

Der erste internationale Thomas-Kongreß in Rom 15.—20. April 1925

Von der Accademia di San Tommaso in Rom gingen am Beginn des Jahres Einladungen aus zu einem Congressus thomisticus. Mit diesem Titel war sofort die Frage aufgeworfen: Handelt es sich um einen Kongreß der engeren Thomistenschule, insbesondere jenes ihrer verschiedenen Flügel, der die von der Studienkongregation als *normae tutae directivae* gebilligten 24 Thesen, den Dekreten etwa der Bibelf Kommission gleichsetzt, im Unterschied von der Erklärung, die z. B. Kardinal Ehrle in dieser Zeitschrift und später bei der Thomasfeier der Gregoriana gab?¹ — Oder stellt sich der Kongreß auf den Boden der letzten Abschnitte der Thomasenzyklika, gemäß der mit einem echten Thomismus die ganze Verschiedenheit der Schulen vereinbar ist?

Um drei Grundprobleme gruppieren sich die 24 Kommunikationen, die dem Kongreß von Gelehrten aller Nationen, des Weltklerus wie des Ordensklerus und des Laienstandes, vorgetragen wurden: das erkenntnistheoretische Problem, das metaphysische Grundproblem zwischen Akt und Potenz, das Problem des Verhältnisses zwischen metaphysischer Philosophie und Spezialwissenschaften. Im erkenntnistheoretischen Problem war sich der Kongreß einig, daß die ontologische und transzendente Richtung des Aquinaten gegenüber der idealistischen und immanenten Richtung des Kantianismus selbstverständliche Grundlage aller möglichen Lösungen sei. Erkenntnis ist zwar ein Bewußtseinsvorgang, der aber seinem Wesen nach auf Objektivität und Realität geht. Der Unterschied beginnt bei der Frage nach dem Wie. Erreichen wir die Wirklichkeit unmittelbar oder bedarf es, so oder so, einer Vermittlung? Eine erste Gruppe bejahte die Unmittelbarkeit, eine zweite Gruppe suchte eine Vermittlung mit Hilfe des Kausalprinzips oder auch des Finalprinzips. Von diesen zwei Gruppen sah offenbar die erste vor allem jene Seite der Erkenntnis, in der ihr Sinn nicht auf das immanente (Phänomenon), sondern auf das transzendente Objekt (*res ipsa*) geht, — während die zweite

Gruppe die Tatsache der Bewußtseinsgeschlossenheit im Auge hatte. Unverträglich werden diese beiden Standpunkte nur, wenn die erste Gruppe den „intentionalen Sinn“ zu einer „realen Unmittelbarkeit“ erweitert und die zweite Gruppe kraft der Bewußtseinsgeschlossenheit den intentionalen Sinn zu schwächen sucht. Das Objekt, auf das sich Erkenntnis sinngemäß richtet, ist das Realobjekt; aber sie richtet sich darauf in der unverletzten Bewußtseinsgeschlossenheit. Das wahre Ergebnis der Erkenntnis Kritik also ist nichts anderes als *reductio in mysterium*, Rückführung ins unlösbare Geheimnis.

Diese Struktur echter Philosophie kam noch deutlicher beim metaphysischen Problem zu Tage. Systematisch zeigten die Auseinandersetzungen von Anhängern des Thomismus, Suarezianismus und Skotismus, daß das Verhältnis von Sosein und Dasein, Potenz und Akt wohl den letzten und grundlegenden Unterschied zwischen Gott und Geschöpf begründe, aber nicht notwendig in der Form direkter und konkreter Realgeschiedenheit. Das skotistisch-suarezianische System der Realidentität behauptet nicht einen reinen Begriffsunterschied zwischen Sosein und Dasein, sondern einen solchen, der sein Fundament in der eigentlichen realen Beschaffenheit des geschöpflichen Seins hat (*distinctio rationis cum fundamento in re*). Der Streit geht also nicht um eine wahre, innerliche, reale Seinsverschiedenheit zwischen Gott und Geschöpf, sondern um deren nähere Kennzeichnung. Die thomistische Schule hat das Verdienst, das Reale der Verschiedenheit von Sosein und Dasein im Geschöpf zu betonen. Die skotistisch-suarezianische Schule beseitigt die inhärente Gefahr dieser Realgeschiedenheit, die zu einer Hypostasierung der *essentiae creatae*, der Welt der „möglichen“ Geschöpfwesenheiten, die Thomas verwirft. Dieses systematische Ergebnis, das also wiederum in letztem Geheimnis endet (weder Realgeschiedenheit noch Realidentität, sondern ein geheimnisvolles Etwas „dazwischen“), fand dann seine wichtige Ergänzung im historischen Ergebnis: Hat Thomas die Realgeschiedenheit des strengen Thomismus gelehrt und hat er sie als Angelpunkt seiner Philosophie angesehen? Hier standen sich zwei Thomasforscher von Ruf gegenüber, Martin Grabmann und Franz Pfeister. Es war bereits ein günstiges

¹ Vgl. ausführlich F. Ehrle, Grundsätzliches zur Charakteristik der neueren und neuesten Scholastik (Freiburg 1918) 27 ff.

Omen für die mögliche Lösung, daß beide ihr freundschaftliches Zusammenarbeiten öffentlich betonten. Beiden gemeinsam war der Satz, daß die thomistische Realgeschiedenheit nicht die Bedeutung für Thomas habe, die die Thomistenschule ihr zumißt. Martin Grabmann insbesondere wies darauf hin, wie älteste Schüler des Heiligen diese Frage als völlig offen und nach beiden Seiten entscheidbar hinstellten. In der Frage, ob die Realgeschiedenheit beim Aquinaten enthalten sei, gingen Grabmann und Pelster aber auseinander. Grabmann bejahte sie mit dem Zusatz, daß er früher zum Nein geneigt habe. Pelster verneinte sie mit dem Zusatz, daß er früher zum Ja geneigt habe. So zeigte sich gegenüber der Hitze des spekulativen Kampfes wohlthuend die Kühle der Bescheidung ruhiger Forschung. Es bestätigte sich durch den historischen der systematische Aspekt: als Realverschiedenheit hat die thomistische Realgeschiedenheit offenbar ihr Fundament in Thomas, aber nicht als Realgeschiedenheit. In der Realverschiedenheit kommen beide Schulen überein. Aber da diese eben in sich ein Geheimnis ist, das in der Spannung zweier Gegensatzaspekte sein Rätsel offenbart, so hat das thomistische System der *distinctio realis* wie das skotistisch-suarezianische System der *distinctio rationis cum fundamento in re* die geistesgeschichtliche Aufgabe, diese Gegensatzaspekte in breitem Schulformat darzustellen.

Noch deutlicher zeigte sich dasselbe eigentümlich Formale der Ergebnisse im dritten Problem des Kongresses: Metaphysik und Spezialwissenschaften. Ist Metaphysik zu fassen als „induktive Metaphysik“, d. h. als letzte Schlußfolgerung aus dem breiten empirischen Aufbau der Spezialwissenschaften, — oder ist sie etwas für sich Abgeschlossenes und damit Unveränderliches gegenüber dem Wechsel und Wandel der Wissenschaft? In mehreren Kommunikationen wurde der zweite Standpunkt versucht und stellenweise bis zu einer Art Apriorismus der Metaphysik und Pragmatismus der Wissenschaft. Die Spezialwissenschaften zielten nur auf eine anschauliche Anordnung der Phänomene, die Metaphysik aber auf das Wesen der Dinge. Infolgedessen sei zwischen beiden weder Gemeinsamkeit noch Konflikt möglich. Aber unter der vornehmen Führung des Leiters des Kongresses kam doch immer deutlicher ein anderer Standpunkt zum Durchbruch. Metaphysik und Spezialwissenschaften haben als gemeinsame Grundlage die empirische Erfahrung. Das intelligibilia in sensibilibus des Aquinaten fordert, gegenüber

allem theozentrischen Apriorismus des Augustinismus und anthropozentrischen Apriorismus des Kantianismus, einen Aufbau der Metaphysik aus der Erfahrung und nicht nur der vulgären, ungesicherten, sondern mindestens ebenso der wissenschaftlichen, gesicherten. Eine Metaphysik, und wäre es auch die Metaphysik des Aquinaten, die einmal der Erfahrung widerspräche, wäre unmöglich. Also „induktive Metaphysik“? Die letzte Meinung des Kongresses ging offenbar in eine andere Richtung, die zwar von niemand ausdrücklich ausgesprochen wurde, aber für ein feines Gehör doch durchklang. Metaphysik ist wesentlich Seinsmetaphysik. Das Sein, wie es sich der Erfahrung darstellt, d. h. das Werden, ist ihre empirische Grundlage. Dieses empirische Faktum des Werden-Seins spekulativ zu untersuchen, ist ihre Aufgabe. So kommt sie auf der einen Seite zu den Thesen von *Sei-in-Dasein*, *Potenz-Akt*, *Materie-Form*, *Substanz-Akzidenz* usw., auf der andern Seite zum Geschöpf-Gott-Problem. Die Tatsache etwa von Substanzen, Leben, Geist, Gott u. a. beruht damit auf einem Minimum von Erfahrung, das praktisch keinem Wandel der Wissenschaft unterliegt, und insofern ragt eine Art „ewiger Metaphysik“ gleich einem Fels im Meereswogen der Forschung. Die Spezialwissenschaften, im Unterschied dazu, haben die ganze Breite der Erfahrung zu ihrem Gegenstand. Sie zielen sozusagen auf das nähere konkrete *Sei in jener Wesenheiten*, die als solche metaphysisch feststehen. Empirische Psychologie z. B. zeigt in wachsendem Maße das gesamte Tätigkeitsbild der Leib-Seele-Einheit, empirische Biologie das des organischen Lebens uff. Es baut sich damit ohne Frage allmählich eine „induktive Metaphysik“ aus den letzten Schlußfolgerungen der Spezialwissenschaften. Aber diese induktiv „werdende“ Metaphysik ist sozusagen die immer farbiger aufleuchtende Koncretgestalt jener ersten, gleichsam „seienden“ Metaphysik, die von der Erfahrung des allgemeinen Werdens langsam in die Vielfalt dieses Werdens eindringt. Beide Metaphysiken zielen aufeinander. Ihr Näherkommen ist das Werk der gesamten Geistesgeschichte der Menschheit. Aber niemals sind sie auseinander ableitbar. Weder ist die Koncretfülle der WerdeWelt aus dem Begriff des allgemeinen Werdens deduktiv zu gewinnen, wie der Rationalismus aller Zeiten wähnte, noch ist die Grundstruktur von Werden = überhaupt von Wechsel und Wandel der positiven Wissenschaft abhängig, wie der metaphysische Relativismus aller Zeiten vermeinte. Die

Grundformen der Werddwelt, wie die „beständige“ Seinsmetaphysik sie aufstellt, entfalten sich in ihrer Konkretgestalt unter den Händen der „werdenden“ induktiven Metaphysik, und diese bestätigt im Fortgang ihrer Forschungen immer neu die Tatsache der Grundstrukturen des Werdens, die von jener aufgezeigt sind.

Dieser Entwicklungsgang der Auseinandersetzungen des Kongresses fand seinen überaus glücklichen Ausdruck in zwei Kundgebungen. Die erste war die Ansprache des Heiligen Vaters in der Audienz, die er am Samstag 18. April abends dem Kongreß gewährte. Die zweite war die Schlußrede des Leiters des Kongresses, Sr. bischöfll. Gnaden Laur. Janssens O. S. B., in der öffentlichen Schlußsitzung des Kongresses am Montag 20. April im großen Saale der Cancelleria apostolica. Der Heilige Vater unterstrich in seiner Ansprache die Ausführungen seiner Thomasenzyklika über den „Wetteifer der Schulen in rechter Freiheit“. Damit war für den bischöflichen Schlußpredner das Grundmotiv seiner Ausführungen gegeben. Die thomistische Erneuerung ist von den Päpsten nicht gedacht gewesen als einfache Rückkehr zu Vergangenen, sondern als lebendiger Fortschritt christlicher Philosophie. Thomas ist insofern terminus ad quem, Zielpunkt einer Entfaltung vor ihm, terminus cum quibus, Zielpunkt in Gemeinschaft mit andern, terminus a quo, Ausgangspunkt für weitere Entfaltung. Das bedeutet, daß echter Thomismus innere Verbindung halte mit Augustinus, dem großen Vater alles christlichen Denkens und mit Anselm, dem besondern Vater der Scholastik. Das bedeutet zweitens, daß echter Thomismus das franziskanische Gedankengut eines Bonaventura ebenso wenig verachten dürfe wie umgekehrt eine an Bonaventura orientierte Philosophie die des Aquinaten. Das bedeutet letztlich, daß Thomas lebendig bleiben müsse, d. h. in seiner besondern Entfaltung durch die großen christlichen Philosophen nach ihm. Mit einem Wort: es bedeutet, daß Thomas betrachtet werden müsse in seiner organischen Verbundenheit mit Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Es bedeutet, daß in allen Fragen viel mehr das zu fragen ist: Was würde Thomas heute sagen oder schreiben, wenn er heute lebte. Es bedeutet: Thomismus als Lebendigkeit des Geistes des Aquinaten. Für Thomas — das war das letzte Wort der mit großem Beifall begleiteten Rede — gilt der Introitus der Messe des Commune doctorum „In medio ecclesiae“: nicht Thomas das Maß der Kirche,

sondern die ganze Weite und Lebendigkeit der Kirche sein Maß.

Hier hat die echt benediktinische moderatio und discretio des verehrten bischöflichen Theologen das wahrhaft entscheidende Wort gesprochen. Die letzte religiöse Einstellung des „viele Glieder ein Leib“ ist, wie wir schon mehrfach ausgeführt haben, auch die bestimmende Einstellung für die philosophischen Kontroversen. In der Fülle und Vielfalt der Richtungen, wie sie durch das tiefe Geheimnis von Schöpfer und Geschöpf geradezu gefordert ist, wächst die Erkenntnis der einen Wahrheit. Sie wächst darum in der Liebe, in der die verschiedenen Richtungen einander verstehen und bejahen. Das „ἀληθεύειν ἐν ἀγάπῃ“ „Wahrheit in Liebe“, ist die Lösung und jene Lösung, die am tiefsten die Ehrfurcht des Geschöpfes vor Gott zum Ausdruck bringt. Gott allein schaut Wahrheit „ein für allemal“ und „unfehlbar“ und „erschöpfend“. Das Geschöpf muß auch in seinem Wahrheitssuchen sich als „Glied unter Gliedern“ erkennen und anerkennen. „Wenn aber alle ein Glied wären, wo bliebe der Leib?“

Es besteht die begründete Hoffnung, daß dieser Kongreß nur der erste Schritt zu weiteren Kongressen sei, bei denen dann wohl auch die deutschen Philosophenkreise sich mehr beteiligen werden. Der Accademia di San Tommaso aber, nicht zuletzt ihren beiden Sekretären gebührt aufrichtiger Dank.

Erich Przywara S. J.

Eine neue Kampfesphase der Sowjets gegen Kirche und Religion

Nachfolgende Ausführungen stützen sich hauptsächlich auf die Broschüre Stepanovs (Zadatchi i Metody antireligioznoj propagandy): „Grundsätze und Methoden der antireligiösen Propaganda“ (Moskau 1924). Es ist dieses Werk als Quelle um so höher einzuschätzen, da Stepanov Direktor des Seminars für antireligiöse Propaganda in Moskau ist, da von ihm in den letzten Jahren die führenden Artikel in der antireligiösen Frage in der „Izvestia“ und „Pravda“ stammen und die „Izvestia“ selbst den von Stepanov gezeichneten Weg als „ihren Weg im Kampfe gegen Kirche und Religion“ hinstellt.

Wo immer seit 1917 die Rote Armee vordrang und die Sowjetregierung sich festsetzte, begann auch für die orthodoxe Kirche¹ und

¹ Am Anfange, wo es sich zunächst um die Durchführung des politischen Kommunismus