

Neue Theologie?

Das Problem katholischer Theologie

Wie steht katholische Theologie, aus ihrem Grundcharakter und Grundproblem heraus, zur bisher behandelten Problematik nichtkatholischer Theologie¹ und darin zur Problematik unserer Gegenwart?²

Die Antwort muß beginnen mit einer Darlegung dessen, was, aus dem Wesen von Katholizismus heraus, katholische Theologie überhaupt sei (1), um dies ihr Wesen dann, aus einer Vergleichung mit dem Wesen nichtkatholischer Theologie (2) und einer Diskussion neuerer katholischer Arbeiten über den gleichen Gegenstand (3) heraus, unserer obigen Frage gegenüberzustellen (4).

1.

Thomas von Aquins große Tat war es, gegenüber den Einseitigkeiten des Augustinismus, der Theologie einen wahren Wissenschaftscharakter zugewiesen zu haben. Gewiß ist Theologie grundlegend „sapientia“, d. h. (im augustiniistischen Sinn) Wissen von oben, Wissen von Gott durch Gott, aber das von Gott Gegebene ist doch ein an Menschen Gegebenes und (wie es der Kommentar zu Boëthius, *De Trin.* scharf ausführt) in Menschenweise Gegebenes. So tritt denn, in Folgerichtigkeit der allgemeinen *causae-secundae*-Lehre, dem Sapientia-Charakter der Theologie ihr Scientia-Charakter zur Seite. Ja man wird grundsätzlich für katholische Theologie sagen müssen: wie es das Grundwesen katholischer Gotteslehre ist, daß ein allwirksamer Gott eigenwirksame Geschöpfe schafft, — wie es das Grundwesen katholischer Christuslehre ist, daß der wahre Gott wahrer Mensch ist, und das Grundwesen katholischer Kirchenauffassung, daß das göttlich-unsichtbare „Christus alles in allem“ eigenständig (und darum rechtlich) sichtbares Gesellschaftsgebilde ist (weder reine „Gemeinschaft von oben“, d. h. Gnadengemeinschaft des *opus operatum*, noch „Gemeinschaft von unten“, d. h. Erlebnissgemeinschaft, — sondern Gesellschaft im strengen Sinn der rechtlichen Gründung und rechtlichen Selbstständigkeit vor und über und nach den Einzelnen, und dies als schärfster Ausdruck der wahren Menschwerdung des geschöpfüberlegenen Gottes), — so ist es das formale Grundwesen katholischer Theologie, daß sie gerade als „Theologie“, d. h. als Wissen von Gott durch Gott im strengen Sinn (d. h. als „Wissen aus Gottes Autorität“) wahre menschliche Wissenschaft sei.

Mit andern Worten: die wesenhaft katholische Stellung zwischen den Extremen von Theopanismus (Auflösung alles Geschöpflich in ein „Gott alles allein“) und Pantheismus (Auflösung Gottes in ein „Geschöpf alles allein“) beschließt (als sozusagen „formales“ Korrelat zu diesem „materialen“, d. h. inhaltlichen Tatbestand) die gleiche Stellung theologischer Methode ein: zwischen den Extremen einer grundsätzlichen Ausschließung menschlich-allgemeinwissenschaftlicher Methodik und einer Auflösung des Offenbarungs- und Autoritätscharakters von Theologie in eine rein rationale Religionswissenschaft. Damit nimmt die Methodenfrage katholischer Theologie am innersten unauflöslichen

¹ Diese Zeitschrift 111 (1925/26 II) 348 ff.

² Ebd. 184—198.

Geheimnis katholischen Wesens überhaupt teil, und das Maß solcher Teilnahme ist das Maß ihrer Katholizität. Wie also Katholizismus überhaupt mitten inne steht zwischen östlicher Entgeschöpfung (bis zum Nirwana) und westlicher Vergeschöpfung (bis zum Kultur- und Wirtschaftsstaat als „Reich Gottes“ im angelsächsischen Protestantismus), so steht auch katholische Theologie mitten inne zwischen orthodox-östlicher rein bewahrender Theologie (einer Theologie strenger Unveränderlichkeit bis zur Unveränderlichkeit der Schriftzeichen, — korrelat zur unveränderlichen Liturgie) und protestantisch-westlicher grundsätzlich schöpferischer Theologie (einer Theologie strenger Veränderlichkeit bis zur idealistischen Theologie von Gott als „Grenzidee“ solcher Wandlung ins Unendliche)¹.

Damit aber ist ein Doppeltes gegeben, das diesen Wurzelsatz theologischer Methodik in seinen praktischen Folgerungen zeigt, und auch dieses Doppelte ist nur „formales Korrelat“ zum Materialen katholischen Wesensart. Das erste: Wie es innerstes Wesen katholischer Wahrheit ist, daß im Verhältnis zu ihr die andern Religionen nur in dem, was sie leugnen, aber nicht in ihrem positiven Kern, Irrtum sind, so ist es innerstes Wesen katholischer Theologie, daß keine Wissenschaftsmethode in ihrem positiven Kern ihr zuwider ist; d. h. katholische Theologie darf keine Wissenschaftsmethode als Methode (d. h. in ihrem positiven Sinn, nicht in ihrer konkreten, etwa grenzüberschreitenden Handhabung) anathematisieren, um dafür ihr Gegenstück zu kanonisieren. In dem Augenblick würde sie (wie auch ihr materiales Korrelat in gleicher Lage) jenen Ursinn des „Protestantischen“ (und des Häretischen überhaupt) annehmen, wie wir ihn früher herausgestellt haben: Vergöttlichung „eines“ Geschöpflichen, mit der unausbleiblichen Folge einer Ver-inner-welt-lichung Gottes. Das zweite aber ist: Wie es innerstes Wesen katholischer Wahrheit ist, daß jene eben umzeichnete innermenschheitliche „Katholizität“ (d. h. Einheit aller Wahrheit) ihren entscheidenden Grund und ihr entscheidendes Maß in ihrer übermenschheitlichen und übergeschöpflichen „Katholizität“, d. h. der Katholizität des offenbarenden Gottes hat (nicht in einer geschöpflichen „Allmenschheit“)², so liegt auch innerster Grund und innerstes Maß der inneren Methodenfreiheit katholischer Theologie in ihrem Charakter als „Wissen von Gott durch Gott“.

Daraus aber ergeben sich folgende Sätze, die für katholische Theologie grundlegend sind:

1. Theologie ist nicht eigengeseglich im Sinne innergeschöpflicher Eigengeseglichkeit, d. h. innergeschöpflicher Begrenzung „eines“ Gebietes gegen ein anderes, sondern ist eine höhere Form aller Gebiete, und darum „allgeseglich“, und darum nicht „eigenmethodisch“, sondern „allmethodisch“.

2. Theologie ist aber eigengeseglich „von oben her“, d. h. in Kraft der in alles Geschöpfliche (in Folgerichtigkeit der katholischen Menschwerdungslehre) unabhängig von oben her einwirkenden Eigen-All-Geseglichkeit Gottes.

¹ Zu dieser Betrachtungsweise vgl. vom Verfasser „Gott“ (München 1926) und „Religionsphilosophie katholischer Theologie“ (Handbuch der Philosophie [München, Oldenbourg] Lieferung 3).

² Vgl. hierzu vom Verfasser „Katholizismus“ (Hochland 21 II [1923/24] 566 ff.).

3. Ist also gemäß „1.“ Theologie passiv-allmethodisch (d. h. nicht aus sich eine Methode bildend, sondern sie von den Profantwissenschaften empfangend), so ist sie gemäß „2.“ aktiv-allmethodisch (d. h. nicht nur die empfangenden Methoden unabhängig, allein nach dem Maß und Richtstab der Offenbarung Gottes in der Kirche anwendend, sondern auch, in Kraft der Autorität Gottes, von sich aus zu klärendem und scheidendem Eingreifen in den Ursprung der Methoden, d. h. die Gesamtwissenschaft, befugt).

Diese drei Sätze sind nichts weiter als strenge Folgerung aus dem Wort des Römerbriefes „Das Unsichtbare im Sichtbaren“, wie es in katholischer Lehre bis in seine letzte Auswirkung geht: „Das Unsichtbare Gottes im Sichtbaren“, und darum sein autoritatives Wort in autoritativer Theologie, — aber „Das Unsichtbare Gottes im sichtbar Geschöpflichen“, d. h. nicht unmittelbar, und darum sich wandelnde geschöpfliche Theologien als Formen dieses Wortes. Es gibt darum nur Eine Unwandelbarkeit „Einer Theologie“, die Unwandelbarkeit ihres Autoritätscharakters (Autorität Gottes des Offenbarers in Seiner unfehlbaren Kirche). Aber wie auch der Grund dieser ihrer Unwandelbarkeit, „Gott in der Kirche“, unwandelbar ist „im“ lebendigen Wandel der menschlichen Träger (die Lebendige Kirche als völlig unabhängig *sui iuris*, ihr unfehlbares Wort als inappellable letzte Instanz), so lebt auch die „Eine Theologie“ (im obigen Sinn) im unaufhörlichen Wandel der vielen Theologien, von platonischer Theologie der Väterzeit und des Frühmittelalters über aristotelisch-syllogistische Theologie der Thomaschulen zu positiver Theologie der Renaissance und Neuzeit und in unerforschliche Zukunft. Darum hat die Kirche im Jansenistenstreit den behaupteten Primat eines allein normierenden Urchristentums nicht nur für Dogma, Disziplin und Kult, sondern ebenso für theologische Methode mit ihrem Verdikt belegt.

2.

Mit diesem Programm ist jene methodische Grundforderung erfüllt, die objektiv in sich für alle Theologie gilt, die aber bewußt erstmalig herausgestellt zu haben das Verdienst der neueren protestantischen Theologie ist: Theologie herausgebaut aus dem spezifischen Glaubensbegriff. Denn „Glauben“ im allgemeinen Sinn von „Geöffnetsein zu Gott“ ist in der Tat für Theologie dasjenige, was für Philosophie das „ich erkenne mich erkennen“ ist: das Ur-faktum, dessen Deutung alles übrige in seiner Bahn bestimmt. Und auch das ist noch gemeinsam für protestantische wie katholische Fragestellung: daß es in diesem Glauben sich wesentlich um ein „persönliches“ Verhältnis handelt, und zwar auch durchaus etwa in jenem Doppelsinn, in dem dieser Ausdruck für die neuere protestantische Theologie einen Gegensatz zu (protestantischer) Orthodogmie wie Rationalismus besagt. Katholisches Glauben (als Akt) hat, gemäß seinem Charakter als *virtus theologica* („göttliche Tugend“) den „unerschaffenen Gott“ nicht nur zu seinem Beweggrund (Formalobjekt), sondern auch zu seinem Inhalt (Materialobjekt). Darum sind nach allgemeiner katholischer Lehre (worin alle Schulen eins sind) sowohl, auf Seite des Beweggrundes, alle irgendwelchen „geschöpflichen Beweggründe“ (Tatsachenbeweis der Offenbarung, ihre Widerspruchlosigkeit, Schönheit usw., d. h. der Inhalt der sog. *praeambula fidei*) kein Teil des formalen Beweggrundes, sondern

nur mehr oder minder indirekt einwirkende Vorbedingungen¹ —, als auch hat der Umkreis der Offenbarungswahrheiten sein alles bestimmendes Zentrum in jenem Grundwesen alles „Glaubens“, wie es von Klemens von Alexandrien über Augustinus zu Thomas sich in den Ternar faßte credere — intelligere — videre, d. h. alle Glaubenswahrheit als Wachstum im „Erkennen Gottes in Gott“ zum „Schauen Gottes in Gott“ (im Ewigen Leben)². Es ist also in der Tat katholisches Glauben (gegen allen Rationalismus, der den Glauben auf den geschöpflichen Beweggrund praktischer oder wissenschaftlicher „Evidenz“ zurückführt) ein „übrational Persönliches“, d. h. Hingabe an die Person Gottes um dieser Person Gottes willen —, und (gegen allen Doktrinarismus, für den die Person Gottes hinter einem System von Lehren verschwindet) ein „unmittelbar Persönliches“, d. h. Hingabe an Gott den Offenbarenden durch die Offenbarung hindurch ins Schauen hinein (also alles System von Lehren einzig und ausschließlich als Offenbarungsleuchten Gottes, das wachsend in den Alleinleuchtenden aufgeht —, die leuchtenden Wolken, die in die Sonne aufzugehen haben, weil ihr Leuchten allein Leuchten der Sonne ist).

Aber in eben diesen Übereinstimmungen liegen gleichzeitig die großen Unterschiede. Das „übrational Persönliche“ des Glaubens wird in protestantischer Theologie, wie wir früher sahen, letztlich faktisch (d. h. nicht an und für sich intendiert) auf eine innergeschöpfliche Eigenschaft des Glaubensaktes zurückgeführt, sei es auf seine Eigenschaft als irrational-voluntaristische Hingabe (alte protestantische Theologie) oder passiv-empfangende Gesamtschau (Schleiermacher) oder personalistisches Welterfassen (Herrmann) oder Wert-Sinn-Erleben (Wobbermin) oder Tragikerlebnis (Barth-Thurneysen) oder transzendentaler Geistakt (Brunner) oder phänomenologische Wesensschau (Peterson). Nicht als ob hiermit das eigentlich Religiöse ausgelöscht werden sollte. Aber damit, daß alle diese Theologien den Glaubensakt letztlich auf „eine“ bestimmte innergeschöpfliche Eigenschaft festlegen, erklären sie (wenigstens unbewußt) seinen übergeschöpflichen Charakter durch diese Innergeschöpflichkeit. Gott wird Glauben geschenkt auf diesen bestimmten innergeschöpflichen Charakter des Glaubenserlebnisses hin. Damit aber ist Gott der Vollcharakter der freien Persönlichkeit genommen (indem Sein Sich-Geben an „diesen“ Einen Weg gebunden ist), ebenso aber auch der Glaubenshingabe der Charakter einer Hingabe an Gott unmittelbar durch alles Geschöpfliche hindurch und über alles Geschöpfliche hinaus. Alle diese Theologien werden darum trotz (oder besser: wegen?) ihres Kampfes gegen Rationalismus (in den sie alle rationale Erfassung Gottes einbeschließen und dadurch also eine bestimmte Klasse von Akten aus dem religiösen Bereich ausschließen, mit der bekannten Folge der

¹ Die Kontroverse der katholischen Schulen geht, richtig verstanden, nur um die Art dieser „indirekt einwirkenden Vorbedingung“: ob sie so vor sich geht, daß der sog. syllogismus fidei (Wahr ist, was Gott sagt. Gott aber hat geoffenbart, daß Er dreifaltig ist. Also ist es wahr und zu glauben) in irgend einer Umformung in den Glaubensakt selber eingeht (Suarez, De Lugo), — oder so, daß er außen bleibt und nur der Ausdruck der „Vernünftigkeit“ des Glaubensaktes ist, während der Glaubensakt selbst reine, freie Hingabe „von Person an Person“ ist (Newman-Scheeben-Pesch).

² Das Stellenmaterial vgl. in des Verfassers „Einführung in Newmans Wesen und Werk“ (Freiburg 1922) 59 f.

Vergöttlichung einer andern und der hieraus sich ergebenden Folge einer Rationalisierung Gottes in diese bevorzugte Aktklasse hinein!) — alle diese Theologien werden, wie die Geschichte gezeigt hat und noch zeigt, entweder Antizipationen oder Entfaltungen oder Stadien reiner Philosophien: die lutherische Urtheologie Entfaltung spätkotistischer Philosophie, die Theologie Schleiermachers Entfaltung und Antrieb der romantischen „ästhetischen Kontemplation“, die Theologie Ritschls, Troeltschs und Wobbermins Etappen der neueren Wertphilosophie (woraus Troeltsch allein die wahre Konsequenz zog, indem er in die Philosophie ging), die Theologie Herrmanns Antizipation der modernen personalistischen Philosophie, die Theologie Barth-Hogartens der schärfste Ausdruck der heutigen Polaritäts- und Tragikphilosophien seit Georg Simmel, die Theologien Brunners und Petersons Höhepunkt der Krise der Kantschulen, sei es zu einem metaphysischen Idealismus (Brunner), sei es zum ausgeprägten phänomenologischen Idealismus des Objekts (Peterson) hin.

Demgegenüber ist es das alles Entscheidende für katholische Glaubensauffassung, daß in den Glaubensakt selber das Moment der sichtbar-juridischen Kirche eingeht. „Gott in der sichtbar-juridischen Kirche“, dieses Moment, das für katholische Auffassung das Wesen katholischen Glaubens nach der Seite des Beweggrundes wie des Inhalts erst voll ausdrückt (woraus die Lehre von der *fides implicita* von selber folgt), dieses Moment erst stellt das „in Gott um Gottes willen“ des Glaubens gegen alle subjektive Vergeschöpfung sicher¹. Die protestantische Subjektivierung des Glaubens nahm ihren Anfang in dem berühmten „um des Gewissens willen“ der Ablehnung der Kirche, d. h. in einer Haltung, die die Unterwerfung unter das tiefste Rätsel Gottes, unter das Rätsel „Gottes im Allzumenschlichen der sichtbaren Kirche“, ablehnte und so die Haltung Israels wiederholte, das am „*scandalum crucis*“ sich ärgerte und damit das eigene Urteil über Gottes „unerforschliche Wege“ stellte. So wurde folgerichtig das Gewissen gegen die Autorität, das Innere gegen das Äußere, das Unsichtbar-Geistige gegen das Sichtbar-Leibliche usw. der Gottesförmigkeit und damit Gott vergeschöpft. Umgekehrt ist darum der katholische Glauben an „Gott in der sichtbar-autoritären Kirche“ und dies auch und gerade, wenn diese Kirche allem sog. „Gewissensstandpunkt“ und „Innerlichkeit“ und „reinen Geistigkeit“ zu widersprechen scheint —, ist solcher Glauben erst entscheidende Übersteigerung alles Innergeschöpflichen ins Übergeschöpfliche hinein, jene heilige Blindheit aller Augen des Fleisches, ohne die echter Gottes-

¹ In der theologischen Schulsprache lautet dies: die „*propositio ecclesiae*“ (ausdrückliche Glaubensannahme des kirchlichen Dogmas um „Gottes in der Kirche“ willen) gehört positiv zum Wesen des Glaubens als „*fides divino-catholica*“ (= katholischen Glaubens im konkreten Vollsinne), — während sie zum Wesen des Glaubens als „*fides divina*“ (= unter der reinen Rücksicht „Gottes in Sich“, mit Absehen von der konkreten Heilsordnung) nur negativ gehört (= eine Abweisung des „... in der Kirche“ als „unvereinbar mit Gott“ wäre gegen das Wesen der *fides divina*). Da aber die Einzige Heilsordnung die Heilsordnung „Gottes in Christo in der Kirche“ ist, so folgt, daß aller Glauben, so er Glauben sein will, wenigstens letztlich von der „*fides-divino-catholica*“ getragen sein muß (es gibt also nicht, wie einige Theologen meinen, für Privatoffenbarungen, noch nicht definierte Glaubensinhalte und ähnliches, die Möglichkeit einer reinen „*fides divina*“, d. h. ohne entscheidende Relation zur, in dieser Heilsordnung, allein-absoluten „*fides-divino-catholica*“).

glauben weder zustandekommt noch dauern kann¹. Katholisch in diesem Sinn ist — das ist die Überzeugung jedes echten Katholiken — eher der Glaube eines einfältigen Weibleins, das sich bei jeder möglichen Gelegenheit mit Weihwasser segnet und vor jedem Bildstock, sei er noch so „stilllos“, andächtig in die Knie sinkt, als jener „erleuchtete Glaube“, der sich (in Ermangelung eines „sapere ad sobrietatem“) vor der Kirche erst beugt, wenn diese ihn zuvor um seine Meinung und Einwilligung gefragt hat. So ist in der Tat die Auffassung des Glaubens gleichzeitig die große Scheidelinie zwischen Protestantismus und Katholizismus und dieselbe, die ihre gesamte Theologie scheidet: zwischen Bindung Gottes ans Ich mit der Folge der Vergeschöpflichung Gottes und letztlich tragischen Spaltung der Schöpfung zwischen Gott (Gewissen, Innerlichkeit, Geistigkeit) und Widergott (Autorität, sichtbare Gemeinschaft, Natur) — und rückhaltloser Beugung des Ich unter Gott in der entscheidenden Beugung unter das Dogma der Kirche mit der Folge der restlosen Ubergeschöpflichkeit Gottes und letztlich Einheit der Schöpfung als des (in allen ihren Seins-elementen) Einen Gleichnisses und (in der Menschwerdung als der in der sakramentalen und juridischen Kirche vollendeten!) Einen Leibes des übergeschöpflchen Gottes².

3.

Diese allgemeine Idee von Theologie, wie wir sie bisher zuerst in sich und eben in Vergleich mit der Wesensidee protestantischer Theologie entwickelt haben, gewinnt nun aber eine neue Bedeutung für mögliche oder tatsächliche Arbeitsprogramme katholischer Theologie selbst. Hierzu ist aber ein neuer Überblick vonnöten.

Es ist gemäß unserem ersten Teil (Idee von Theologie in sich) das Wesen von Theologie, daß sie als „Wissen von Gott durch Gott“, aber „zu Menschen und in Menschenweise“ sich darstellt. Theologie fordert darum aus dieser Idee heraus:

1. in ihrer Beziehung zu reiner Wissenschaft³ (positive Wissenschaft und Philosophie):

a) eine „Beziehungswissenschaft von der Wissenschaft her“, d. h. eine rein wissenschaftliche Lehre sowohl von der Möglichkeit der theologischen Grundfakta wie Offenbarung und Wunder (als Schlußteil einer Wissenschaft von „Religion in sich“, d. h. einer „allgemeinen

¹ Darum ist katholischer Glaube erst die Erfüllung dessen, was Troeltsch und Brunner als Ideal vorschwebt („das lebendige Wort Gottes heute“): „Glaube an Gott, der lebendig in der heute lebendigen Kirche zu mir heute spricht“.

² Insofern hat Wobbermin recht, wenn er in seiner „Systematischen Theologie“ eine Berücksichtigung des katholischen Standpunktes sowohl für seine Feststellung des „Wesens der Religion“ wie des „Wesens des Christentums“ ablehnt, weil Katholizismus durch seinen Kirchenstandpunkt eine „Wesens“-Frage nicht kenne. Aber das ist das „Wesen“ dieses wahrhaft für Katholizismus wesenhaften Kirchenstandpunktes, daß erst dieser (wie unsere beiden Artikel zur Genüge zeigen) den wahrhaft „übergeschöpflchen Gott“ einbeschließt, also (umgekehrt) erst durch sich ein wirkliches „Wesen von Religion“ aufzeigbar macht, ganz abgesehen von der Christentumsfrage. Insofern sind unsere Vorträge „Gott“ die antizipierte Antwort auf Wobbermin.

³ Der Ausdruck „reine Wissenschaft“ bleibt ungenau und darum vorläufig. Aber vorderhand wissen wir keinen andern. Der Sinn ist „Wissenschaft von unten nach oben“.

Religionswissenschaft“ in ihren naturgemäßen Richtungen von Religions-psychologie-geschichte-philosophie) wie von den in den Erfahrungsbereich eintretenden Tatsächlichkeiten der Theologie wie Leben und Wunder Christi und seiner Kirche (als Teil einer „besonderen Religionswissenschaft [der einzelnen Religionen]“ ebenso in ihren naturgemäßen Zweigen als Religions-psychologie-geschichte-philosophie), — also eine Wissenschaft, die entsprechend ihrem Wesen dieselbe (relative) Eigengesetzlichkeit gegen Theologie hat wie alle sonstige Wissenschaft überhaupt. Denn die Frage der Einfühlung (soweit sie rein wissenschaftlich ist, d. h. nicht bedingt durch das spezifisch protestantische Axiom der Gegenwissenschaftlichkeit des Glaubens, wie bei Wobbermin u. a.) ist für Religion keine andere als für Kunst und ähnliche Phänomene überhaupt¹ (rein-wissenschaftliche Apologetik);

- b) und eine „Beziehungswissenschaft von Theologie her“, d. h. eine Lehre aus den spezifisch theologischen Quellen über jene selbe Materie, die von der „Beziehungswissenschaft von der Wissenschaft her“ rein profanwissenschaftlich behandelt wird (theologische Apologetik).
2. In sich selbst aber fordert Theologie das Zueinander einer doppelten Methodenrichtung:
- a) entsprechend ihrem „eigenmethodischen“ Charakter (d. h. als Wissen von Gott durch Gott) eine reine Autoritätsmethodik, und zwar, weil diese Autorität konkret „Gott in der Kirche“ heißt, die Methodik einer Theologie der kirchlichen Entscheidungen in ihrem inneren sachnotwendigen Zusammenhang, also von hier aus eine Theologie jenseits der Schulen;
 - b) entsprechend ihrem „allmethodischen“ Charakter (d. h. als Wissen von Gott durch Gott) eine Synthese der wissenschaftlichen Methoden, die durch den Gegenstand von Theologie zuständig sind (psychologische, historische, juristische, philosophische Methodik), also von hier aus eine Theologie durch die Schulen, aber durch die Schulen (d. h. durch ihre Spannungseinheit über Raum und Zeit), nicht durch die Schule (d. h. durch die Alleinherrschaft einer einzelnen Schule oder eine solche Auseinandersetzung zwischen den einzelnen Schulen, die das gegenseitige Sich-ergänzen der Schulen aus dem Auge verliert).

Dieses Programm von Theologie hat dann seine innere Grundlegung in einer Theorie des Glaubensaktes, die in strenger Korrelation zu dem eben entwickelten Programm folgende Punkte enthält:

1. korrelat zum Verhältnis von „rein-wissenschaftlicher Apologetik“ und „theologischer Apologetik“:

das innere Zueinander von vernunftbestimmter und gnadengeleiteter Überzeugung von den praeambula fidei (Dasein Gottes und Offenbarungsstatfache), also eine innere Mitte zwischen den unmöglichen Extremen eines

¹ Die (unseres Wissens) beste Methodik hierfür hat Joachim Wach geschrieben (Religionswissenschaft [Leipzig 1924]), bzw. ist noch an Ausarbeitung (Das Verstehen I [Tübingen 1926]). Aber in der Wahrheitsfrage müssen wir unsere früheren Einwendungen (diese Zeitschrift 109 [1924/25 II] 364) unterstreichen. Zum Problem „reiner Religionspsychologie“ vgl. unsere Bemerkungen in dieser Zeitschrift 106 (1923/24 I) 69.

reinen Supranaturalismus (der die vernunftbestimmte Überzeugung leugnet oder einflammert) und eines reinen Rationalismus (der die gnadenbestimmte Überzeugung leugnet oder einflammert)¹;

2. Korrelat zum Zueinander von „Theologie jenseits der Schulen“ und „Theologie durch die Schulen“:

das Zueinander von Glauben als personalen Autoritätsaktes (wie wir früher sagten: „übrational und unmittelbar zwischen Person und Person“, also in der Form, die in der Übereinstimmung der personalen Glaubentheorien Newmans, Scheebens und Christian Peschs² ihre schärfste Formulierung hat) und Glaubens in der Spannungseinheit aller jener Färbungen, die er von den verschiedenen Schulen her gewinnt: als mystisches Hingezogensein in Gott bei Augustinus, als Denkteilnahme an Gott dem Reinen Denken im Thomismus, als rückhaltloser Gehorsam im Skotismus, als vernunftgemäße Zustimmung bei Suarez und De Lugo usw. (also in Einheit aller jener Elemente, durch die der „personale Autoritätsakt“ sich tatsächlich konstituiert, so daß keines dieser Elemente sich absolut setzen dürfte, und mithin die Einheit der Schulen in der Einheit des Glaubensaktes unzerstörbar verwurzelt ist).

Von diesem Programm aus, das sich, wie die Ableitung zeigt, in keiner Weise aus den Anschauungen einer Einzelschule ergibt, sondern wesentlich aus der übergeordneten Idee katholischer Theologie selbst, — von diesem Programm gewinnen wir nun, wie bereits gesagt, den Maßstab für die neueren Versuche einer theoretischen oder praktischen Behandlung des Methodenproblems katholischer Theologie.

Die theoretischen Versuche gruppieren sich um Karl Adam, Karl Eschweiler und Joseph Engert. Alle drei sind faktisch von den Problemen der neueren Religionswissenschaft und wenigstens andeutungsweise von denen der neueren protestantischen Theologie her orientiert. Aber nur Adam und Engert sind sich dessen reflex bewußt, während Eschweiler seiner These nach auf Thomaserneuerung geht, tatsächlich aber von den Fragestellungen der Phänomenologie und insbesondere Schellers geleitet ist. Umgekehrt verknüpfen wohl alle drei faktisch das Problem des Glaubensaktes

¹ Denn die Kirche lehrt beides: die Gnadenbestimmtheit und Gnadenge tragenheit alles „Erkennens zum Heil“ (Denz. 180 u. a.) und die Vernunftbegründetheit desselben Erkennens (Denz. 1649 ff. 1799).

² Zur Übereinstimmung Newmans mit Christian Pesch vgl. unsere „Einführung in Newmans Wesen und Werk“ (Freiburg 1922) 30–43. Zur Übereinstimmung beider mit Scheeben vgl. diese Stellen mit Scheeben, Handbuch der kathol. Dogmatik I (Freiburg 1873) 280 f. Ihre gemeinsame Glaubentheorie ist also zugleich Ergebnis des inner-neuzeitlichen Problems zwischen Glauben und Wissen (Newman), Frucht der inneren Auseinandersetzungen der molinistischen Schule (Christian Pesch gewinnt seine Theorie in Auseinandersetzung mit Suarez und De Lugo und in Gemeinschaft mit Ripalda, Bainvel und Harent) und gemeinsames heutiges Lehrgut von Thomisten (Billot, als einer der entschiedensten Thomisten), Molinisten (Christian Pesch usw.; die Kritik Straubs ist im letzten Grunde nur Ausbau) und historisch-patristisch orientierter Theologie (Scheeben als Schüler Franzelins). Indem Eschweiler in seinen „Zwei Wegen der neueren Theologie“ (Augsburg 1926) einseitig den „syllogismus fidei“ ins Auge faßte, hat er das Faktum dieser, den Hauptpunkt treffenden, Übereinstimmung völlig übersehen. Die Folge ist, daß weder sein Scheeben-Bild noch sein Molinismus-Bild vor der Wirklichkeit bestehen können.

mit dem Methodenproblem der Theologie. Aber wohl nur Eschweiler tut es reflex bewußt und hat darum fraglos das Verdienst, das theologische Problem am schärfsten gestellt zu haben.

Karl Adam begann damit, das Problem von „Glauben und Glaubenswissenschaft“ vom „Wir“ der kirchlichen Gemeinschaft her zu orientieren: der Glaube des Katholiken als Glaube an „Gott in und aus der Kirche“. In dieser Allgemeinheit liegt demnach seine Lösung durchaus in der Linie unserer eben abgeleiteten Prinzipien. Aber in der ersten Fassung seiner vielbesprochenen Tübinger Vorlesung¹ hatte Adam doch dieses Moment der Kirche zu stark in die Nähe einer Art von Gemeinschaftserlebnis gerückt, so daß das streng Übergeschöpfliche des „Deus revelans“ in Gefahr geriet, mit „einer“ Art geschöpflicher Vertretung gleichgestellt zu werden. Denn das Gemeinschaftsmoment der Kirche ist in seinem übergeschöpflichen Sinn nicht „Gemeinschaft“ im Gegensatz zu „Individuum“, sondern „Autorität von oben“, „Gott in der Kirche“, und darum jenseits der innergeschöpflichen Spannung von Gemeinschaft und Individuum. Adam änderte darum mit Recht in der zweiten Auflage² seine Ausführungen dahin, daß er nun im Glaubensakt das Übergeschöpfliche Gottes energisch herausstellte. Aber diese Betonung wurde so stark, daß sie den Anschein einer wahrhaft unmittelbaren Erfahrung Gottes in seiner Übergeschöpflichkeit gewann, was mit der Verhülltheit des Glaubens sich schwer vertrug. Andererseits schien es, als ob für Adam die mystische Seite des Glaubensaktes (das in gewissem Bezug „unmittelbar zu Gott“) seine rationale Seite allzusehr zurückdrängte. Adam bezeichnete zwar unmißverständlich das „superrational“ und „supernatural“ als Sinn seines hie und da gebrauchten „irrational“. Aber es blieb doch bezeichnend, daß er gerade dieses Wort wählte, das die voluntaristische Seite des Glaubensaktes (seinen augustinischen Aspekt) akzentuiert³. Es war darum die notwendig letzte Reifung, daß Adam in seinem „Wesen des Katholizismus“ dieses Moment durch eine eingehende Darlegung der rationalen Seite glücklich ergänzte⁴. So liegt nun, wenngleich wohl nicht ausdrücklich ausgesprochen, in Adams Theologie eine Theorie beschlossen, die von der oben dargelegten sich nicht mehr viel unterscheidet: das Glauben als personaler Akt (und darum als Verstand-Willens-Einheit im Sinn von Vatic. sess. 3 cap. 3) zum personalen „Gott in der Kirche“.

Schwieriger steht es mit Eschweilers Programm⁵. Für den ersten Blick scheint der scharfsinnige und für heutige Fragestellung ehelich aufgeschlossene Theologe mit einem Schlag, gegenüber allen Abwegen der Rationalismen und Irrationalismen, den streng übergeschöpflichen Autoritätscharakter des Glaubens klar wie sonst nie herauszustellen. Aber es fällt doch auf, daß er diese „Autorität Gottes in sich“ nicht nur fast ausschließlich als „prima veritas“ (Urwahrheit) anspricht und damit schroff die Betrachtungsweisen der andern theologischen Schulen ausschließt, sondern daß er auch dies letztlich mit den Gedankengängen der Phänomenologie, insbesondere der Schelersehen tut, so daß das „desiderium in visionem beatificam“ (natürliches Verlangen, Gott zu schauen) zu diesem Gott als „Urwahrheit“ in die gleiche Beziehung gerät wie in der Phänomenologie „Akt“ (noësis) und „Objektsinn“ (noëma) des Aktes. So erklärt es

¹ Karl Adam, Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus (Tübinger Quartalschrift 101 [1920] 131–155; separat Rottenburg 1920).

² Der s., Glaube und Glaubenswissenschaft usw.² (Rottenburg 1923).

³ Vgl. vom Verfasser diese Zeitschrift 105 (1922/23 II) 128 ff. und „Religionsbegründung“ (Freiburg 1923) 146 ff. 250 ff.

⁴ Vgl. vom Verfasser diese Zeitschrift 108 (1924/25 I) 50 ff.

⁵ Karl Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie (Augsburg 1926). Vgl. vom Verfasser diese Zeitschrift 111 (1925/26 II) 195 ff.

sich dann, daß Eschweiler erstens jenen Personcharakter, den der Glaubensakt gerade nach Scheeben hat, vernachlässigt (und schon aus dieser Einstellung heraus die übereinstimmende Personaltheorie des neueren Molinismus überfieht), — zweitens, daß das Aktive dieses Personalcharakters (rationale Erkenntnis der *praeambula fidei*) für ihn in die passive Hinnahme des „credibile“ sich auflöst, — und drittens, daß dieses „credibile“ (der Glaubensgegenstand) für ihn nicht das Dogma in sich ist (318 f.). Denn das erste und zweite entspricht der phänomenologischen „Einklammerung“ alles Existenzial-Faktischen im „Akt“, das dritte aber derselben Einklammerung im „Objekt“. Mit andern Worten: ist die auffallende Schärfe, mit der Eschweiler sowohl die deduktiv-logische wie die induktiv-historisch-psychologische Betrachtungsweise ablehnt (bis zur ausgesprochenen Ausschließung der Betrachtungsweise einer kirchlich anerkannten Schule aus dem Kreise möglicher Betrachtungsweisen katholischer Theologie), ist diese Schärfe nicht dieselbe Schärfe, mit der die Phänomenologie eben dieselben Betrachtungsweisen ablehnt und an ihre Stelle die „Wesensschau“ setzt? Man wird also wohl kurz sagen können: Eschweilers theologische Methode ist Anwendung der Methodik der Wesensschau auf den Glauben in seinem Sinn der Hinführung in die „visio beatifica“, die unmittelbare Schau Gottes¹. Darum tritt für Eschweiler sowohl die aktive Konkretheit der Kirche wie die aktive Konkretheit des glaubenden Menschen fast völlig zurück hinter die eine Korrelation, in der sich das Natur-Übernatur-Verhältnis erschöpft: „desiderium naturale in visionem beatificam“ (als *noësis*) und „visio beatifica“ („Gott unmittelbar in sich“ als eigentliches Objekt durch, aber jenseits der Dogmen) (als *noëma*).

Damit ist ohne Frage ein Doppeltes gewonnen. Einmal eine straffe Zentralität sowohl des Glaubensaktes wie der ganzen theologischen Gegenstandswelt, und zwar eine solche, die durchaus in der Linie unserer prinzipiellen Darlegungen liegt. Ebenso zweitens eine straffe Einheitlichkeit theologischer Methodik, die ebenfalls insofern mit unsern selben Darlegungen übereinstimmt, als sie für die eigentlich „theologische Apologetik“ theologische Methode fordert². Aber indem Eschweiler dieses Einheitsprinzip, das in Wahrheit übergeschöpflicher Natur ist („Gott in der Kirche“), sowohl durch seine Ausschließung der Spannungsfülle der theologischen Schulen wie durch seine Alleinzuflassung phänomenologischer Methodik praktisch mit „einer“ geschöpflichen Ausdrucksform gleichsetzt, verfällt er dem Verhängnis, das wir früher umzeichneten: der Gefahr der Vergeschöpfung des Ubergeschöpflichen. Was für den einfachen katholischen Christen gilt, daß er nur in dem Maße wirklich an einen übergeschöpflichen Gott glaubt und nicht an die Verabsolutierung „eines“ Geschöpflichen, als er nicht seine persönliche Frömmigkeitsweise zu der alleinmöglichen für alle übersteigert, sondern sich als „einen“ „Stern unter Sternen“ weiß, ja überflutet von der verschiedenartigen Leuchtfülle der andern, das gilt auch und erst recht für den katholischen Theologen: in dem Maße ist er katholischer Theolog, als er nicht seine Theologie oder die Theologie seiner Schule mit der Kirche gleichsetzt, sondern über seinen „einen“ Weg hinaus die Spannungsfülle der Wege ehrfürchtig verehrend zu sehen vermag. Das ist der Sinn der von Eschweiler von Grund auf mißverstandenen „Spannungseinheit“; sie will keine Alleinherrschaft weder der einen noch der andern Schule, sondern, wie den „immer größeren Gott“ über der Fülle der Geschöpfe, so die „immer größere Kirche“ über der Fülle der theologischen Schulen und Richtungen.

¹ Der Unterschied gegen Petersons „phänomenologische Theologie“ läge dann darin, daß dieser strenge Husserl-Phänomenologie zum Prototyp hat, während Eschweiler Schellers Bahnen (natürlich mit Ablehnung seines Konformitätssystems) folgt.

² Etwas anderes ist natürlich die praktische Gestaltung des Theologie-Unterrichtes. Hier wird man um eine Zueinanderschaltung „rein-wissenschaftlicher“ und „theologischer“ Apologetik kaum herumkommen.

Darum begrüßen wir, gegenüber den verhängnisvollen Einseitigkeiten Eschweilers, die sorgfältigen und vorsichtigen Darlegungen Joseph Engerts, die zu den gesünderen Bahnen Adams bewußt zurücklenken¹. In den beiden ersten Aufsätzen vorab (über die Glaubenstheorie Thomas von Aquins) wird deutlich, wie breit eigentlich die Problematik katholischer Theologie in Wahrheit liegt und wie ihre einzige Einheit in der Übergeschöpflichkeit des Autoritätsmomentes liegt. In dieser Betonung des Autoritätsmomentes gleicht Engert wieder in etwa aus, was durch seine Kennzeichnung des Glaubensaktes als eines „Werturteiles“ (68 80 ff. 125) oder eines „axiomatischen Aufleuchtens göttlicher Wahrheit im Menschen“ (58) und auch durch seine Vorliebe für den Ausdruck „irrational“ (womit er klar „suprarational“ meint) schief wirken kann. Bei Engert kommt eben (wie auch bei Adam, wenigstens im klaren Ausdruck) jene abschließende Anschauung vom Glaubensakt, die Newman-Scheeben-Pesch in ihrem Wort vom Glaubensakt als „Personhingabe an Person“ gewonnen haben, nicht zum letzten Ausdruck. Aber man wird sagen müssen, daß dieser Mangel doch in weitem Ausmaß dadurch wettgemacht wird, daß Engert in reicher und durchgehend glücklicher Weise den Ertrag moderner Religionswissenschaft für unsere Fragen flüssig macht².

Was sich von den theoretischen Versuchen her als das Entscheidende immer wieder ergab, hat nun die gleiche Bedeutung für die praktischen Versuche, d. h. die Versuche einer konkreten Gesamtdarstellung katholischer Glaubenswelt: das Eine „Gott in Christus in der Kirche“. Wie wir anderwärts wenigstens andeutungsweise ausführten, liegt in den Komponenten dieses einheitlichen Zentrums die Möglichkeit ganz verschiedener Ausgangspunkte: „Es wird bald ‚Gott‘, bald ‚Christus‘, bald ‚Kirche‘ die beherrschende Idee eines Christenlebens sein, bis sie ineinanderwachsen zu ihrer gottgewollten Einheit.“³ Was in diesen Worten für die Wege inneren Lebens gesagt war, hat aber die gleiche Bedeutung für methodische Darstellungen.

Es bestehen drei Möglichkeiten. Sie seien im Anschluß an das Vatikanum kurz umrissen. Eine erste kann sich darauf stützen, daß nach dem Vatic. sess. 3 cap. 2 eine innere Beziehung besteht zwischen dem Gottesbegriff, wie er der reinen Vernunft zugänglich ist (Denz. 1785) und wie er durch die Offenbarung seine innere Klärung erfährt (Denz. 1786). Es ist also ein Weg möglich, der mit dem Gottesbild reiner Philosophie beginnt und die tieferen Fragen dieses Gottesbildes dann im Gottesbild der Offenbarung erhellt findet. Es wäre, wie wir ihn nennen wollen, der „theozentrische“ Weg. Es ist der Weg, wie wir ihn in unserer Newman-Rekonstruktion als den inneren Weg seines intendierten großen religionsphilosophischen Werkes nachgewiesen haben⁴. Es ist auch der Weg, den wir selbst, in gewissem Ausmaß in der „Wandlung“, bevorzugt haben. Es ist endlich auch der Weg, der Eschweiler in etwa vorschwebt, nur daß er ihn gerade an dem Punkte verhängnisvoll vereinfacht, an dem Newman alle Feinheit seiner Unterscheidungen aufgewendet hat: in der gefährlichen Frage der Sehnsucht-Erfüllung-Beziehung zwischen Ausgangspunkt und Ziel⁵. Der zweite Weg

¹ Jos. Engert, Studien zur theologischen Erkenntnislehre. (XV u. 621 S.) Regensburg 1926, G. J. Manz. Geb. M 20.—

² Ganz vorzüglich sind vorab Engerts Auseinandersetzungen mit Scheler, die eine noch nicht beachtete Seite klar herausstellen, wenngleich ich gegen die Parallele zwischen Thomas und Scheler in Bezug auf das Konformitätssystem (so vorsichtig Engert sie durchführt) doch manche Bedenken habe und in Bezug auf die Realitätsfrage auf meine neuerlichen Bemerkungen verweisen muß („Gott“ [München 1926] 141 ff.).

³ „Wandlung“ (Augsburg 1926) 9.

⁴ J. S. Newman, Christentum I—VIII (insbesondere IV 97—107), Freiburg 1922/23.

⁵ Gewiß kann Eschweiler das bekannte scharfe Kapitel aus der S. contra Gent. u. a. für sich anführen. Aber erstens ist der natura-Begriff bei Thomas (wenngleich er nicht mehr der

ist in den Zeilen des Vatikanums angedeutet, die von Offenbarungserweisen im Leben Christi sprechen (Denz. 1790 1813). Es ist ein Weg, der mit den Eindrücken des geschichtlichen Bildes Christi anfängt, um in der Hingabe an den Herrn, der, wie der Johannesprolog sagt, die „Kundgabe“ des „Gottes, den niemand jemals sah“, wesenhaft ist, unmittelbar Gottes inne zu werden und ebenso der Kirche als der sichtbar fortlebenden Wirklichkeit Christi. Es wäre, um in der angefangenen Terminologisierung zu bleiben, der „christozentrische“ Weg. Auch diesem Weg hat Newman, aber nur gelegentlich, klassischen Ausdruck gegeben, in der bekannten Stelle über „das Bild unseres Herrn“ als „Offenbarungserweis und Offenbarungsinhalt“ zugleich, „Offenbarung im Erweis“¹. Den dritten Weg endlich hat das Vatikanum ausdrücklicher umzeichnet: in der bekannten Stelle über die Kirche als Offenbarungserweis „in sich selbst“ (Denz. 1794). Es ist der Weg, der, folgerichtig durchgeführt, mit dem Eindruck der Kirche als der „Ewigkeit in der Zeit“ oder der „Einheit im Chaos“ usw. beginnt, um darin Gottes inne zu werden und darin „Gottes in Christo in der Kirche“. Wir müssen ihn also, mit einem neuen Ausdruck, den „ekklesiozentrischen“ nennen. Er ist ohne Frage der lebensunmittelbarste, sei es in der Form eines bestimmenden Eindruckes vom Ganzen der Kirche, sei es vom ergreifenden Leben eines ihrer Glieder her, — während der zweite, und erst recht der erste Weg, doch ein tieferes Innenleben voraussetzen und einen gewissen Abstand zur Zeit. Man wird wohl sagen können, daß Adams „Wesen des Katholizismus“ seine große und segensreiche Wirkung dieser Lebensunmittelbarkeit zur starken Gemeinschaftsbewegung unserer Tage verdankt. Darum ist es auch ein sehr glücklicher Griff, daß die neue Glaubenslehre, die Junglas für unsere höheren Schulen herausgegeben hat, diesen Weg einschlägt: Kirche, Christus, Gott, zumal auch die übrigen Bände des Gesamtwerkes sich einheitlich anschließen, Tillmanns „Katholische Sittenlehre“ als Sittenlehre aus der Glaubenslehre heraus (also nicht allgemein-philosophisch, sondern von vornherein aus dem Dogma heraus) und Grevens „Geschichte der Kirche“ als Geschichte des „Haupt und Leib Ein Christus“².

Augustins ist: Natur = die konkret historische Natur) noch nicht der Natur-Begriff unserer heutigen Theologie (sondern in einer Art letzter Ungeklärtheit dazwischen —, korrelat zur noch nicht durchgeführten strengen Scheidung von Philosophie und Theologie in den Summen). Und zweitens (was entscheidend ist) ist es, nach innerster Methodik katholischer Theologie, ebensowenig möglich, sich, mit mehr oder minder Umdeutung der anti-jansenistischen kirchlichen Entscheidungen, auf Thomas zurückzuziehen, wie es unmöglich ist, von den Stellen des Aquinaten über die Unbefleckte Empfängnis aus das betreffende kirchliche Dogma zu beurteilen. Daß die Kirche in beiden Fragen, wie man ehrlich sagen muß, der skotistisch-molinistischen Linie gegen die thomistische recht gegeben hat, hängt mit der ganzen Entfaltung der Erbsündenlehre zusammen. Wie wenig das aber etwa einen Wertmaßstab für die beiden Schulrichtungen besagt, zeigt ebenso deutlich der Gnadenstreit, in dem der Molinismus sich weit mühsamer tat als der Bañezianismus. Die Kirche steht eben über den Schulen, und darum kann es in Theologie ebensowenig wie in praktischer Frömmigkeit einen Rekurs auf ein „anerkanntes Schulhaupt“ oder eine „anerkannte Epoche“ als letzte Entscheidung geben, sondern allein das lebendige Wort der lebendigen Kirche. Engert (Studien zur theologischen Erkenntnislehre 101 bis 105) und der ausgesprochene Thomist Maréchal (Le point de départ de la métaphysique V [Louvain 1926] S. xviii f.) nehmen darum in ihrer Thomasdeutung auf diese Gedanken Rücksicht und entgehen so aller gefährlichen Einseitigkeit.

¹ J. H. Newman, Christentum II 29–34; die Stelle selbst 34.

² Licht und Leben. Lehrbuch für den katholischen Religionsunterricht an höheren Schulen. Herausgegeben von J. P. Junglas in Verbindung mit F. Tillmann und J. Greven. Band I: J. P. Junglas, Katholische Glaubenslehre. I. Teil: Die Lehre von der Kirche. (133 S.) Düsseldorf 1926, L. Schwann. Band II: Ders., Katholische Glaubenslehre. II. Teil: Die Lehre von Jesus Christus. III. Teil: Die Lehre von Gott. (192 S.) Ebd. Band III: F. Tillmann, Katholische Sittenlehre. (157 S.) Ebd. Band IV: J. Greven: Geschichte der Kirche. Erstes Zeitalter: Die Kirche in der griechisch-römischen Welt. (VIII u. 75 S.) Ebd.

4.

Das Gesamtergebnis unserer Überschau legt uns am Schluß noch einen Gedanken nahe, der unsere eingangs durchgeführten Überlegungen über die Idee katholischer Theologie in sich runden kann. Es ist die Frage nach einem letzten Verhältnis zwischen dem Weltbild reiner Wissenschaft und dem Weltbild der Theologie.

Die Frage erhebt sich zwar ebenso für protestantische Theologie. Karl Heim geht so weit, dieses Weltbild lediglich identisch zu setzen, um dadurch freilich mit andern Positionen seiner Lehre in unlösbarcn Widerspruch zu geraten¹. Aber auch und selbst Wilhelm Herrmann spricht davon, daß das Weltbild des Glaubens lediglich das Weltbild des Wissens in sich aufnehme zur Einheit². Und in der Mitte steht Wobbermins Theorie von einem negativen Wahrheits-erweis der Theologie gegenüber der Wissenschaft (das Weltbild des Glaubens als „nicht widerlegbar“) und der abschließenden Einheit beider von Theologie her. Aber solche Einheit ist für protestantische Theologie (folgerichtig zu ihrer Reduzierung des Autoritätsmomentes auf eine geschöpfliche Eigenart des Glaubensvorganges) entweder ein durch den schroffen Dualismus nicht innerlich begründetes, reines Postulat (weswegen Schellers Konformitätssystem eigentlich protestantische Theologie ist) oder das verräterische Zeichen jener verborgenen reinen Philosophie, von der wir früher als dem letzten Charakter neuerer protestantischer Theologie sprachen. Das ist in katholischer Theologie durch den strengen Autoritätsbegriff anders. Weil, wie das Vatikanum uns sagt, es „derselbe Gott ist, der die Glaubensgeheimnisse offenbart und den Glauben eingießt, und der menschlichen Seele das Licht der Vernunft gegeben hat“ (Denz. 1797), so öffnet sich „in Gott“ eine letzte Einheit beider Weltbilder.

Beide, Wissenschaft reiner menschlicher Vernunft wie Theologie des übernatürlichen Glaubens, gehen auf das Ganze des Weltbildes. Sie sind nicht dadurch geschieden, daß (wie es Erbgut protestantischer Theologie ist und von hier aus in Schellersche Phänomenologie nachwirkt) Wissenschaft nur an jene Grenze geht, wo eine Lehre von Gott beginnen sollte (ohne sie selbst geben zu können), während umgekehrt Theologie nur Lehre von Gott in sich selbst ist, ohne inneren Bezug in das Weltbild der Wissenschaft hinein. Es ist vielmehr nach den Definitionen des Vatikanums sowohl eine wahre Lehre von Gottes Dasein und Wesen wahres und abschließendes Gebiet von Vernunftwissen (Denz. 1785, dazu Coll. Lac. VII 92 u. a. über Denz. 1782), als auch reicht das Gebiet von Theologie (bei aller, gleichfalls vom Konzil betonten, Intaktheit von „Eigengrund“ und „Eigenmethode“ der reinen Wissenschaft) durchaus auch in die Gegenstände des reinen Wissens hinein, und die Kirche hat „Recht und Pflicht von Gott her, eine Wissenschaft falschen Namens (d. h. Irrwege der Wissenschaft) zu zensurieren“ (Denz. 1798). Damit (wozu noch als Mittelglied jenes Zueinander „rein-wissenschaftlicher“ und „theo-

¹ In der Vorrede zu „Glaube und Leben“ (Berlin 1926) sucht Heim dies zwar auf die Formel eines asymptotischen Ringens zwischen Suchen nach einheitlicher Weltformel und Zurückgeworfenseins von Gott zu bringen. Aber es ist für ihn (und darin nicht auch für den Barth-Kreis selbst?) bezeichnend, daß schließlich auch die „Theologie der Krisis“ von ihm in die „Weltformeln“ eingereiht wird (26–29).

² Wilh. Herrmann, *Gesammelte Aufsätze* (Tübingen 1923) 98 151 189–213.

logischer“ Apologetik kommt, wie wir es oben vorläufig nannten, d. h. die Lehre von den *praeambula fidei*), damit ist innerlich als Abschluß des Ganzen so etwas gefordert wie eine „Religionsmetaphysik“, d. h. eine Zusammenschau des Weltbildes reiner Wissenschaft und reiner Theologie, von Theologie aus. Solche „Religionsmetaphysik“ ist faktisch der Charakter der großen Summen des Mittelalters. Aber nachdem durch die Entwicklung der Neuzeit die methodische Trennung reiner Wissenschaft und reiner Theologie reflex durchgeführt worden ist, wäre es nun auch an der Zeit, auch die ihre ursprüngliche Zweisheit abschließende Einheit reflex darzulegen.

Diese letzte objektive Einheit (als „*ultimum in executione*“, als Letztes im objektiven Werk) stellt aber nun als letzte Frage die Frage nach ihrer korrelativen „subjektiven Einheit“, d. h. nach einer Einheit, die in der subjektiven Einstellung ihres Darstellers von Anfang an besteht (als „*primum in intentione*“, als Erstes im subjektiven Darsteller). In der Tat ist es wahr, daß die letzte religiöse Einstellung eines Menschen faktisch schon in den ersten Wissensschritten sich auswirkt. Unsere großen Philosophien des Abendlandes (um von denen des Morgenlandes zu schweigen, die das noch klarer zeigen) erweisen sich, wie wir in unsern Schriften immer wieder nachwiesen, als innerlich bestimmt, sei es durch Katholizismus, sei es durch Protestantismus. Aber eben darum gewinnt unsere alte Kennzeichnung letzter katholischer Einstellung als des „einer unter vielen vor dem alleinabsoluten Gott“ hier ihre eigentliche Auswirkung. Denn dieser Einstellung gegenüber erweisen sich alle andern als Alleinsetzung irgend „eines“ ihrer Elemente, und hierin zugleich als Verkämpfung natürlicher Einstellung und Versperrung des Weges zur Kirche. Es besteht also nicht ein Irrationalismus einer „nun einmal gegebenen“ Einstellung (der bei Scheler und andern dann in das „Apriori“ des „Wertfühlers“ systematisiert wird), sondern in dem „*primum in intentione*“ der „subjektiven Einheit“ spiegelt sich das „*ultimum in executione*“ der „objektiven Einheit“ nur wider: jene Ureinsetzung, die faktisch so etwas ist wie der entscheidende Schritt zum Katholizismus (wenigstens „der Seele nach“), ist gleichzeitig erkennbar als „natürliche Ureinsetzung“, der gegenüber alle andern sich als Verschiebungen oder Verkämpfungen innerhalb der Elemente dieser Ureinsetzung nachweisen lassen.

Der Schlußgedanke katholischer Theologie ist also die Korrelation zwischen objektiver Einheit und subjektiver Einheit, wie sie faktisch in der Auseinandersetzung patristischer und scholastischer Theologie sich darstellt: patristische Theologie als Betonung der subjektiven Einheit, nämlich in ihrer Theorie des *credere*—*intelligere*—*videre*, also der Erstgegebenheit religiöser Einstellung, — scholastische Theologie aber als Betonung der objektiven Einheit, in ihrer, wie wir bereits sagten, Methode der Summen, die Weltbild der Wissenschaft und Weltbild der Offenbarung in eins sind, in eins von Theologie her (weswegen die Summen mit „Gott in sich“ beginnen). Nachdem die Neuzeit reflex ebenso klar ihre Verschiedenheit herausgestellt hat (was der eminent positive Sinn ihrer Entwicklung ist wie das unvergängliche Verdienst nicht nur der die Unterschiede zwischen Gott und Mensch betonenden „molinistischen Theologie“, sondern der großen Theologen dieser ganzen Zeit überhaupt), scheint die Zeit einer reflexen Erneuerung der Einheit nun gekommen. Die klare Sicht

dieser Zeitlage ist fraglos das bleibend Wertvolle an Eschweillers Schrift¹. Und ebenso wahr ist, daß wir diese Einheit aus den Fragestellungen unserer Zeit heraus erarbeiten müssen. Aber eben darum kann diese Erarbeitung nicht geschehen einseitig aus einer philosophischen Einstellung heraus, die, wie die phänomenologische, radikal ablehnend zu den Methoden steht, aus denen heraus die klare Erkenntnis der Verschiedenheit von Wissen und Glauben erwuchs, sondern aus einer Einstellung heraus, die verstehend und mitlebend in dieser Neuzeit steht und gleichzeitig in Patristik und Scholastik lebendig wurzelt. Das ist der Grund, warum das Ringen Newmans uns entscheidend die Wege weist und warum darum die Frage zwischen Thomas und Newman die Kernfrage jener Zeit war, die man in etwa als die krankhafte „Pubertäts-epoche“ unserer Frage nach der letzten Einheit bezeichnen kann: der Zeit des Modernismus. Die ehemalige Religionsphilosophie des funktionalen Gefühls hat aber, wenn wir ganz ehrlich reden wollen, doch im Grunde nur eine Verkleidung angenommen: in der heutigen, weite Kreise beeinflussenden Philosophie des objektivierten Fühlens, d. h. jener reinen Weltphilosophie, die in Scheler bereits zur Katastrophe geführt hat. Denn das einfache „Erfühlen von Werten“, wenn jede weitere Rechtfertigung aus einer objektiven Seinsphilosophie abgelehnt wird, ist doch nicht minder „subjektiv“ als das alte „Gefühl aus der Tiefe“. Newmans Lehre aber von der objektiven „analogy“ zwischen Weltbild des Wissens und Weltbild des Glaubens, und ihr Korrelat des auf den „first principles“ aufruhenden Einen Weges von Gewissensgehorsam zu Glaubensgehorsam ist, wie wir früher nachgewiesen haben, gleichzeitig der Weg, der der Problematik der vergangenen Neuzeit entspringt und das bleibend Echte der Wertphänomenologie im voraus enthält, und gleichzeitig der Weg, der, in betontem Gegensatz zu den Irrwegen des Modernismus, sich ehrlich als Erneuerung der Grundgedanken von Patristik und Scholastik bekennen darf². In der Einheit von Augustin und Thomas und Newman liegt also (um längst Gesagtes zu wiederholen) der vorgezeichnete Weg zu der höchsten Aufgabe katholischer Theologie³.

Damit aber wird, wie wir im Eingang des ersten Artikels behaupteten, in der Tat die Frage der Theologie zur krönenden Frage der Gesamtfragen unserer fiebernden Gegenwart. Der allgemeine „Objektivismus“ hat sich, wie wir früher sahen, immer deutlicher als kosmischer „Tragizismus“ enthüllt und hierin als nur „andere Seite“ des scheinbar überwundenen autonomen Humanitarismus⁴. Die innere Tragik nichtkatholischer Theologie ergab sich uns (im ersten Artikel) als letzte Wurzel dieser Erscheinung: in ihrer (bis in ihre

¹ Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie 180 ff.

² Vgl. vom Verfasser „Einführung in Newmans Wesen und Werk“ (Freiburg 1922) und „Religionsbegründung“ (ebd. 1923), die sich in dieser Frage zusammenschließen.

³ Des Verfassers „Religionsphilosophie katholischer Theologie“ (Handbuch der Philosophie [München, Oldenbourg] Lieferung 3) ist als solcher Versuch einer „Religionsmetaphysik“ gedacht: also nicht philosophische Konstruktion aus einem „ersten Prinzip“, sondern Verstehen der katholischen Einheit von Glauben und Wissen in seiner, von Theologie her erst voll erhaltenen Struktur, indem das Strukturprinzip der analogia entis von Philosophie her sich bietet (S. 24) und von Theologie her seine Vollgestalt hat (S. 22 f.).

⁴ Diese Zeitschrift 111 (1925/26 II) 183–198.

ausgesprochen und extrem objektivistischen heutigen Entwicklungen hinein) hoffnungslosen Menschgebundenheit. Darum aber offenbart sich (als Ergebnis des zweiten Artikels) katholische Theologie in ihrer unerbittlichen Zentralität des „Gott in Christus in der Kirche“ als (in einem ganz lebendigen Gegenwartsinn des „außer der Kirche kein Heil“) das Heil dieser zerrissenen Zeit. Denn ihre Krönung ist die objektive und subjektive Einheit von Wissen und Glauben in Gott, Einheit im Einen und aus dem Einen, und doch eine Einheit, die bis in ihre höchsten Gipfel hinauf den unüberbrückbaren Unterschied zwischen Gott und Geschöpf wahrt, Gottes All-wirklichkeit-wirksamkeit-wert und des Geschöpfes Eigen-wirklichkeit-wirksamkeit-wert, die „größere Ungleichheit zwischen Gott und Geschöpf“ mitten in aller, auch der übernatürlichsten Einheit (Denz. 432), die „unaussprechliche Erhabenheit Gottes über alles, was außer Ihm ist oder gedacht werden kann“ (Denz. 1782) — das katholische Urprinzip der analogia entis.

Erich Przywara S. J.