist dem unerschaffenen antwortet. Die Aufgabe des Theologen, mit dem vom Dogma der heiligen Kirche gerichteten Auge seiner Vernunft zu schauen und begrifflich zu deuten, wie das Weltgeschehen durch die Gnade der Offenbarung zum Zeichen des göttlichen Geheimnisses geworden ist, – diese Aufgabe enthält an und für sich den denkbar stärksten Imperativ zur „intellektuellen Gewissenhaftigkeit“. Nur ein methodisch sauberes und kritisch auf objektiver Evidenz gegründetes Weltwissen ist würdig, aufgenommen zu werden zur wissenschaftlich theologischen Ausbildung jenes Sinnreiches, das die *prima veritas* in der äusseren Offenbarung geschaffen hat. Aber eine Gewissenhaftigkeit, die sich aus praktischen Rücksichten ängstlich von der echten weltwissenschaftlichen Erkenntnis zurückhält, hat mit dem theologischen Habitus als solchem nichts zu tun.

Die Theologie steht schliesslich mit jeder Erkenntnisweise in irgendeinem sachlichen Zusammenhange, und wäre es auch nur deshalb, weil es kein Wissen und keine wissenschaftliche Methode gibt, die nicht letzten Endes eine Auswirkung der [242] *humana natura* und ihres *lumen naturale* ist. Doch es leuchtet ohne weiteres ein, dass die auf die untermenschlichen Seinsbereiche gerichteten Erkenntnisse der Physik, der Chemie usw., soweit sie echte Wissenschaft und nicht „Weltanschauung“ sind, nur in entfernter Beziehung zur theologischen Erkenntnis stehen.

Die *Geschichtswissenschaft* ist diejenige unter den höheren Wissenschaften, die im Geistesleben der Neuzeit am reichsten ausgebildet worden ist. Und da ist es nichts weniger als zufällig, wenn die neue Forschungsweise sofort von der Theologie aufgenommen wurde und wenn Theologen zu ihren methodischen Meistern gehören. Dieser Aufnahmeprozess ist gewiss nicht abgeschlossen – er ist ja praktisch unendlich –; doch die historische Methode ist für sich allein zu eng, um theoretisch der den Menschen als Menschen angehenden Wirklichkeit genügen zu können. Es scheint, dass in der *Soziologie* ein Erkenntnis- und Wahrheitsreich aufdämmert, welches geradezu danach ruft, zur theologischen Manifestation der Offenbarungswirklichkeit erhoben zu werden. Fast jeder Ausdruck des

Apostolikums – nicht nur der neunte Artikel – beweist, dass die soziologische Wirklichkeit in ausserordentlichem Masse vom Lichte der göttlichen Offenbarung getroffen ist. Die Glaubensbedeutungen von „allmächtigem Vater“, „eingeborenem Sohn“, „unserem Herrn“ usw. sind heute förmliche Aufforderungen zu einer soziologischen Theologie. Und es liegt wahrhaftig nicht an der Theologie, sondern an den Theologen, wenn das Wenige, das die junge Wissenschaft der Soziologie an gesicherten Ergebnissen gezeitigt hat, bisher weniger im Sinne der theologisch-wissenschaftlichen Methode aufgenommen als vielmehr zufällig und unkritisch aus seelsorglichem Bedürfnis aufgenommen worden ist.

Freilich kann nicht übersehen werden, dass die katholische Theologie gegenüber der neueren Philosophie im ganzen sehr zurückhaltend geblieben ist. Das nicht geringe Ergebnis an neuen Erkenntnissen, welches die grossartige Kraftanstrengung des modern philosophischen Denkens errungen hat, ist allzuweit in einem Chaos „weltanschaulicher“ Unförmlichkeit zer[243]streut. Aristoteles war vor anderen „religiöseren“ Philosophen fähig, der theologisch rezipierte *Philosophus* zu werden, weil sogar seine Ethik und seine Metaphysik nüchtern sachlich und wirklichkeitsnahe blieb. Man vergleiche damit etwa Kants Metaphysik der Sitten oder Hegels Enzyklopädie oder gar Bergsons *Évolution créatrice*, und es leuchtet ein, dass nicht die objektiv begründete Erkenntnis, sondern die „Weltanschauung“ es war, welche die Theologie abgeschreckt hat. Das Dogma von der „absoluten Philosophie“, aus dem der neuzeitliche Naturalismus denkt, erweckt den Anschein, ganz unverbindlich zu sein; und dennoch verpflichtet es zu dem absurden Tun, an die Stelle der echten Theologie eine Krypto-Theologie und Pseudo-Philosophie – „wissenschaftliche Weltanschauung“ genannt – zu setzen. Denn die theoretische Subjektivität ist notwendig von der Universalität der Gnadenordnung umschlossen. Vor der Auktorität des offenbarenden Gottes gibt es nur ein glaubendes Ja oder ein verzweifelt Nein. Entweder wird neben der Philosophie eine formelle Glaubenswissenschaft, eine echte Theologie anerkannt, und dann ist die philosophierende Subjektivität in die Autonomie des streng philosophischen Erkennens versetzt, für das nur als Weltwissen und als Weltweisheit gelten darf, was auf evidente Seins- und Bewusstseinsprinzipien zurückgeführt werden kann. Oder aber die philosophierende Vernunft setzt sich selbst zum urheberischen Offenbarungslicht für das Ganze der menschlich-göttlichen Wirklichkeit; und dann ist es unvermeidlich, dass die Autonomie des wissenschaftlichen Erkennens von positiv oder negativ religiösen Affekten und Glaubensartikulationen durchbrochen wird. Das Reich des vernünftig Wissbaren deckt nicht die Totalität der den Menschen angehenden Wirklichkeit; es weist notwendig in einen „unendlichen Horizont“. Und dieser wird entweder von dem gottgeformten Glauben der

Offenbarung gebildet oder von den unförmlichen Sehnsüchten der jeweiligen Subjektivität – des „persönlichen Wagnisses“ – verzerrt. Wo daher die objektiv und methodisch sich als Glaubenswissenschaft verwirklichende Theologie verleugnet wird, da stellt sich die als Philosophie oder Naturwissenschaft oder als „die Wissenschaft“ überhaupt ge[244]bärdende „negative Theologie“ ein: die Ersatztheologie des privaten „Lebensgefühls“.¹⁹

Es ist klar, dass sich die katholische Theologie den Systemen der absoluten Philosophie gegenüber apologetisch verhalten musste. Eine theologische Rezeption war hier nicht möglich; die in diesen Systemen verstreuten Erkenntnisse waren schon – krypto-theologisch – missbraucht zur Manifestation des Mythos vom absoluten Menschen. Die heimlichen Dogmen dieses Glaubens haben das Denken auch derjenigen Denker bestimmt, die sich noch als Christen fühlten, die absolutes Philosophieren sogar für die beste Apologetik des christlichen Glaubens hielten, indem darin Gott und der Offenbarung „ein logischer Ort“ gesichert war. Der geschichtliche Teil der vorliegenden Arbeit hat gezeigt, wie sich das Philosophieren des „reinen Vernunftwesens“ bzw. des absoluten Willens oder Lebens zu dem neuzeitlichen Geiste in der katholischen Theologie verhält. Hier bietet sich jedoch die erwünschte Gelegenheit, um den Sinn, den die *A p o l o g e t i k* auf dem „einen Wege der Theologie“ besitzt, kurz zu umschreiben.

In der Verteidigung des Glaubens sind zwei Hauptformen zu unterscheiden. Es gibt eine theoretisch wissenschaftliche und eine praktisch lebendige Apologetik. Gemäss der alten Weisheit: *verba docent, exempla trahunt* ist das vorgelebte Christentum seine wirksamste Verteidigung. Die in der Gnade eines heiligen Lebens wirksame Selbstverständlichkeit des „natürlichen Menschenverstandes“ widerlegt und überzeugt oft ein Denken, das in den Abstraktionen einer absoluten Philosophie verirrt ist. Es sei an den Retter der Romantiker, an den hl. Clemens Maria Hofbauer, erinnert. Doch hier handelt es sich um die Apologetik, insofern sie eine Aufgabe der theologischen Theorie ist.

¹⁹ Eric Peterson hat in der Rede: „Was ist Theologie?“ (Bonn 1925) die Zerfahrenheit der, wie man sagt, „undogmatischen“ Theologie des privaten Dranges beissend ironisiert: „Wenn freilich alle Gläubigen Priester sind, dann sind auch alle Gläubigen Theologen. Wenn die Theologie nicht mehr Aufgabe eines Standes ist, fällt sie der Mannigfaltigkeit menschlicher ‚Berufe‘ anheim. Dann gibt es eine Theologie des Arbeiters, eine Theologie des Kapitalisten, eine Theologie des Journalisten und – auch eine Theologie der Theologieprofessoren. Dann ist jeder in seinem ‚Beruf‘ zum Theologen geworden. Glückliches Zeitalter, in dem es ebenso viele Theologien wie ‚Berufe‘ gibt, nur eines fehlt – die Theologie“ (a. a. O. S. 32). – Peterson kommt jedoch nicht aus rein soziologischen Betrachtungen zu diesem Ergebnis; sondern er dringt überraschend tief in das Wesen der Glaubenswissenschaft ein. Diese Rede ist ein Lichtzeichen, und zwar ein Zeichen vom übernatürlichen Lichte der *prima veritas revelans*.

Ist auf dem „einen Weg der Theologie“ überhaupt noch eine wissenschaftliche Apologetik möglich? Für ein Verfahren, das nicht „eigentliche Theologie“ sein will, und auch nicht eigentliche Philosophie sein kann, sondern das sich nur so anstellt, als wäre die Apologetik des Christentums das unbedingteste aller absoluten Vernunftsysteme, – für eine solche Manweiss-[245]nicht-was-Methode ist allerdings auf dem „einen Weg“ kein Platz. Damit ist aber die Notwendigkeit und Besonderheit einer apologetischen Disziplin in der Theologie keineswegs verkannt. Die Beantwortung der Frage, was religiöses Glauben, göttliche Offenbarung, kirchliches Dogma sei, wird von jedem speziellen Fragen der Theologie vorausgesetzt. Sie fordert also eine besondere Besinnung der theologischen Vernunft auf sich selbst und auf die Prinzipien ihres Erkennens. Diese theologische Erkenntnistheorie oder theologische Prinzipienlehre mag auch den neuzeitlichen Namen „Fundamentaltheologie“ tragen. Aber so wenig die echte Krieteriologie das „Fundament“ der philosophischen Erkenntnis etwa in der mathematischen Axiomatik sehen und mit der mathematischen Methode sichern kann, ebensowenig kann die echte „Fundamentaltheologie“ so verfahren, als wäre sie blosse Philosophie, Historie usw. Ihre Methode ist vielmehr unbedingt theologisch. Denn ihr Gegenstand ist das theologische Erkennen als der prinzipiell im göttlichen Glauben vollzogene Akt des *lumen naturale*; er ist also seinem Dasein und Sosein nach ein spezifisches *credibile*. Demnach ist auf dem „einen Wege“ Raum für die spekulative Prinzipien- oder Fundamentaltheologie. Und zum Aufgabenkreis dieser Disziplin gehört auch die Apologetik im engeren Sinne. Denn der Unglaube wird nur insofern zum Anlass und Stoff der eigentlichen Apologetik, als er das Wesen des religiösen Glaubens, der göttlichen Offenbarung, des katholischen Dogmas überhaupt verkennt, nicht aber soweit er einzelne Glaubenswahrheiten leugnet. Die A p o l o g e t i k ist somit eine Funktion der theologischen Prinzipienlehre, – im Unterschied von der am Einzelnen haftenden A p o l o g i e , die zur Aufgabe jeder theologischen Disziplin werden kann. Aber auch als allgemeine und fundamentale Apologetik bleibt die theologische Erkenntnis- und Prinzipienlehre durchaus „eigentliche Theologie“. Ja, der Charakter der Glaubenswissenschaft erhält durch sie in einer Hinsicht sogar den schärfsten Ausdruck.

Die besondere Aufgabe der Apologetik besteht nämlich darin, die in der Form eines wissenschaftlichen Beweises auftretende Leugnung der göttlichen Offenbarung als einen Scheinbeweis [246] aufzuzeigen, in welchem nicht echte wissenschaftliche Erkenntnis, sondern subjektive Willkür dem göttlichen Glauben widerspricht. Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, muss allerdings vom Apologeten im besonderen Masse gefordert werden, dass er von seiner Arbeit alles fernhält, was ihn zu der Rolle eines Diskussionsredners im Widerstreit

menschlicher Meinungen herabsinken lässt. Die dem *habitus theologicus* wesentliche Ehrfurcht vor der geschöpflichen Wahrheit, die in jeder objektiv begründeten Welterkenntnis aufleuchtet, muss vor allem in der Apologetik wirksam sein; und die intellektuelle Gewissenhaftigkeit, zu welcher die Hingabe des Geistes an die schöpferische Wahrheit (das altscholastische: *adhaerere primae veritati propter seipsam*) im göttlichen Glauben verpflichtet, will hier aufs peinlichste befolgt werden, damit nicht als Offenbarungswahrheit verteidigt wird, was bloss menschliche Meinung oder Schulvorurteil ist. Das erschaffene Licht echter Welterkenntnis kann seinem Wesen nach dem unerschaffenen Lichte der göttlichen Offenbarung nicht widerstreiten, sondern nur dienen. Wie aber das gläubige Ja zu dem Worte Gottes wesenhaft über alles menschliche Forschen und Einsehen hinausweist, so kann auch das Nein des Unglaubens unmöglich in natürlicher oder gar wissenschaftlicher Erkenntnis enden. Eine Leugnung der in Jesus Christus geoffenbarten Gotteswirklichkeit ist nur denkbar als unbedingte Hingabe an etwas, was nicht Gott und die absolute Wahrheit ist. Dieser negativ übernatürliche Unglaube äussert sich freilich mit Notwendigkeit auch in einer Verzerrung der natürlichen Erkenntnis- und Lebensordnung. Aber eine Apologetik des Christentums, die ihre Argumentation künstlich aus der gottgesetzten Offenbarungswirklichkeit isoliert, die sich gar methodisch so anstellt, als wäre sie das „voraussetzungsloseste“ aller absoluten Vernunftsysteme, – dieses spezifisch neuzeitliche Gebilde reicht nicht an das heran, worauf das apologetische Fragen eigentlich gerichtet ist. Denn hier handelt es sich primär um Glauben und Unglauben, um weltwissenschaftliche Erkenntnis aber nur, insofern sie der *auctoritas divina* der Offenbarung bzw. der Willkür eines subjektiven Absolutheitserlebnisses zugeordnet ist. Darum muss die echte Apologetik auch [247] als besonderes Fach durchaus Theologie, dem Gegenstand wie der Methode nach formale Glaubenswissenschaft, bleiben.

Der vorhin zitierte Satz, worin S. Thomas das Hineinreden der Theologie in die weltwissenschaftliche Erkenntnis ablehnt, lautet vollständig so: *Non pertinet ad theologiam probare principia aliarum scientiarum, sed solum judicare de eis*. Dieses *judicium* kann die weltwissenschaftliche Erkenntnis nicht über sich selber ausüben; denn sie ist als solche, d. i. als streng wissenschaftliches Urteilen, allein von ihrem Gegenstande bestimmt und notwendig. Weil aber die menschliche Theorie notwendig von dem „unendlichen Horizont“ des Glaubens oder Unglaubens abhängig ist, darum fordert sie gerade um der Integrität der echten Erkenntnisautonomie willen das aller menschlichen Willkür überlegene *judicium fidei divinae*. Soweit dieses *judicare* ein theoretisches Urteilen werden kann, steht es einzig der formalen Glaubenswissenschaft, im besonderen der theologischen Prinzipienlehre

und Apologetik zu. Wie sollten blosse „Weltanschauungen“ oder „Lebensphilosophien“ die Zuständigkeit ihres Urteils legitimieren können, wenn sie sich überhaupt ein entschiedenes Glaubensurteil zutrauen? Die Theologie aber ist ihrem Wesen nach zuständig, weil sie, wie gezeigt wurde, prinzipiell von allem weltimmanenten Erkennen unabhängig und dennoch mit ihm in engstem Zusammenhang steht. Demnach hat die Apologetik, die auf dem „einen Weg der Theologie“ verharrt, zwar nichts mehr von dem fatalen Schein, als ob sich eine neutrale Vernunft systematisch in den Glauben „hinüberphilosophieren“ könne. Dafür ist sie aber, soll ihr *judicare de aliis scientiis* wahrhaft theologisch und apologetisch sein, ausdrücklich dazu bestimmt, das Eigenwesen des *lumen naturale* in seiner vollkommensten Verwirklichung durch das methodisch strenge Erkennen der Weltwissenschaften auf das sorgfältigste zu hüten – um des *lumen fidei* willen.

3. Religiöses Erlebnis und theologische Erkenntnis.

Nachdem der eigenartige theoretische Wert, den die Theologie im Ganzen der wissenschaftlichen Erkenntnis besitzt, in [248] den Hauptzügen herausgestellt ist, bleibt diesem „vergegenwärtigenden“ Schlusskapitel noch eine Aufgabe übrig. Ob die teleologische Auffassung vom Wesen der Theologie nicht zu einseitig theoretisch gerichtet ist? In ihr scheint ja kein Platz zu sein für die „Spannungen“ zwischen Ideal und Wirklichkeit, Dogma und Leben; und doch kann nicht übersehen werden, dass solche Spannungen gerade die religiöse Wirklichkeit beherrschen. Es scheint sogar für die Religion im strengen Sinne wesentlich zu sein, dass sie ursprünglich göttliches Tun und menschliches Wollen oder Erleben, kurz dass sie in erster Linie und in eminenten Weise göttlich-menschliche „Praxis“ sei. So legt sich der Gedanke nahe, dass auch die religiöse Theorie vor allem und vielleicht gar ausschliesslich p r a k t i s c h sein soll, d. h. die Erkenntnis der Theologie sei primär und wesentlich von der religiösen Praxis bestimmt, sie sei dem Erleben und Tun untergeordnet, und keinesfalls sei das letzte Z i e l der Theologie in der Theorie als solcher zu sehen. In der Einleitung zu dem zweiten Teil dieses Kapitels wurde darauf hingewiesen, wie die Spannung zwischen religiösem Erlebnis und theologischer Erkenntnis die Geschichte der Theologie sozusagen als ein allgemeines Entwicklungsgesetz durchzieht. Der erste und meisterliche Ausdruck der teleologischen Auffassung, der Theologiebegriff des hl. Thomas, begegnete sofort dem heftigsten Widerspruch und der antithetischen Behauptung: *Sacra doctrina sit*

scientia practica.²⁰ Die neuere Theologie ist aber sowohl in ihrer rationalistischen wie in ihrer neuscholastischen Periode von einem Strom theologischen Pragmatismus umflutet, worin die unter dem Namen „Modernismus“ bekannte Erscheinung nur einen Nebenfluss bedeutet. Oben wurde die pragmatistische Erlebnis-Theologie nach ihrer Stellung zum Problem der theologischen Erkenntnis als „Fideismus“ gekennzeichnet. Gegenwärtig erhält die Theorie-Praxis-Frage durch die allgemeine „Wissenschaftskrise“ eine Betonung, welche diese systematische Schlussrechnung allzu „summarisch“ erscheinen liesse, wenn sie den teleologischen Theologiebegriff nicht auch in dieser Hinsicht beleuchten würde.

Die Frage nach dem Verhältnis zwischen religiösem Erleben [249] und theologischem Erkennen wird nur verdunkelt, wenn der Fragende die Erscheinungen, die das Verhältnis praktisch als ein gespanntes vorgeben, von vornherein für notwendig und wesentlich hinstellt. Wenn überhaupt ernsthaft theoretisch gefragt wird, so ist vielmehr zunächst zu untersuchen, worin die formale Eigenart des religiösen Erlebens und Tuns besteht. Der spezifische Sinn des theologischen Erkennens ist im Vorstehenden bestimmt worden. Erst von dem realen Habitus-Wesen aus kann von dem Verhältnis zwischen religiösem Erlebnis und theologischer Erkenntnis etwas objektiv Gültiges erkannt werden. Auch die Spannungen können erst von hier aus verständlich werden.

Die neuere Philosophie gebraucht die Worte „Erleben“ und „Erlebnis“ gewöhnlich in dem ganz allgemeinen Sinn von Bewusstseinsvorgang schlechthin. Zuweilen nimmt sie die Ausdrücke auch in der engeren Bedeutung des sogenannten „schlichten Bewussthabens“ zum Unterschied von dem aufmerkenden Bewusstsein. Beide Bedeutungen sind aber nicht gemeint, wo das unmittelbare Erlebnis der begrifflichen Erkenntnis gegenübergestellt wird. Wenn nach dem „Erlebnis“ als dem Höheren und Wertvolleren gerufen wird, dann wird etwas mehr verlangt als ein schlichtes Bewussthaben oder gar ein Bewusstseinsvorgang überhaupt. Das Zweifeln an dem Primat der Erkenntnis legt dem Erleben einen Sinn bei, der sich dem Sprachgebrauch der modernen Gesellschaft nähert: „Das muss man erlebt haben“. Damit ist ein Verhalten gemeint, worin ein Eindruck, ein Ereignis mit gesteigerter seelischer Bewegung aufgenommen wird. Es sei zunächst versucht, den formalen Sinn dieses „Erlebens“ näher zu bestimmen und kritisch zu begrenzen.

²⁰ S. Engelbert Krebs, *Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik*, Münster 1912, S. 60 ff; vgl. auch Parth. Minges, *Das Verhältnis zwischen Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie nach Duns Scotus*, Paderborn 1908, S. 103 ff.

Seit dem Philosophen der deutschen Geniezeit, *Fritz Heinrich Jacobi*, ist es üblich geworden, die Urform des spezifisch erlebenden Verhaltens in dem Akte der sinnlichen Wahrnehmung zu sehen. Dadurch wird zunächst das Merkmal der *unwillkürlichen Gegebenheit* scharf hervorgehoben. Das Gesehene, Gehörte, Geschmeckte usw. ist für den Sehenden usw. einfach da. Es affiziert das Subjekt; es tut ihm [250] das Gesehen-, Gehört-, Gefühl-, Geschmecktwerden an. Im Empfindungsakte ist die Seele das erleidende, empfangende Prinzip; der unwillkürlich sich darbietende Sinneseindruck wirkt allein. Hier kann darum noch nicht zwischen Subjekt und Objekt unterschieden werden. Das „Ich und Du“ haftet noch aneinander – oder vielmehr es ist in dieser Region noch nicht da. Erst die „Besinnung“ (Jacobi-Herder), die denkende Reflexion, löst diese Einheit und stellt das Empfundene dem Empfindenden als ein Objekt gegenüber. Neben der unwillkürlichen Gegebenheit ist also die *unmittelbare Verbundenheit* des erlebenden Ich mit dem erlebten Inhalt ein zweites Merkmal, das die Sinneswahrnehmung mit primitiver Deutlichkeit nahelegt. Wie sehr sie aber als Urform des erlebenden Verhaltens überhaupt gelten kann, erhellt daraus, dass die Ausdrücke: Empfinden, Erfahren, Fühlen, Spüren, Kosten, Schauen usw. seit jeher gebraucht wurden, um den eigentlichen Erlebnischarakter auch solcher Akte zu bezeichnen, die auf unsinnliche Dinge wie Freundschaft, Ehre, Freiheit gerichtet sind. Doch der blosser Sinnesakt kann schliesslich nur als primitives Gleichnis des Erlebens im eigentlichen Sinne dienen. An dem sinnlichen Eindruck ist zwar klarzumachen, wie das „Erlebte“ unwillkürlich gegeben ist und das erlebende Subjekt unmittelbar affiziert. Aber der Sinneseindruck kann als solcher das seelische Geschehen nicht – wie es zum Erlebnis im engeren Verstande gehört – in seiner Tiefe bewegen und auf sich herzwringen: Es sei denn, dass in der sinnlichen Wahrnehmung ein Inhalt gegeben werde, der das erfahrende Ich in irgendeiner Hinsicht bedeutungsvoll, „wichtig“ anspricht. Menschliches Erleben ist also nur möglich, wenn in der äusseren oder inneren Erfahrung etwas erfahren wird, was in geistiger Hinsicht bedeutend und „wichtig“ erscheint. Erst dann wird das affektive Leben des Menschen zu einem Erleben. Daher ist den beiden Merkmalen der unwillkürlichen Gegebenheit und der unmittelbaren Verbundenheit noch ein drittes, der geistig bedeutende Wert, die *Wichtigkeit* des Erlebnisinhaltes, hinzuzufügen.

Bei diesem dritten Merkmal stockt aber der Versuch, das „Erlebnis“ genannte Verhalten zu definieren. Denn was heisst [251] „bedeutungsvoll“, „wichtig“? Das sind sehr fließende, relative Begriffe. Hier zeigt sich, dass die heute wieder modische, vom Sentimentalismus des achtzehnten Jahrhunderts überlieferte Ausspielung des „Erlebens“ gegen das begriffliche Erkennen zum grössten Teil nichts mehr ist als ein ästhetizistisches Spiel. Doch die

Bedeutung des Erlebens im Unterschied vom wissenschaftlichen Erkennen kann auch in einem ernsten Sinne genommen werden. Dann ist das dritte Merkmal der „Wichtigkeit“ dahin zu bestimmen, dass nur derjenige „Eindruck“ oder unreflektierte Vorstellungsinhalt für ein echtes Erlebnis gehalten wird, durch den der Strom des affektiven Lebens unmittelbar in ein äusseres Tun, in ein praktisches Handeln übergeleitet wird. Die Wichtigkeit eines erlebten Inhaltes richtet sich dann nicht nach dem unkontrollierbaren „Wichtigsein“ in einer gefühlsselligen Rede, sondern nach der objektiven Bedeutung dessen, was durch die menschliche Handlung in der sichtbaren Welt verändert wird. Damit ist das erlebende Verhalten auf das Tun, auf das praktische Verhalten zurückgeführt. Die Besonderheit des geistigen Erlebens ist daher darin zu sehen, dass es im Unterschied vom theoretischen Urteilen unmittelbar als Motiv oder Zielvorstellung des Handelns auftritt.

Wie ist dieser formale Sinn in dem spezifisch religiösen Erleben erfüllt? Die Religiosität, die in der Geschichte und in der Gegenwart bei anderen wie bei uns selbst als echtes Erlebnis auftritt, zeigt zunächst das Wichtigkeitsmerkmal in einer Gefühlsstärke und in einem praktischen Ernste, dass hiergegen alle übrigen Erlebnisinhalte zurücktreten. Wo immer der religiöse Wert nicht bloss gewünscht oder gedacht oder erinnert, sondern erlebt wird, da ist er die unbedingte und alles umfassende Macht. Kein erlebbarer Wert, auch Kunst, Wissenschaft und Humanität nicht, steht für den religiösen Menschen neben oder ausser Gott. Um ihres „Gotteserlebnisses“ willen haben Menschen aller Verlockung oder Gewalt getrotzt und sind Märtyrer geworden. „Wichtig“ ist also der religiös erlebte Inhalt, bei Gott! Kann er auch unmittelbar und unwillkürlich gegeben sein? Es ist dem Menschen möglich, das Dasein Gottes zu bezweifeln und vernünftig zu beweisen. Er kann vergessen und „daran denken“, [252] dass Gott sich geoffenbart. Dies gehört zu der Erscheinung, die Religion genannt wird. Aber ein religiöses Erlebnis in dem bestimmten Sinne, der hier in Frage steht, ist ein solches Verhalten nicht. Denn das religiöse Erleben trägt auch die Merkmale des unwillkürlichen Gegebenseins und der unmittelbaren Verbundenheit, und zwar in eminenten und eigentümlicher Weise. Das praktische ernste Gottsuchen und Gottlieben bildet sozusagen den normalen Inhalt des religiösen Erlebnisses. Nun könnte aber das aller menschlichen Erfahrung transzendente Wesen Gottes nicht gesucht und geliebt werden, wenn er nicht selbst das Suchen und Streben auf ihn hin geben, wenn der Gesuchte und Geliebte sich nicht in dem „*quaere supra nos!*“ der Welt Dinge darbieten, und wenn er endlich das erlebende Subjekt nicht unmittelbar und in freier Gnade zur Gemeinschaft seines göttlichen Lebens erheben würde. Schöpfung, Offenbarung und Gnade kennzeichnen die aller Willkür und Reflexion überlegene Natur des echten religiösen Erlebnisses. Darum kann es nicht wunderlich sein,

dass auch die Sprache der Mystik gerne in der Weise der sinnlichen Erfahrung sich ausdrückt, indem sie vom „Empfinden“, „Erfahren“, „Berühren“, „Verkosten“ der göttlichen Gegenwart redet.

Wie verhält sich nun das religiöse Erleben, in dem eben bestimmten Sinne genommen, zu dem Wesen des theologischen Erkennens, wie es oben begriffen wurde? Zunächst scheint es, als stünden beide *habitus* in einer wesensnotwendigen Spannung zueinander. Denn nach der teleologischen Auffassung ist die Theologie wesentlich Theorie; das theologische Erkennen soll sogar durch das Aufnehmen echter wissenschaftlicher Welterkenntnis die vollendende Theorie werden. Als Wissenschaft behält aber die Theologie auf allen ihren Gebieten ihr theoretisches Wesen. Ihr Ziel sind objektiv gültige Begriffsbestimmungen und nicht seelisch erfülltes Affiziertsein, sachlich begründetes Urteilen und nicht weltveränderndes Handeln. Und dennoch stehen beide Haltungen nicht in dem Verhältnis notwendiger Spannung oder gar kontradiktorischer Ausschliesslichkeit zueinander; sie sind vielmehr durch ihr Wesen miteinander [253] verbunden. Es gilt das Gesetz dieser wesenhaften Verbindung zu erfassen.

Der konsequente Irrationalismus des „dogmenlosen Christentums“ hat seine Schuldigkeit getan, als er vor hundertfünfzig Jahren dem jungen Faust die Verse ermöglichte: „Gefühl ist alles; Name ist Schall und Rauch, umnebelnd Himmelsglut.“ Denn die irrationalistische Theorie – sie ist missdeutende Theorie und kein praktisch religiöses Erleben – verfehlt die Wirklichkeit der religiösen Erfahrung wie der theologischen Erkenntnis soweit, dass ihre sogenannte „Dogmenlosigkeit“ überhaupt keine positive Wirklichkeit ist, sondern nur als Negation der echten kirchlichen Dogmen existiert. Gott ist zwar das Sein, dessen Sinn jedem endlichen Geistesstreben wesenhaft transzendent ist. Er ist der Unbegreifbare, Unsagbare. Und dennoch wird der Unbegreifbare im religiösen Erlebnis ergriffen; und aus der vollkommensten Verwirklichung des religiösen Erlebens, aus der *unio mystica*, wird gesagt, dass Gott der Unsagbare ist. Dies wäre unmöglich bzw. nur als Unsinn möglich, wenn in dem Erlebten selbst nicht ein eigentümlich Begreifbares und Sagbares gegeben sei: Durch das höchst positive „Un“ und „Nicht“ der Ich- und Aussenwelt hindurch wird das wesenhafte Sein des „Unsagbaren“ erlebt. Hier liegt das *credibile* der mystischen Erfahrung. Es gibt kein religiöses Erleben ohne ein religiöses Erkennen und kein religiöses Leben ohne religiöse Lehre. Wäre es anders, so bliebe es unverständlich, wie die Religiosität am empfindlichsten auf den Wahrheitswert reagieren könnte. Die Bedeutungen der Ausdrücke Glauben, Aberglauben, Unglauben, Offenbarung usw. wiesen dann in die „leere Luft“.

Die objektive Notwendigkeit des Zusammenhanges von Erleben und Erkennen lässt sich aber auch von dem Wesen der Erkenntnis aus nachweisen.

Erkennen ist die geistige Aneignung eines Gegenstandes in einem Begriffsinhalt, der den zu erkennenden Gegenstand „bedeutet“. Wie immer das Wesen der Erkenntnis näher bestimmt werden mag, hier genügt die Voraussetzung aller Erkenntnistheorie, dass der Sinn des Erkennens in der Beziehung zwischen bedeutendem Begriff und gedeuteter Sache zu suchen ist. Das [254] praktische Erleben unterscheidet sich nun von dem wissenschaftlichen Erkennen am auffälligsten dadurch, dass die erlebende Subjektivität unmittelbar an das Erlebte hingegeben ist; während sich das theoretische Ich gleichsam hinter dem von ihm gedachten Begriff verbirgt. An die Stelle der erlebenden Subjektivität tritt in der Wissenschaft das logische Subjekt des Urteilssatzes, der Gegenstand, von dem etwas bestimmt wird. Damit soll keineswegs behauptet werden, dass die erkennende Subjektivität in der Wissenschaft sozusagen keine Rolle mehr spiele. Die Bedeutungen und Begriffszusammenhänge gehen freilich mit Wortlauten und Schriftzeichen eine so enge Verbindung ein wie die Seele mit dem Leibe. Sie erhalten dadurch ein sinnlich wirkliches und scheinbar ichloses Dasein. Im Sprachgebrauch und in den Büchern sind die Erkenntnisse aufgespeichert, deren erste Erkennen meist zu den *auctores ignoti* oder *incerti* gehören. Aber das Hören von Wortlauten und das Sehen von Schriftzeichen ist noch kein Erkennen. Das Gehörte und Gesehene muss, wie man sagt, auch „verstanden“ werden. Und selbst das Verstehen von Wortbedeutungen ist noch keine Erkenntnis, zumal kein wissenschaftliches Erkennen, – mag es auch in einem schlechten Schulbetrieb manchmal dafür gehalten werden. Erkenntnis ist ja erst die geistige Aneignung von Gegenständen in den sie bedeutenden Begriffen, nicht aber ein terminologisches Gedächtnis. Zur echten Erkenntnis genügt nicht das ungefähre Wissen, in welche Richtung die vorgedachten Bedeutungseinheiten und Bedeutungszusammenhänge hinweisen. Das Nachdenken muss vielmehr diese Bedeutungsrichtung bis zu ihrem Ziele, d. i. bis zu dem gedeuteten Gegenstande selbst hin verfolgen. Erst dort, in der unmittelbaren Vergegenwärtigung des Gegenstandes, vermag der nachdenkende Geist festzustellen, ob und wie weit der vorgedachte Begriff objektiv begründet ist. Das von Wortbedeutungen ausgehende *N a c h e r k e n n e n* wird also erst echte Erkenntnis, wenn es vom Verstehen des begrifflichen Ausdrucks zum Sehen des bezeichneten Gegenstandes fortschreitet. Der Weg einer ursprünglichen *N e u e r k e n n t n i s* verläuft umgekehrt. Irgendein Etwas fällt auf, es wird sinnlich wahrgenommen bzw. geistig geschaut. [255] Das ist der Anfang des Erkennens, und seine Vollendung, sein *terminus* ist die begriffliche Deutung und urteilende Einordnung des Geschauten. Demgemäss gehört das menschliche Erleben, die sinnlich

geistige „Erfahrung“ von Gegenständen ebenso notwendig und wesentlich zu jeder vollen Verwirklichung der Theorie wie das Denken von Begriffs- und Urteilsinhalten.

Somit geht aus dem Wesen des theoretischen Verhaltens ebenfalls hervor, dass es mit dem echten Erleben nicht in unvermitteltem Gegensatz, sondern in sachlich notwendigem Zusammenhang steht. Gewiss ist theoretisches und praktisches Verhalten verschieden, und zumal das Erleben im engeren Sinne ist nicht dasselbe wie wissenschaftliches Erkennen. Aber wie das Erleben einen Ansatz von Erkennen einschliesst – sonst könnten nicht einmal menschliche, d. h. geistig bedeutungsvolle Interjektionen aus ihm kommen –, so muss auch umgekehrt festgehalten werden: Ohne Erleben gibt es keinerlei Erkennen. Das unmittelbare Erfahrungs- und Schauungserlebnis ist der notwendige Anfang oder das Ziel, je nachdem es sich um eine Neuerkenntnis oder um eine von vorgedachten Begriffs- und Satzbedeutungen ausgehende Nacherkenntnis handelt. Vergleicht man damit, was früher über den spezifischen Sinn der theologischen Erkenntnis ausgeführt wurde, über ihren prinzipiell glaubenswissenschaftlichen Charakter und insbesondere über ihre Verschiedenheit wie ihre Verbundenheit mit der Spontaneität des „natürlichen Menschenverstandes“ im Glaubensakte, – dann wird einleuchten, dass der teleologische Theologiebegriff nicht in wesenhafter Spannung zu dem Vollsinn des religiösen Erlebens stehen kann. Der real unlösliche Zusammenhang zwischen Erfahren und Denken, affektivem Erleben und urteilendem Erkennen ist in diesem theologischen Theoriebegriff unversehrt erhalten.

Jetzt kann versucht werden, das Ordnungsgesetz, unter dem religiöses Erleben und theologisches Erkennen wesentlich zueinander stehen, aufzuhellen und damit den praktisch religiösen Wert der Theologie herauszustellen. [256]

Wenn am Wesen der Erkenntnis der Befund einfach festgestellt wurde, dass jede echte Erkenntnis auch ein unmittelbares Wahrnehmen und Schauen ist, so hat das noch nichts mit einem prinzipiellen Intuitionismus oder Irrationalismus zu tun. Es ist ja nicht behauptet, Erkennen sei nur ein unmittelbares Erleben. Wohl aber ist gezeigt worden, warum auch die reinste Theorie nicht von einem „reinen Vernunftwesen“ oder einem „Bewusstsein überhaupt“, sondern von der lebendigen menschlichen Subjektivität geschaffen und getragen wird. Einem scharfen Blick entgeht es auch bei wissenschaftlichen Urteilen nicht, dass hinter jedem prädierten Subjekt, und mag es rein logisch oder mathematisch sein, eine prädizierende Subjektivität steht. Die Wissenschaft ist eben letzten Endes selbst ein Erleben, eine Praxis: Sie ist die Verwirklichung des erkennenden Menschentums. Darum ist es nicht bloss religiös praktisch, sondern im eminenten Sinne theoretisch zu verstehen, wenn von dem

Theologen gerade als wissenschaftlichem Theologen gefordert wird, was in dem heiligen Worte ausgedrückt liegt: *Beati mundi corde, quia ipsi Deum videbunt*. Der „Lesemeister“ muss auch ein „Lebemeister“ sein. Trotzdem ist das affektive Erleben im echten Theoretiker anders als im Praktiker. Bei der wissenschaftlichen Untersuchung geschieht es nicht selten, dass dem forschenden Auge mit einem Schlage – wie im Strahle eines Wetterleuchtens – verborgene Beziehungen oder neue Seiten an Gegenständen sichtbar werden. Dem Untersuchenden „fällt etwas ein“, wie man sagt. Zuweilen mag die emotionale Stärke eines solchen Einfallerlebnisses an die künstlerische „Inspiration“ heranreichen. Ob aber die Seele des Forschers von einem bedeutenden Einfall begeistert und hingerissen ist, oder ob er sich mühsam grübelnd in den Stoff hineinbohrt, das ist für das Ziel des wissenschaftlichen Tuns und Erlebens unwesentlich. Denn Ziel und Sinn der Theorie besteht allein darin, klare Begriffe zu bilden und wahre Urteile zu fällen. Das Wesen des theoretischen Verhaltens fordert zwar nicht das Unmögliche, dass die lebendige Subjektivität in ihm verschwinde; aber es steht und fällt mit dem Streben, aus dem individuellen Hier und Jetzt der Ichzuständigkeit herauszukommen zu zeitlos [257] und allgemein gültigen Gedanken. Die unmittelbare Schau ist *in statu viae* noch keine Erkenntnis, falls reale Wesen und nicht Wortbedeutungen „geschaut“ werden. Erst in der gedachten Beziehung zwischen bedeutendem Begriff und gedeuteter Sache, bzw. zwischen geurteiltem Sinn und beurteiltem Sachverhalt ist dem Menschen der Wert des Wahr und Falsch, die echte Erkenntnis, gegeben.

In der praktischen Subjektivität sind Affekt und Wille anders gerichtet. Hier endet alles Streben in der unmittelbaren Bestimmtheit des Subjektes selbst. Das Hämmern des Schmiedes, das Zeichnen des Technikers, das Rechnen des Kaufmanns, das Bilden des Künstlers, das Anordnen des Führers, das Beten des Heiligen: alles praktische Verhalten ist seinem Wesen nach dadurch gekennzeichnet, dass es der unmittelbar konkreten Zweckvorstellung, von der die handelnde Individualität beherrscht ist, zu- und untergeordnet ist. Wenn der Praktiker als Praktiker „sich Gedanken macht“, so zielt sein denkendes Streben auf den individuell gegenwärtigen Zweck und nicht auf die Bildung eines überindividuellen Sinnzusammenhangs. Das praktische Erkennen ist als solches von dem konkreten Zielerlebnis bestimmt. Es ist aber darum nichts weniger als „individualistisch“ oder „subjektivistisch“. Denn dem erlebenden praktischen Habitus ist es wesentlich, dass der Affekt an der erlebten Wirklichkeit haftet und durch sie beherrscht wird. Je stärker der subjektivistische *I c h a f f e k t* ein Verhalten bestimmt, um so weiter ist es von wirklicher Praxis und echtem Erlebnis entfernt. Vom affektierten „Originalgenie“ wird bekanntlich am wenigsten erlebt und getan. Das praktisch religiöse Erleben wird durch den Ichaffekt geradezu

vernichtet. Die grossen Erleber und Praktiker der Religion, die Heiligen, zeigen am klarsten, wie all ihr Fühlen und Handeln und Reden von der ergriffenen Gotteswirklichkeit in Anspruch genommen ist. Aber an ihnen wird auch klar, dass die Praxis notwendig in der Individualität endet. Das Erleben und Tun ist auch im grössten Heiligen individuell begrenzt. Nur eine heilige Praxis gibt es, in der die Fülle der Gottheit Mensch geworden ist: *J e s u s C h r i s t u s*. In Ihm ist nicht ein einzelner Mensch, sondern [258] die *humana natura* zum Gottleben vereinigt worden. Alle andere Heiligkeit ist nur „Nachfolge Christi“, und zwar – soweit sie praktisch religiöses Erleben ist, – in einer einzelnen Hier- und Jetzt-Wirklichkeit endende Nachfolge. Damit also der Reichtum des gottmenschlichen Lebens, das *Christus heri et hodie et in saecula*, aller menschlichen Individualität zur Nachfolge offen bleibt, kann es unmöglich bei der heiligen Praxis bleiben. Sie endet mit ihrem Wollen und Denken wesentlich in einem begrenzten Jesuserlebnis; und würde dieses – übrigens aus missdeutender Theorie! – absolut gesetzt, so wäre die Nachfolge Christi durch die Nachfolge eines anderen verdrängt: Eine „Christenheit“ gäbe es nicht mehr. Es ist klar, dass es um des „*Christus regnat, Christus imperat*“ willen Dogma und Lehre, ein auf überindividuelle Gültigkeit gerichtetes Forschen, eine wissenschaftlich theologische Theorie geben muss.

Die Heilige Schrift ist nicht Theologie in dem Sinne von *sermo sive ratio de Deo*; sie ist *verbum Dei*. Aber noch weniger ist Gottes Wort erbauliche Rede und Gelegenheit für innere Erfahrungen. Es gibt aber Vorstellungs- und Redeformen, die dem Zweck des religiösen Erlebens wesentlich zugeordnet sind. Die Predigt, das Erbauungsbuch, das private Gebet, der seelsorgliche Zuspruch, die Volksfrömmigkeit sollen unmittelbarer Ausdruck inneren Erlebens sein. So wichtig diese Dinge sind, sie können doch nicht als Ziel der eigentlich theologischen Arbeit gelten. In ihrer Lebendigkeit bilden sie vielmehr das Feld, auf dem sich die religiöse Individualität einer Person, eines Volkes, einer Zeit am unmittelbarsten und schärfsten ausprägt. Freilich sind sie auch das Gebiet, auf dem sich die Begrenztheit des bloss erlebenden Verhaltens in Einseitigkeiten und Übertreibungen, in Verzerrungen und Verirrungen auswirkt. Wieviel religiöse Armut mag auf den Ausschliesslichkeitsanspruch solcher subjektiv beschränkter Religiosität zurückgehen?!

Die Theologie kann sich als wissenschaftliche Theorie nicht wie die praktische Redeweise damit begnügen, den Inhalt des religiösen Erlebnisses aufs Ungefähr in Vorstellungen und Worten wiederzugeben, die hier und jetzt zur Hand und „packend“ sind. Das Ziel der theologischen Erkenntnis ist vielmehr, [259] die Gegebenheit der christlichen Offenbarungswirklichkeit in solchen Bedeutungseinheiten und Bedeutungszusammenhängen zu fassen, dass ihre Urteile nicht nur für diese und jene Subjektivität in dieser und jener

Situation passen, sondern objektiv in dem Sinnreich gelten, das dem gottmenschlichen Sein des Christentums entspricht. Wie aber jede echte Erkenntnis von einem Erlebnis ausgeht oder in ihm endet, so auch die theologische. Ja die Forderung nach Lebensfülle und Lebensförderlichkeit wird an die theologische Erkenntnis mit um so grösserem Rechte gestellt, je ernster und lebenswichtiger die Wirklichkeit ist, auf die sie gerichtet ist. Eine Theologie, die sich mit einem halbwegigen Nachdenken alter Termini begnügt, ohne bis zu der ihnen zugrundeliegenden grossartigen Erlebnisgegebenheit vorzudringen, – eine solche für Theologie ausgegebene Bequemlichkeit verdient es, von dem drängenden Leben in die Ecke gestellt zu werden. Aber das erlebende und schauende Ich, das von dem Begriff der theologischen Theorie gefordert wird, ist nicht das einzelne Theologen-Ich; es ist nicht einmal die Individualität eines Zeitalters oder einer Kulturstufe. Die in Jesus Christus der Menschheit eingesenkte Wirklichkeit des ewigen Heils und der göttlichen Wahrheit ist jedem Individuum zugänglich, das guten Willens ist und das sich der äussersten Armut der Selbstvergötzung nicht noch rühmen will. Aber keine Seele, kein Volk, kein Zeitalter ist imstande, den unendlichen Reichtum der christlichen Offenbarungsgegebenheit weder in ihrer heiligenden Kraft auszuleben noch in ihrer Bedeutung als übernatürliches Vollendungsziel des menschlichen Erkenntnislebens auszudeuten. Das universale und absolute Glaubensbewusstsein, in dem Christus lebt und dem die Individualität des Theologen um der Theorie willen notwendig zugeordnet ist, ist die *una sancta catholica et apostolica ecclesia*. Das ist das „Urerlebnis, aus dem die wissenschaftliche Theologie denkt und erkennt.

Insofern die theologische Theorie auf die überindividuelle Wahrheit der christlichen Wirklichkeit gerichtet ist, muss ihr der Primat vor dem praktisch religiösen Erleben vorbehalten bleiben. Und insofern es die Aufgabe der Theologie ist, das [260] *depositum fidei*, wie es die katholische und apostolische Kirche bewahrt, gegenwärtig zu halten und dadurch die religiöse Praxis vor Ausschliesslichkeiten und Verzerrungen zu schützen, – insofern ist der alte Satz zeitlos gültig:

Theologia est necessaria ad humanam salutem.

[326] INHALTSVERZEICHNIS.

Einleitung.

1. Übersicht über die Geschichte der Theologie im Rheinland:
Die Hochblüte des M. A. 15 – Die Unfruchtbarkeit nach der Glaubensspaltung 16 – Dagegen das katholische Süddeutschland 17 – Volkliche und politische Ursachen des theologischen Praktizismus im Rheinland 18 f – Die Wendung durch Preussen 19 f.
2. Die Wirksamkeit Hermes' und Scheebens: Hermes' Entwicklung 20 f – Der Hermesianismus 21 f – Das Aufkommen der Neuscholastik 23 – Scheebens Bildungsgang und literarische Produktion 24.
3. Die Aufgabe: Hermes' und Scheebens typische Bedeutung für die zwei Grundrichtungen in der neueren Theologie 25 f – Die Bedeutung der Glaubentheorie für die Kennzeichnung der verschiedenen Formen der Theologie 26 f – Die Disposition.

Erstes Kapitel:

Der Geist der Neuzeit in der katholischen Theologie.

I. Das Neue der analysis fidei.

Bei der Frage: „Descartes und die Scholastik“ kommt es nicht auf die einzelnen Parallelen zu den m. a. Denkern an, sondern auf das Verhältnis der neuen Denkweise zu der umgebenden Scholastik 29 f.

1. Die Entstehung der analysis fidei: Das göttliche Wesen des Glaubens nach der m. a. Theologie 31 – Das Gleichnis vom praeambulum 32 – Das Aufkommen der psychologischen Betrachtungsweise 32 f – Ihre Förderung durch den Humanismus; der Molinismus 33 f – Die molinistische Trennung der motiva credibilitatis vom motivum formale fidei 35 – Der Traktat de analysi fidei 36.

2. Die Glaubensgewissheit nach m. a. und neuzeitlicher Auffassung: Das psychologische und das theologische Wesen des Glaubens nach Thomas von Aquin 37 f [327] – Seine Lehre vom desiderium naturale cognoscendi Deum 39 – Die molinistische Zuspitzung der Glaubentheorie auf die psychologische Gewissheitsfrage 39 f.

3. Die analysis fidei des Suarez und de Lugo: Suarez' Dialektik zwischen Vernunftvidenz und Glaubensgewissheit 40 f – de Lugos Versuch, die Gewissheit

des göttlichen Glaubens psychologisch zu begründen 42 f – Die unmittelbar aus den Begriffen fließende Evidenz der Wahrhaftigkeit Gottes nach de Lugo 43 f – Die unmittelbar in der gläubigen Selbsterfahrung gründende Gewissheit von dem Dasein des Deus verax und seiner Offenbarung 44 f.

4. [Die analysis fidei und Descartes' analysis scientiae](#): Die Methode der rational-psychologischen Analyse 45 – Die ideelle Evidenz des Deus verax 46 f – Descartes' „Gottesbeweis“ und die Verschränkung von Idealevidenz und Selbstgewissheit in der Glaubentheorie des de Lugo 47 f – Die Barockscholastik und der positive Sinn der „Aufklärung“ 49.

II. [Was ist Aufklärung?](#)

Das gegenwärtige Interesse an der Aufklärung 49 f.

1. [Aufklärung und moderner Geist](#): Troeltschs Bestimmung des Wesens der Aufklärung 50 f – Kritik seiner Bestimmung als Antisupernaturalismus und Monismus 52 ff – Der Anthropozentrismus als positives und einheitliches Wesen des „modernen Geistes“ 54 f – Sein erster theoretischer Ausdruck ist die Barockscholastik 55 f.

2. [Der Anthropozentrismus in der Philosophie der französischen und deutschen Aufklärung](#): Malebranches mystischer Rationalismus 56 f – Die sensualistische Reaktion Voltaires 57 – Der sentimentale Anthropozentrismus Rousseaus 58 f – Das „doppelte Angesicht“ der deutschen Aufklärungsphilosophie (Joh. Chr. Wolff) 59 f – Der Anthropozentrismus ihrer theologia rationalis 60 ff.

3. [Der Religionsbegriff Im. Kants](#): Was Kant „zermalmt“ hat 62 f – Das Rätsel der kantischen Religionsformel 63 ff – Kants Moralismus und die molinistische Gnadenlehre 65 ff.

III. [Die geschichtlichen Bedingungen für die Isolierung des „reinen Vernunftwesens“ in der Theologie](#). Religiöser Anthropozentrismus und naturalistischer Anthropismus 67 f.

1. [Der religiöse Irrationalismus](#): Die Gegenseitigkeit von Rationalismus und Irrationalismus 68 f – Der Pietis[328]mus 69 – Die protestantische Orthodoxie und der neue Rationalismus 70.

2. [Die Front der katholischen Theologie im 18. Jahrhundert](#): Der theologische Cartesianismus 71 – Der strenge Thomismus 72 f – Die allgemeine Linie der

katholischen Apologetik 73 – Der theologische Positivismus 74 – Die nativistische Apologetik 74 f.

3. Der dogmengeschichtliche Hintergrund: Die Schwäche der katholischen Apologetik gegen den Naturalismus 75 – Das Tridentinum und der „natürliche Mensch“ 76 – Das Theologem vom status naturae purae 76 ff – Die molinistische Glaubenstheorie und das „reine Vernunftwesen“ der Aufklärung 78 ff – Der Ausdruck dieses Verhältnisses in der Entstehung neuer theologischer Disziplinen 80.

Zweites Kapitel:

Georg Hermes: Die Theologie der kritischen Vernunft.

I. Die kritische Grundlegung.

Die Bedeutung der Wolff-Scholastik für die Entwicklung der neuen Apologetik 81.

1. Dogmatistische und kritizistische Apologetik: Die Abwendung vom Aristotelismus zur Wolffschen Schulphilosophie in den deutschen Ordenschulen 82 – Die theologische Paralyse des Theorems von der „besten Welt“ 83 – Rationalistische Apologetik und „eigentliche Theologie“ 84 – Die grosse Wendung durch Kant 84 f – Die psychologistische Form des Kritizismus und der „Neue Geist“ in der Theologie 85 f – Huet und Hermes 86.

2. Die kritizistische Reduktion des Wissens: Hermes' Wahrheitsideal 87 – Verstand und Vernunft in der kritischen Reflexion 87 f – Kritik der Erfahrung 88 f – „Das unmittelbare Bewusstsein der Sache in uns“ als archimedischer Gewissheitspunkt 89 – Die kritische Rekonstruktion „unserer Wirklichkeit“ 90.

3. Die kritizistische theologia naturalis: Das physisch notwendige „Hinzudenken“ des realen Grundes der Vorstellung 91 – Die kritizistische „Analogie“ der vernünftigen Gotteserkenntnis 91 f – Die kritizistische „Idee“ von den Eigenschaften Gottes 92 f.

II. Der Aufbau der kritischen Apologetik.

Nicht der Wolffsche Rationalismus, sondern Kants „Religion innerhalb“ ist das eigentliche Gegenüber Hermes' 94 f. [329]

1. Die theoretische Unerweislichkeit der Offenbarung: Die „Abkürzung“ des natürlichen Erkenntnisweges als kritizistisches Merkmal der übernatürlichen Offenbarung 95 f – Der „möglichst günstige Fall“ eines

Abkürzungserlebnisses 96 f – Das „grosse Kriterium“ der Offenbarungsgewissheit 97 – Hermes gegen die mystische Unmittelbarkeit 98 – Die „Unbegreiflichkeit“ ist das letzte der theoretischen Vernunft vor der Wirklichkeit der Offenbarung 98 f.

2. Die moralische Gewissheit der Offenbarung: Für-wahr-Halten und Für-wahr-Annehmen 99 – Die „Nötigung“ zum Für-wahr-Annehmen aus sittlicher Vernunft 100 – Das sittlich notwendige Für-wahr-Annehmen „fremder Einsicht“ 101 – Die Sicherung des Offenbarungsglaubens der „lehrbedürftigen Menge“ 101 f – Die Offenbarungsgewissheit des „Philosophen“ 103.

3. Apologetischer Kritizismus und dogmatischer Positivismus: Das sittlich notwendige Für-wahr-Annehmen als einziger Gewissheitsmodus der historischen Erkenntnis 104 f – Die historische Kritik nach Hermes 105 f – Die Unentbehrlichkeit und absolute Sicherheit der „moralischen Gewissheit“ 106 – Ihre Anwendung auf die Offenbarungskritik 107 f – Hermes' theologischer Positivismus 108 f – Der rein „negative Gebrauch“ der Philosophie in der Theologie 109 f – Hermes' Auffassung von der „Scholastik“ 110.

III. Kritik der kritischen Theologie.

Die gemeinsame Wurzel des Moralismus und Historismus in der neueren Theologie 111 f – Hermes' exemplarische Bedeutung 112 f.

1. Der neuzeitliche Anthropozentrismus in der kritischen Theologie: Hermes' „Untersuchungsmethode“ als „die Methode der Unwissenden“ 113 – Der Weg dieser Analysis zur Ich-selbst-Gewissheit 114 – „analog“ = „anthropomorph“ 115 – Hermes' Übersteigerung des Moralismus Kants und Fichtes 115 f – Moralische „Achtung gegen die Vernunft“ und religiöse „Achtung gegen den Schöpfer der Vernunft“ 116 f – Pflichtenlehre ist einzig „möglicher Gegenstand übernatürlicher Offenbarung“ 117 f – Der Zusammenhang von Moralismus und Historismus 118 f – Hermes und der „Geist der Neuzeit in der Theologie“ 119 f – Hermes' dogmatische Irrtümer 120 f.

2. Der methodische Zweifel: Hermes' Beschränkung der Theologie auf das *judicium credibilitatis* 121 ff – Das Ungenügen der Hermesschen Leistung: die Theologie des „Einzigens und seines Eigentums“ 123 f – Das *dubium hermesianum* 125 [330] – Perrones und Kleutgens Begriff des „methodischen Zweifels“ 126 f – Das *dubium hermesianum* als „bloss“ methodischer Zweifel 126 f – Seine theologischen Vorbilder 127 f – Der fiktive Zweifel und die molinistische Glaubens- und Gnadenlehre 128 – Der „methodische Zweifel“ und der Weg

der „reinen Vernunft“ in der Theologie 129 – Die „Voraussetzungslosigkeit“ der historischen Theologie nach Hermes 129 f.

Drittes Kapitel:

Matth. Jos. Scheeben: Die Theologie aus dem Glauben.

I. Das göttliche Wesen des Glaubens.

Hermes' Rationalismus und der gleichzeitige Fideismus 131 f – Dieser ist die Antithese, nicht die Überwindung jener Vernunfttheologie 132 f.

1. Die auctoritas divina: Die Neuscholastik als Weiserin auf den „zweiten Weg der Theologie“ 133 f – Scheebens Front gegen die molinistische Glaubenstheorie 134 – Nicht „Glauben und Wissen“, sondern „auctoritas et ratio“ 135 – Glauben ist ein lebendiges Verhältnis zur Auktoritätsperson 135 f – Die drei Stufen der Auktorität 136 f – Die wesenhafte Übernatürlichkeit des religiösen Glaubens: die Transzendenz des Glaubensgegenstandes 137 f – Die göttliche Urheberschaft im Glaubenssubjekt 138 f – – Scheebens Argumentation gegen die analysis fidei der Barockscholastik: Überlegenheit über v. Schützler 139 f – Die auctoritas, nicht die veracitas Dei ist die „Wurzel“ 140 f – Die Interpretation des Vaticanums 141 f.

2. Verstand und Wille im göttlichen Glauben:

Vertritt Scheeben einen „Glaubensirrationalismus“? 142 – – – Die vernünftige Gewissheit über die praeambula fidei: das rationabile obsequium folgt gerade aus dem plenum obsequium 142 f – Die spontane Gewissheit vom Dasein Gottes 143 – Die Wunder als Zeichen der Offenbarungstatsache 143 f – Das fortdauernde Wunder der Kirche 144 – – Der psychologische Primat des Glaubenswillens: Die auctoritas divina, nicht die Vernunfttätigkeit ist Grund des Glaubens 144 f – Wie die veracitas nur in der auctoritas divina erreichbar ist, so wirkt die Vernunft nur in der Verbindung mit der „gläubigen Hingabe“ 145 f – So erst kommt das objektgerechte iudicium credibilitatis zustande 146 – „Abstrakte“ und „konkrete“ Theologie 147 – Die Freiwilligkeit als Wesensmoment des göttlichen Glaubens 147 – Scheebens Glaubenstheorie überwindet die neuzeitliche analysis fidei: Glaubensbewusstsein und fides divina 148 – Scheebens „willige [331] Hingabe“ und Thomas' desiderium naturale 148 f – Die methodische Unklarheit in Scheebens Glaubenstheorie 149.

II. Das Übernatürliche und seine Erkenntnis in der Theologie.

Die Bedeutung der „Bilder“ für das Verständnis einer Theorie 150 – Scheebens „Kind-Vater-Gleichnis“ und die „Mündigkeit“ des neuzeitlichen Christen 150 f – „Braut-Bräutigam“ zur Bezeichnung des Verhältnisses von menschlicher Vernunft und göttlicher Glaubensgnade 151 f – Die Verbindung von „Kind-Vater“ und „Braut-Bräutigam“ 152 f.

1. Die Gotteskindschaft: „Natürlicher Mensch“ und „wirklicher Mensch“ 153 f – Erwählung und Verwerfung als die zwei einzig wirklichen „Stände“ 154 f – Die übernatürliche Ordnung ist allein wirklich 155 – – Der geschaffene Gnadenstand: Die göttlichen Tugenden 155 f – Der Gnadenstand ist nicht übernatürliche Gesinnung, sondern übernatürliches „physisches“ Sein 156 f – Scheebens „heiligmachende Gnade“ 157 – „Kind Gottes“ und „Freund Gottes“ 157 – Das Postulat der „unerschaffenen Gnade“ 158 – – Scheebens Theorie von dem Einwohnen des Heiligen Geistes: Die griechischen Väter und die lateinische Scholastik über das Wesen der Gotteskindschaft 158 f – Der Heilige Geist nach griechischer und lateinischer Auffassung 159 – Die patristische und die scholastische Lehre sind nicht Antithesen, sondern Teilausdrücke 159 f – Ihre Vereinigung zu einem lebendigen Ganzen durch Scheeben 160 f – gratia creata und gratia increata 161 – – Die Kontroverse über Scheebens Gnadenlehre: Ihre geschichtliche Bedeutung 161 f – Granderaths individualistischer Personbegriff und das „eingegottete Gotteskind“ 162 ff.

2. Die „doppelte Form“ der Theologie: Scheebens „Gotteskind“ und das „Vernunftwesen“ im neuzeitlichen Wissenschaftsbegriff 164 – Die Umgebung der Scheebenschen Theologie 165 – – Scheebens Begriff der „spekulativen“ Theologie: Die Trennung von Wesenforschung und Tatsachenfeststellung im theologischen Rationalismus 165 ff – Die spekulative Theologie ist nach Scheeben die „im strengeren Sinne“ theologische Erkenntnis 167 – Die Beziehung der „Glaubensvorstellung“ zur geglaubten Sache gründet Scheeben allein in dem Willen Gottes 167 f – Die Auswirkungen dieses theologischen Occasionalismus 168 f – Die Offenbarungsideen als Gegenstand der spekulativen Theologie 169 – Die „einzige wahrhaft transzendente Wissenschaft“ 169 f – – Scheebens Begriff der „positiven“ Theologie: die drei Zweige der positiven Theologie (Dogmatik, Fundamentaltheologie, Apologetik) 170 f – Die streng theologische, [332] d. i. im Glauben verharrende Behandlung der Wirklichkeitsfrage 171 – Die positive Theologie als „rein philosophisch-historische“ Forschung 171 – Die „doppelte Form“ der Theologie widerspricht der Glaubentheorie Scheebens 172 – Die Beeinflussung Scheebens durch die zeitgenössische Theologie 172 ff – – Die Zurückziehung des Zugeständnisses an die zeitmächtige Vernunfttheologie: Das „spontane“ und „anschauungsmässige“ Wissen im Glaubensakt 174 f

– Die „philosophisch-historische Form“ der positiven Theologie darf nicht „isoliert“, sondern nur im Anschluss an das unmittelbare Glaubensbewusstsein behandelt werden 175 f – Das Verhältnis von Theologie und Philosophie 176 f.

3. Hermes und Scheeben in der Gegenwart: Hermes' inhaltliche und Scheebens methodische Unzulänglichkeit 177 f – Das Fortleben des Methodikers Hermes in der „wissenschaftlichen Theologie“ 178 f – Hermes als Krisis der theologischen Isoliermethode 179 f – Methodisch-isolierte Vernunft und naturalistische Vernunft 180 – Die modernen Glaubenszweifel an dem Wissenschaftsmythos der Aufklärung 180 f – Das unapologetische Fragen nach dem Wissenschaftscharakter der Theologie 182 – Das Nebeneinanderlaufen der „zwei Wege“ in der neueren Theologie 182 f.

Viertes Kapitel: Der eine Weg der Theologie.

I. Die Eigenart des Gegenstandes der theologischen Erkenntnis. Die Bedeutung der theologischen Wissenschaftslehre 184 f – Begrenzung der Aufgabe 185.

1. Die Transzendenz und Immanenz der religiösen Wirklichkeit: Die objektive Bestimmtheit des religiösen Verhaltens 186 f – Die Transzendenz des religiösen Gegenstandes: Relative und absolute Transzendenz 187 – Der bewusstseinsimmanente Inhalt und der eigentliche Gegenstand der Religion 187 f – Wie der religiöse Gegenstand „gegeben“ ist 188 f – Die Immanenz des religiösen Gegenstandes: Das „Ganz Andere“ als die Welt ist nicht das „Nur Andere“ 189 – Die absolute Transzendenz Gottes und die Welt 189 f – Der religiöse Akt als der spezifische Totalakt 190 f – Sein Wesen ist die Beziehungseinheit von immanent menschlichem und transzendent göttlichem Wirken 191 – „Spannungseinheit“ und Beziehungseinheit 191 f – Das Zusammenwirken von göttlicher Transzendenz und menschlicher Immanenz als Wesensgesetz der religiösen Wirklichkeit 192 f [333]

2. Das „Credibile“ als Gegenstand der theologischen Erkenntnis: Die Beziehung des natürlichen Einsehbaren zu dem göttlichen Geheimnis als notwendige Form des creditum 193 f – Der Unterschied des vernünftig Einsehbaren in der Offenbarungswirklichkeit von der Kontingenz des Weltzusammenhanges 195 – Worin die Positivität der Offenbarung besteht 195 f – Das korrelative Wesen des Glaubensgegenstandes 196 – Das „Credibile“: Die Möglichkeit der Theologie und das Transzendenz-Immanenzproblem des creditum 197 – Der Unterschied des scibile in credito von allen andern

Wissensgegenständen 197 f – Der Name „Credibile“ und seine Bedeutung 198 f – – Die Eigenart der theologischen Erkenntnis: Das *credo scire*, die „Glaubenswissenschaft“ 199 f – Theologie und Glaube 200 f – Theologie und Dogma 201 – Der eigentümliche Charakter der theologischen Methode 201 f – Sie ist die „aufnehmende Methode“ 202 f – „Eigentliche“ und „uneigentliche“ Theologie 203.

3. Die typischen Deutungen des theologischen Erkenntnisproblems: Der primäre Sinn des Problems 204 – Die Problematik der korrelativen Wesenheiten 204 f – Die drei Deutungsmöglichkeiten 205 f – – A. Der identifizierende Typus: Seine zwei Ausprägungen 206 – Der augustinistische Illuminismus 206 f – Die neuzeitliche Vernunfttheologie 207 f – Unterschied und Zusammenhang des Augustinismus und des theologischen Rationalismus 208 f – – B. Der dualistische Typus: Seine zwei Ausprägungen 209 – Die Erlebnistheologie 209 f – Ihr „theologischer Fideismus“ 210 – Die Antithese zum „theologischen Rationalismus“ 210 f – – Der Molinismus als zweite Prägung des dualistischen Typus 211 – Die Konkurrenz von Natur und Gnade als Kern der molinistischen Gnadenlehre 212 – Die Polarisierung von Vernunftindividuum und Kirchenautorität 213 f – Die „doppelte Form“ der Theologie 214 – – C. Der teleologische Typus: Sein Verhältnis zum Molinismus 214 – Die Natur ist kein Endgültiges, sondern ein wesenhaft Vorläufiges zur Gnade 215 – Der echte Sinn der *possibilitas status naturae purae* 216 – Die Überlegenheit der teleologischen Deutung 216 – – Rekapitulation ihres erkenntnistheoretischen Sinnes durch den Vergleich der Theologie mit der Kunsttheorie 216 ff.

II. Der theoretische und der religiös praktische Wert der Theologie.

Das Fragen nach dem „Lebenswert“ der wissenschaftlichen Erkenntnis 218 – Die gegenwärtige „Wissenschaftskrise“ 219 – Die [334] üble Eindeutigkeit des Ausdrucks „Scholastik“ 219 f – Der „eine Weg der Theologie“ und die gegenwärtige Wissenschaftskrise 220 f – Das Fragen nach dem Wert der Theologie 221.

1. Katholisches Dogma und philosophische Forschung: Die katholische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis als der prinzipielle „Fall“ 221 f – Seine Problematik 222 f – Die zwei daraus folgenden Fragen 223 – – Die philosophische Opposition gegen diese katholische Lehre: August Messer 223 f – Max Scheler 224 – Gegen Messers Argumentation 225 – Gegen den Dualismus Schelers 225 f – – Der Sinn des vatikanischen Dogmas und der Formel des Modernisteneides: Evidentes Weltwissen ist als solches ein unmöglicher Gegenstand der kirchlichen Definition 226 f – Die Bedingtheit der

wissenschaftlichen Subjektivität durch die „Weltanschauung“ 227 f – Ihre Bedingtheit durch das Dogma der Kirche 228 f – – Die Freisetzung der wissenschaftlichen Welterkenntnis durch das Dogma von der natürlichen Erkennbarkeit des Daseins Gottes: Die Untrennbarkeit von natürlicher und übernatürlicher Ordnung 229 f – Welt und Gott, Wissen und Glauben als Ordnungseinheit 230 f – Die katholische Lehre von der vernünftigen Gotteserkenntnis und das Wesensgesetz der religiösen Wirklichkeit von der Ordnungseinheit 231 – Die durch das Dogma gesteckten Grenzen der philosophischen Forschung 232 – Der Syllabus Pius’ IX. 232 f.

2. Theologie und Wissenschaft: Die Frage nach dem Verhältnis der theologischen zur weltwissenschaftlichen Erkenntnis 233 – Neue Beleuchtung der Eigenart des *credibile* als theologischen Erkenntnisgegenstandes 233 f – Die prinzipielle Unabhängigkeit der Theologie von den Weltwissenschaften 235 – Der natürliche *sensus obivus et communis* als Ausgang der Theologie 235 f – – Die Mannigfaltigkeit der theologischen Methode: Das *credibile practicum, historicum, ontologicum* 236 f – Die Dreidimensionalität des theologischen Gegenstandes und die Verfachlichung der theologischen Arbeit 237 f – In der praktischen wie in der historischen und der spekulativen Theologie bleibt die Methode wesentlich theologische, d. h. „aufnehmende Methode“ 238 f – – Die Stellung der Theologie in dem Ganzen der „Wissenschaft“: Die theologische Erkenntnis als Aktuierung des höchsten theoretischen Wertes 239 f – Die Theologie und die Autonomie der wissenschaftlichen Welterkenntnis 240 f – Der theologische Habitus 241 – Die Theologie und die moderne Soziologie 242 – Die „absolute Philosophie“ und die Krypto-Theologie 242 ff – – Die *Apologetik* auf dem „einen Wege“: Praktische und theoretische *Apologetik* 244 – Die *theo[335]logische* Prinzipienlehre und *Apologetik* ist „eigentliche Theologie“ 244 f – Die Aufgabe der *Apologetik* und die Unzulänglichkeit der isolierenden Vernunftmethode 245 ff – Das *judicare de aliis scientiis* als Funktion der apologetischen Theologie 247.

3. Religiöses Erlebnis und theologische Erkenntnis: Ist das Erkennen oder das Tun das letzte Ziel der Theologie? 247 f – Ob die „Spannung“ zwischen Erkennen und Erleben notwendig ist? 248 f – – Die Eigenart des erlebenden Verhaltens: Der gesellschaftliche Sinn des „Erlebens“ 249 – Unwillkürlichkeit, Unmittelbarkeit und Wichtigkeit als die drei Merkmale des erlebenden Verhaltens 249 f – Ästhetizistisches „Erleben“ und Praxis 250 f – Die Eminenz des religiösen Erlebens 251 f – – Der wesentliche Zusammenhang von Erkenntnis und Erlebnis: Das *credibile* der mystischen Erfahrung 252 f – Das sinnlich-geistige Erfahrungserlebnis als notwendiger Faktor jeder echten Erkenntnis 253 ff – Der teleologische Theologiebegriff und die untrennbare Verbundenheit von erlebendem

und erkennendem Verhalten 255 – – Das Ordnungsgesetz des Verhältnisses zwischen religiösem Erlebnis und theologischer Erkenntnis: Die theoretische Subjektivität strebt vom Hier und Jetzt zur Allgemeingültigkeit 256 f – Das praktische Streben endet in der individuell gegenwärtigen Zweckvorstellung 257 f – Die katholische Kirche als „erlebende Subjektivität“ der theologischen Theorie 258 f – Inwiefern die theologische Erkenntnis den Primat besitzt über die religiöse Praxis 259 f.

Aus den Anmerkungen.

Zur Einleitung.

(Die eingeklammerten Zahlen bezeichnen die Nummer der betreffenden Anmerkung.)

[3] Über Hermes' Lehrer Ferd. Überwasser 261 f – [8] Was „Die zwei Wege“ des Buchtitels *n i c h t* bedeuten sollen 262.

Zum I. Kapitel.

[4] Thomas von Aquin über die Frage, ob die Gnade psychologisch bewusst bzw. erfahren werden könne 264 – [8] Theozentrische und anthropozentrische Frömmigkeit nach H. Bremond 265.

[15] Exkurs über die Lehre des hl. Thomas vom *desiderium naturale*: Die neueste Literatur 267 – Das *desiderium naturale* als Unterscheidungszeichen zwischen thomistischer und molinistischer Denkweise 267 f – Die Bedeutung dieses Lehrstücks für die Lehre von der natürlichen Gotteserkenntnis 268 f – Über die Natur des Glaubenswillens 269 f – Das Streben zum natürlichen und zum übernatürlichen Ziele 270 – *desiderium naturale* und freier Wille [336] im übernatürlichen Glauben 270 f – Die thomistische Glaubentheorie in schematischer Übersicht 271 – Ihre Psychologie und Phänomenologie des Glaubensvorgangs 271 f – Erläuterung des Sinnes der Lehre vom *desiderium naturale* für die Glaubentheorie an dem „Dämonenglauben“ und an der Widernatürlichkeit des Unglaubens 272 f.

[24] Die Irrtumslehre des Suarez: Die mittelalterliche und die neuzeitliche Antwort auf die Frage, warum Adam im Paradiese nicht geirrt habe 276 – Seine Irrtumslosigkeit ist nach Suarez die Wirkung eines besonderen göttlichen Schutzes 276 f – Dieser besteht in dem gnädigen Zurückhalten vor sachlich entschiedenem Urteilen 277 – Der „methodische Zweifler“ Descartes als „Adam im Paradiese der Philosophie“ 277 f.

[25] Die Verschränkung von ideeller Evidenz und unmittelbarer Erfahrungsgewissheit bei de Lugo und bei Descartes 278 – de Lugo als Neuerer 278 f – Die *analysis fidei* ist die „höhere Mathematik“ der Theologen 279.

[28] Troeltsch's Aufklärungsbegriff vor der Erscheinung Leibnizens 280 – [31] Gegenreformation und Barockscholastik 281 – [33] Das Verhältnis Joh. Chr. Wolffs zur Gesellschaft Jesu 282 – [34] Der Wolffsche Gottesbeweis als Ausdruck des Rationalismus 282 f – [37] Der Sinn des „als“ in der Religionsformel Kants 283 f – [46] M. Gazzaniga O. P., ein Theologe des 18. Jahrhunderts, dessen Denken sich nicht in die „Spannungseinheit“ Naturalismus-Supernaturalismus einfangen liess 285 f.

Zum II. Kapitel.

[3] Die „beste Welt“ der Wolffianer auf der Kölner Universität 287 – [5] W. Windelband über den „jesuitischen Skeptizismus“ 287 f – [11] Kants Kritizismus für Hermes nur eine „Philosophie des Verstandes“ 289 – [21] Hermes über die religionsphilosophischen Ansichten seiner Zeitgenossen 291 – [25] Die „Menschenwürde“ ist nach Hermes die „Maxime der Heiligkeit“ 292 – [27] Parallelen aus Kant zu Hermes' Unterordnung der Religion unter die Moral 293 – [29] Hermes' moralkritische Krönung der Kritik des neutestamentlichen Kanons 294 – [31] Hermes' moralkritische Sicherung der evangelischen Wunderberichte 295. [43] Zum Bedeutungswandel des Wortes „Religion“ im 18. Jahrhundert 297 – [47] Hermes' Ansichten über das kirchliche Lehramt (aus einem Vorlesungsmanuskript) 298 bis 300 – [50] Die Heimat des „methodischen Zweifels“ 300 f – [51] Hermes und Fénelon 301.

Zum III. Kapitel.

[2] Die faktische und ideelle Gegenseitigkeit von theologischem Rationalismus und theologischem Fideismus 302 – [4] Zur Geschichte der Formel: „G l a u b e n u n d W i s s e n“ 303 f – [7] Die „orga[337]nische“ Betrachtung religiöser Wirklichkeit in der Romantik und bei Scheeben 305.

[10] Scheebens Tätigkeit als Herausgeber von Zeitschriften 306 – Aus seiner Polemik gegen Döllinger und den Liberalismus 306–308.

[11] Lösung der ungelösten Schwierigkeit in Scheebens Glaubenstheorie 308 – [12] Eine Nachwirkung de Lugos bei Scheeben 308 f – [16] Scheebens Glaubenstheorie als instinktsichere Erneuerung der Lehre des hl. Thomas 309 f.

[17] Scheeben über sein Verhältnis zur Jesuitenschule 310 f – Über die Bilder „Braut“, „Vermählung“ usw. bei Scheeben 311.

[21] Scheeben und Nietzsche, eine Parallele 313 – [22] Die „Mysterien des Christentums“ nur Vorläufer der grossen Dogmatik 313 – [24] Alois v. Schmid und die „doppelte Form“ der Theologie 314 f – [26] Die Modernität der psychologistisch-kritizistischen Apologetik des Hermes 315 f.

Zum IV. Kapitel.

[5] Bestimmung der Begriffe von der „natürlichen“ und von der „übernatürlichen“ Offenbarung 317 f – [8] Thomas von Aquin als „Religionswissenschaftler“ 318 – [10] „Dogmenglauben“ und moderner Nominalismus 319.

[12] Exkurs über den Begriff des *credibile*: Sein Gebrauch bei Bonaventura und Thomas 319 f – Die *credibilitas* der nachtridentinischen Scholastik 320 f – Die Bestimmung des Gegenstandes der Theologie durch Thomas von Aquin; ihre Unklarheit 321 f – Das *credibile* und der Gegenstand der theologischen Erkenntnis 322.

[13] Der Theologiebegriff des P. Garrigou-Lagrange O. P. 322 f – [17] Der Sinn des im Syllabus Pius' IX. ausgesprochenen Urteils über die Freiheit der Philosophie 324 – [18] Die sogenannte „dogmatische Methode“ als Überbleibsel des alten Summengedankens in der neueren Theologie 324 f.

ENDE.

Hinweise des Herausgebers zur digitalen Version

Das 1926 erschienene Buch „Die zwei Wege der neueren Theologie“ ist das Hauptwerk des Theologen Karl Eschweiler (1886-1936), das er während seiner Zeit als Privatdozent in Bonn vor dem Ruf auf den Lehrstuhl für Dogmatik an der Staatlichen Akademie Braunsberg (1928) verfasst hat. Durch seine theologiegeschichtlichen und systematischen Thesen löste es heftige Kontroversen aus, die ihren Niederschlag in zahlreichen zeitgenössischen Rezensionen gefunden haben. Bis heute gilt es als zentraler Beitrag zur Neubestimmung des fundamentaltheologischen Selbstverständnisses im 20. Jahrhundert und als eines der wichtigsten Werke katholischer Theologie in der Zwischenkriegsepoche.

Eschweilers Schrift wird hier als vollständige digitale Edition präsentiert, die sich in der Textgestaltung (Orthographie, Zeichensetzung, Absatzgestaltung etc.) so eng wie möglich an die gedruckte Originalfassung anschließt. Die Einfügung der Seitenzahlen aus der (einzigen) Printedition von 1926 erfolgt in Fettdruck und eckigen Klammern innerhalb des laufenden Textes und erleichtert so die Zitierung des Dokuments. Um dem Leser vom Inhaltsverzeichnis her den Weg in den Text zu erleichtern, wurden Hyperlinks gesetzt.

Auf folgende geringe Veränderungen gegenüber der gedruckten Edition sei hingewiesen: Ausgelassen wurden (selbstverständlich) die Kopfzeilen des Drucks. Ebenfalls nicht übernommen wurden zwei Bildtafeln mit Porträts der Theologen Georg Hermes (im Buch gegenüber S. 88) und Matthias Jos. Scheeben (im Buch gegenüber S. 136). Die im Buch in Form von Endnoten präsentierten Anmerkungen wurden im Interesse der Benutzbarkeit für den Leser der elektronischen Fassung in Fußnoten umgewandelt. Die Zählung der Anmerkungen (mit jedem Kapitel neu ansetzend) ist dabei unverändert geblieben, die ursprünglichen Seitenzuordnungen der Endnoten können wiederum den geklammerten Zahlen entnommen werden, die dem Text eingefügt wurden. An wenigen Stellen haben wir offensichtliche Tippfehler korrigiert.

Die digitale Erschließung der „Zwei Wege“ erfolgte im Rahmen eines umfassenderen Forschungsprojekts zu Leben und Werk Karl Eschweilers, dessen Abschluss für 2010/2011 vorgesehen ist. In seinem Rahmen ist ebenfalls die Herausgabe der bislang ungedruckten theologischen Dissertations- und Habilitationsschrift Eschweilers geplant, die im Vorwort der „Zwei Wege“ angekündigt, aber niemals realisiert wurde. Im Zentrum des Projekts steht eine Monographie unter dem Titel „Karl Eschweiler (1886-1936). Theologische Erkenntnislehre und nationalsozialistische Ideologie“, die 2011 im Verlag Pustet (Regensburg) in der Reihe „Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte“ erscheinen soll.

Bei der Erstellung der digitalen Version der „Zwei Wege“ hat Frau stud. phil. et theol. Eugenia Krenzer als studentische Hilfskraft meines Lehrstuhls wertvolle Beiträge geleistet, für die ihr herzlicher Dank gebührt.

Augsburg, im Juli 2010

Thomas Marschler