

„Mythus“ hofft, aus diesen tausend Bruchstücken eine „Einheit“ des Glaubens formen soll, auch nur für die, die sich zu ihm bekennen wollen. Wie soll aus hundertfältigem Irrtum und all den Keimen des Zwiespalts — Einheit wachsen?

Die Christusgläubigen auf deutscher Erde bekennen sich auch heute noch zu Christi Wort: „Jedes Reich, das in sich selbst uneins ist, wird zerstört; und keine Stadt und kein Haus, das in sich uneins ist, hat Bestand“ (Matth. 12, 25). Sie lehnen den neuen Mythus und seinen Verkünder, den „Mythus des 20. Jahrhunderts“, ab, gerade weil sie — trotz allem heute noch Trennenden — die deutsche Einheit auch im Glauben noch wollen und erhoffen — zum Wohl des Vaterlandes.

Christliche Philosophie

Von Bernhard Jansen S. J.

Innhalb der heutigen Neuscholastik gehört zu den aktuellsten Problemen der Begriff der christlichen Philosophie¹. Ist er nicht ein Widerspruch? Einerseits soll die Weltweisheit eine strenge Vernunftwissenschaft sein, nach Methode und Inhalt von der Theologie als der wissenschaftlichen Lehre von den geoffenbarten Glaubenswahrheiten wesensmäßig verschieden; andererseits soll diese selbe Philosophie eine christliche sein, also innere Beziehungen zum positiven, über die bloße Vernunftkenntnis hinausgehenden Christentum haben. Aus einem Vergleiche der scholasti-

¹ Literatur in deutscher Sprache: Jahresbericht der Görres-Gesellschaft 1933 (Der Vortrag von M. Grabmann und die Diskussion). M. Honecker, Katholizismus und Wissenschaft (2. Vereinskchrift der Görres-Gesellschaft 1933). E. Przywara, *Analogia entis* 33—61. Der Bericht des „Philosophischen Jahrbuches“ (1934) über den internat. Philosophenkongreß in Prag, S. 527, speziell über den Vortrag E. Przywaras. Fr. X. Münch, Um den rechten kath. Wissenschaftsbegriff, in: *Schönere Zukunft* 1932/33 I 426—428. Derselbe, Religion und Geistigkeit, in: *Der kath. Gedanke* 1933, S. 148—152. Oskar Bauhofer, Begriff und Aufgabe einer kath. Philosophie, in: *Der kath. Gedanke* 1933, S. 345—356. Paul de Chastonnay, Der Kampf um die christliche Philosophie, in: *Schweizerische Rundschau* 1934, S. 433—440. Peter Wust, Das augustinisch-franziskanische Denken in seiner Bedeutung für die Philosophie unserer Zeit, und A. Dietershagen, Von der Philosophie des hl. Bonaventura, beide Artikel in: *Wissenschaft und Weisheit* 1934, 1. Heft. Man vergleiche auch den Vortrag von Ed. Spranger, abgedr. in: *Preußische Akademie der Wissenschaften* 1929. — In französischer Sprache: Maßgebend ist die Artikelreihe von Fachmännern in Form einer eingehenden gründlichen Diskussion in: *Journées d'études de la Société Thomiste*, 2. Bd.: *La philosophie chrétienne* (mit einer sehr sorgfältigen Übersicht über die reiche Literatur zu dieser Frage), Juvisy bei Paris, 1933, worüber F. van Steenberghe in der *Revue néoscholastique* 1933, S. 539—554 berichtet. E. Gilson, Le problème de la philosophie chrétienne, in: *La vie intellectuelle* 1931, S. 214—233. Vgl. auch dessen Werke *La philosophie de S. Bonaventure* und *L'esprit de la philosophie médiévale*. E. Bréhier, Y-a-t-il une philosophie chrétienne? in: *Revue de métaphysique et de morale* 1931, S. 133—162. J. Maritain, *De la philosophie chrétienne* (1933). M. Blondel, *Le problème de la philosophie catholique*. L. Noël, Vortrag auf dem gen. Prager Kongreß. Vgl. den offiziellen Bericht. — In italienischer Sprache: A. Gemelli, *Idee e battaglia per la coltura cattolica* (1933). F. Bartolomei, *Esiste una filosofia cristiana?* in: *Rivista di Filosofia neoscholastica* 1934, S. 14—52.

schen mit der außerscholastischen Philosophie ergibt sich geschichtlich-psychologisch, daß die Vernunft nicht imstande ist, aus eigener Kraft die letzten Geheimnisse von Gott, Mensch, Welt, All zu entschleiern, die großen Seinszusammenhänge, die ersten Prinzipien, auf denen Erkennen, Wollen, Wahrheit, Gutheit, Schönheit ruhen, und die ganze Kette der aus ihnen sich ergebenden Schlußfolgerungen zu durchschauen. Die scholastische Philosophie, das zeigt ihre Entwicklung, ist nicht unabhängig von Theologie und Offenbarung zu ihren Problemstellungen und Problemlösungen gekommen; rein von sich aus wäre sie nicht einmal auf viele Untersuchungen verfallen, durch die sie die Griechen überholt hat.

Besonders anregend waren die Auseinandersetzungen hierüber in Frankreich. Auf Tagungen, an denen führende Gelehrte wie Gilson, Mandonnet, Maritain, Noël, Vertreter der verschiedenen katholischen Universitäten und Orden, auch deutsche Neuscholastiker teilnahmen, in Zeitschriften und in monographischen Neuerscheinungen kam es zu lebhaften Diskussionen. In Deutschland ist es ähnlich. Noch kürzlich berührten Baur und Honecker auf der Trierer Tagung der Görres-Gesellschaft den Begriff der christlichen Philosophie. Martin Grabmann, Erich Przywara, Peter Wust, die Zeitschrift „Wissenschaft und Weisheit“, die „Schweizerische Rundschau“ seien statt vieler anderer Belege erwähnt. Höchst eindrucksvoll war die Beachtung, die das Thema „Philosophie und christlicher Glaube“ auf dem diesjährigen Internationalen Philosophenkongreß in Prag seitens der Fachphilosophen der verschiedensten Richtungen fand. Der Ernst der Erörterungen entspringt der vertieften Geisteshaltung im heutigen Katholizismus und in der heutigen Philosophie überhaupt. Der Zug nach Metaphysik, nach Klärung der großen Prinzipien, das Verstehenwollen der großen, allumfassenden Seins- und Denkszusammenhänge kommt hier elementar zum Ausdruck. Ebenso das Sichbesinnen auf die transzendenten, religiösen, ethischen Gebiete, auf die Normen und Werte, nach denen die empirisch vorgefundene Wirklichkeit zu beurteilen und zu messen ist. Mehr und mehr hat sich die Erkenntnis durchgesetzt, nicht zuletzt unter dem ergreifenden Ernst der Kriegs- und Nachkriegszeit, wie unzulänglich oder gar irreführend Positivismus, Relativismus, Historizismus, Empirismus sind. Vor allem zeigt sich der Wille nach Klärung und Scheidung der Gebiete der Vernunft und des Glaubens, des Menschlichen und Göttlichen, des streng Natürlichen und Übernatürlichen.

Noch tiefer müssen wir bohren, noch weiter ausholen, wollen wir die ideellen Schichten bloßlegen, von denen aus wir das volle Verständnis für den packenden Ernst der uns beschäftigenden Frage gewinnen können. Wie wir wirtschaftlich, international von einer Kulturwende reden und erschüttert nach einem Rückblick über die Entwicklung seit dem Beginn der Neuzeit sehen, daß ganz allgemein das Gleichgewicht zwischen Geist und Materie, Gedanke und Maschine, Mensch und Welt, Diesseits und Jenseits, Religion und Wirtschaft, Schöpfer und Geschöpf verloren gegangen ist, daß wegen der Einseitigkeit der Herrschaft gewisser Teile das Menschheitsganze verschoben ist, daß mithin Menschenwerk durchaus versagt hat, so ist es auch in philosophischer Hinsicht. Wir alle kennen die große „me-

tanoia“ um die Wende des Jahrhunderts, die Umkehr vom Positivismus, Materialismus, Empirismus, Relativismus zur Metaphysik, zum Geist, zum Absoluten. Rein formal betrachtet, sehen wir mit Anerkennung, teilweise mit Bewunderung die Geistesarbeit eines Husserl, Bergson, Scheler und anderer Denker, die Erneuerung des Hegelianismus als Ganzheitsbetrachtung, als Sinn für geistige Zusammenhänge, als Wille zur Metaphysik, das Bedeutsame der Phänomenologie, vor allem als Methode, als bestimmter Art, die philosophischen Dinge zu sehen und zu bearbeiten, den tiefen Ernst der Existentialphilosophie, das endliche Sein in seiner Letzttheit zu verstehen, die Kontingenz des „geworfenen Seins“ und die damit aufgegebenen harte Arbeit der Selbstbehauptung mutig zu bejahen.

Aber gerade die tiefe Tragik, die Erfolglosigkeit, die Zersplitterung, die Enttäuschungen, die Halbheiten, die Widersprüche, die die genannten Philosophien und Philosophen ihren Jüngern, Schülern, Verehrern, Nachfahren bescherten, haben besonnenere Köpfe nachdenklich gemacht. Bergsons Intuitionismus ist im Grunde eine geistvolle Dichtung. Schelers Wandlungen, seine Auf- und Abstiege, seine letzten Phasen lassen als Ganzes den Eindruck eines zwar genialen Denkers, aber auch ethisch-religiös zerrütteten, pathologisch gebundenen Menschen zurück. Die Phänomenologie ist im Bewußtsein, in Wesensschau stehen geblieben, ohne an die bewußtseins-transzendente Wirklichkeit, an die schlicht vorgefundene Existenz heranzukommen. Die Existenzialphilosophie aber ist ein kurzsichtiges Verabsolutieren des endlichen, zufälligen Seins mit gänzlicher Ausschaltung des unendlichen, wahrhaften Seins, ein trotziges, wahnwitziges Sichstellen des Menschen auf sich allein, auf sein Können und Wollen, mit souveräner Nichtbeachtung Gottes, in der Tat ein Sein zum Tod. Von diesen dunklen, erschütternden philosophiegeschichtlichen Hintergründen aus ist das Forschen und Fragen, ob es überhaupt eine restlos in sich beschlossene Vernunftwissenschaft von den vornehmsten Gegenständen, den tiefsten und allgemeinsten Gründen gibt, wohl verständlich.

Bei den Neuscholastikern kommen noch besondere philosophiegeschichtliche Motive hinzu, die die Frage nach Sinn und Sein der christlichen Philosophie mit einer gewissen Betontheit aufwerfen. Es ist die zunehmende Schätzung des Platonismus und Augustinismus in der Philosophie, das tiefere Erfassen der großen Führer dieser Richtung und ihrer Denker und Gefolgsschaften, wie etwa des hl. Bonaventura und der Franziskanerschule. Daß diese Liebe tief in unserer Zeit begründet ist, weiß jeder, der ihren Voluntarismus, ihre Überwindung des einseitigen Intellektualismus, einer schulmäßig engherzigen Dialektik und Begriffspflege zu verstehen imstande ist. Augustinus aber kennt nur eine Naturschau aus der Übernatur; er geht vom Glauben aus, um von da aus in den Vernunftbereich spekulativ hineinzuleuchten. Dank seinem Motto „fides quaerens intellectum“ stellt sich Augustinus von vornherein auf den Standpunkt der positiven Offenbarung und ihrer Wahrheiten, die er freilich nachträglich als vernunftgemäß dem Christenmenschen nachzuweisen versucht. Ebenso der hl. Bonaventura. Es ist eines der anziehendsten, lehrreichsten Kapitel in dem kenntnisreichen, verständnisvollen Werk des gelehrten Philosophie-

historikers Etienne Gilson „La philosophie de S. Bonaventure“, wo er zeigt, daß der Seraphische Lehrer die ebenso feinsinnige wie zutreffende Unterscheidung zwischen der Philosophie und dem Philosophen macht: theoretisch und abstrakt genommen, gibt es eine Vernunftwissenschaft oder Philosophie, tatsächlich gibt es aber keine Menschen, die ein irrtumsloses Wahrheitssystem ausgedacht hätten oder ausdenken könnten. Darum ist jede gesunde Philosophie auf die Leuchttürme der Offenbarung angewiesen, es gibt tatsächlich nur eine christliche Philosophie.

Der in diesem Begriff zu Tage tretende Fragenkomplex hat über die streng akademische Bedeutung hinaus, in der er sich zunächst völlig zu erschöpfen scheint, eine weit größere theoretische und praktische, wissenschaftliche und religiös-ethische. Bei der heutigen Verwirrung und Unklarheit über das Verhältnis, die Geltung und die Grenzen der Natur und Übernatur ist es wohl der Mühe wert, sich an einem bedeutsamen Einzelfall oder Einzelbereich die grundsätzliche Abgrenzung der beiden Gebiete klar zu machen. Wenn uns sowohl geschichtliche wie systematisch-kritische Erwägungen zeigen, daß dem natürlichen Verstand nicht die Sehschärfe und Blickweite eignen, mit genügender Klarheit in all die endlosen Horizonte, erhabenen Höhen und schaurigen Tiefen der Welt- und Lebensgeheimnisse hineinzuschauen, sie in einem rationell durchgearbeiteten Systemganzen einzufangen, daß er sich deshalb an die Ergänzung, die Korrektur seitens der uns durch Gottes unendliche Vätergüte und Regentenweisheit übernatürlich bezeugten Offenbarung verwiesen sieht, dann geht, unbeschadet der notwendigen Anerkennung eines selbständigen, bloß auf natürliche Erkenntnis gestützten Philosophierens, die überhebliche Hybris, das rationalistische Pochen auf souveränes Eigenkönnen, das vermessene, stolze Sich-hinwegsetzen über die Unendlichkeiten, die der eigene Verstand nicht begreifen kann, das kritisierende Zerfasern alles nicht selbst Geschauten in vernünftiges, bescheidenes, ehrfurchtsvolles, gläubiges, dankbares Annehmen dessen über, was die höchste, untrügliche, alleswissende Autorität der göttlichen Wahrheit gnadenvoll uns armen Nachtvögeln mitgeteilt hat. Die ethische, religiöse Bereicherung, die sich in dieser Seelenhaltung ausdrückt, wäre wohl die köstlichste, reifste Frucht dieser Untersuchung.

Cicero nennt bekanntlich die Geschichte die große Lehrmeisterin. Nirgends aber gibt die Geschichte überragendere, eindringlichere Lehren als auf dem Gebiete der Philosophie; für kein theoretisches Wissensgebiet hat die Geschichte größere Bedeutung, nirgends stehen geschichtliches Werden und Systematik in so enger, wechselseitiger Beziehung, wie es in der Philosophie und ihrer Geschichte der Fall ist. Naturgemäß kommen zur Klärung unseres Problems nur die führenden Denker in Betracht, die nach Hegels Prägung die Ausführungsorgane des Weltgeistes sind. Einerseits gestalten sie die großen Leitideen, anderseits werden sie von der den Ideen innewohnenden Dynamik und logischen Fortbewegung geführt. Subjektiver und objektiver Geist, um wiederum einen treffenden, vielsagenden Ausdruck der Hegelschen Philosophie der Geschichte zu gebrauchen, greifen ineinander und formen so die Geschichte der Philosophie.

Die bahnbrechenden Philosophen selbst lassen sich in einer großzügigen,

vereinheitlichenden Typisierung auf zwei Grundformen zurückführen: es gibt vorwiegend intuitive, synthetische, schöpferische Geister, und es gibt vorwiegend kritische, analysierende, systematisierende Geister, also Reihen wie Platon, Plotin, Augustinus, Hegel, Schelling, und Reihen wie Aristoteles, Thomas, Descartes, Kant. Beide sind im ganzen der Ideenentwicklung nötig und ergänzen sich. Jede Art hat ihre Licht- und Schattenseiten. Die einen zeichnen sich durch Ideenfülle und produktive Kraft aus; Mangel an logischem Zuendedenken, kritischem Maßhalten, systematischer Architektur bezeichnen ihre Grenzen. Umgekehrt ist es bei den andern.

Über den Einzeldenkern schwebt als dynamisches, fortbewegendes Lebensprinzip der objektive Geist, das geistige Milieu, die Problematik, als Ergebnis des Philosophierens einer bestimmten Zeitphase, als Ausdruck der Kulturlage einer bestimmten Periode der Geschichte. Dieser objektive Geist beherrscht tiefgehend die Problemstellung und Problemlösung der Einzeldenker.

Stets ist sowohl wegen der Enge des menschlichen Individualbewußtseins, selbst bei den größten Denkern, als auch wegen der Enge des objektiven Geistes, der letztlich die Resultante der Geistesarbeit von menschlichen Einzelpersönlichkeiten ist, ohne indes eine bloß rechnerische Summation zu sein, nur ein begrenzter Problemkreis in das wirklich lebendige Forschen einbezogen. Bei Platon ist es beispielsweise die Frage nach dem objektiven, seinsmäßigen Korrelat zu den allgemeinen, notwendigen Begriffen in der Form der verselbständigten Ideen, bei Aristoteles die Fassung des den erfahrbaren Dingen immanenten Begriffspaares Materie und Form oder Akt und Potenz, während der ganz theozentrisch gerichtete Augustin die Lösung in den in Gottes Unendlichkeit gründenden Wahrheiten und Werten findet. Thomas sah sich durch die damalige Zeitlage und durch seine wissenschaftliche Eigenart vor die harmonisierende, ausgleichende, systematisierende Aufarbeitung des aristotelischen, platonisch-augustinischen und des theologisch überkommenen Wissensgutes gestellt. Kants Problematik, seine Kritik der reinen Vernunft war durch den Konflikt zwischen Rationalismus und Empirismus im 17. und 18. Jahrhundert bedingt. Sein Kritizismus, d. h. die Ableitung des wissenschaftlichen Erkennens aus der schöpferischen Struktur des menschlichen Bewußtseins und dessen apriorischen Funktionen, führte mit philosophiegeschichtlicher Notwendigkeit den deutschen Idealismus Fichtes, Schellings und vor allem Hegels herbei.

Im Geiste eines Wilhelm Windelband, Wilhelm Dilthey und anderer Meister der Philosophiegeschichte sind Antike, Mittelalter und Neuzeit kurz auf die charakteristische, vielsagende Formel zu bringen, daß nacheinander Welt, Gott, Mensch im Mittelpunkt stehen. Der genialste Erfasser der Philosophiegeschichte aber, Hegel, der bei aller Vergewaltigung und Verzeichnung im einzelnen wiederum am tiefsten sein Senkblei in die Metaphysik des menschlichen Denkens hineingelassen hat, bringt die Bewußtseinsenge des Menschen auf eine erschütternde Formel, wenn er von dem gesetzmäßig verlaufenden Rhythmus der Thesis, Antithesis und Synthesis spricht und das menschliche Philosophieren wesensmäßig als dialektisch bezeichnet. Wie Peter Wust in seiner „Dialektik des Geistes“ diesen Grund-

gedanken Hegels näher analysiert und tiefer aus der Eigenart des Menschen begründet, gehört es zum Wesen des menschlichen Philosophierens, worin seine Stärke und zugleich seine Schwäche, seine Schärfe und zugleich seine Enge gründet, daß es sich Formalobjekte, Ausschnitte, Standpunkte, Gesichtswinkel bilden muß, um in methodischer Geschliffenheit seine Gegenstände zu bewältigen. In dieser ihrer gewollten und bewußten Enge weisen die philosophischen Gedanken aber über sich hinaus, sprengen sich selbst. Und so erfolgt eine Setzung nach der andern. Gewiß bleiben die früheren Erkenntnisse als „aufgehobene Momente“. Aber letztlich ist es stets ein Ausholen nach einer unerreichbaren Unendlichkeit. Unsere aposteriorische, geschichtliche Betrachtung hat sich bereits zur apriorischen, systematischen, analytischen Sicht verdichtet und vertieft. Sie hat uns die innern, aus der Wesensart des menschlichen Geistes hergenommenen Gründe aufgedeckt, warum es der bloßen Vernunft sehr schwer, also moralisch unmöglich wird, aus sich irrtumslos die volle natürliche Wahrheit, namentlich die übersinnlichen, ewigen, religiösen, sittlichen Werte zu erfassen. Geschichte und Vernunft bestätigen, was Thomas von Aquin als Ausdruck der christlichen Gesamtscholastik in seiner philosophischen „Summa contra Gentes“ ausführt und was das Vatikanische Konzil in die Worte faßt, der göttlichen Offenbarung sei es zu verdanken, daß die an sich dem bloßen Verstand nicht unzugänglichen religiösen Wahrheiten „von allen leicht, sicher und ohne Irrtum“ erkannt werden können (Denzinger 1786).

Von hier aus leuchten wie in Mittagshelle Wesensart, Vorzüge und Grenzen der Scholastik auf. Ihre Verächter, und es sind ihrer auch heute noch allzu viele, werfen ihr vor, sie habe überhaupt nicht selbständig gedacht, sie weise kein selbständiges Ringen um die Lösung der Vernunftprobleme auf, sie habe kein inneres rationales Verhältnis zu den quälenden Welt- und Lebensfragen, ihr scheinbares Philosophieren sei nur ein nachträgliches begriffliches Formulieren der durch den Glauben bereits feststehenden Wahrheiten. Umgekehrt gehen übereifrige Apologeten der Philosophia perennis in ihrer Verteidigung der innern Freiheit und Selbständigkeit des scholastischen Philosophierens so weit, daß sie behaupten, die Scholastik hätte ihre scharfsinnigen Erkenntnisse, etwa über das Innenleben Gottes, über sein Wissen, seine Freiheit, sein schöpferisches Tun, über die sittlichen Aufgaben des Menschen und den ganzen Umkreis der Individual- und Sozialethik, unabhängig von Theologie und Offenbarung erarbeitet oder doch verarbeiten können.

Auch hier liegt die Wahrheit in der Mitte. Prinzipiell wußte sich die scholastische Philosophie unabhängig vom Glauben, nur daß sie ihn als negative Norm anerkannte: bei ihrem Spekulieren machte sie vor den durch die Offenbarung feststehenden Wahrheiten halt. *Tantum valet autoritas, quantum valent rationes*, ist ein bekannter Leitsatz der scholastischen Philosophie. Man begnügt sich meist mit dem Wortsinn dieses Grundsatzes und dringt darum nicht in seine vielsagende Tiefe ein. Er erhält seinen Vollsinn erst aus seiner Entstehung, er setzt die Philosophie in scharfen, prinzipiellen Gegensatz zur Theologie, deren Pflege im Mittelalter meist durch Personalunion in den Händen derselben Kleriker lag, wie die Philo-

sophie, er will der durch diese Vereinigung gegebenen Gefahr, Inhalt und Arbeitsweise der Theologie auf die Philosophie zu übertragen, nach Möglichkeit steuern. In der Wissenschaft vom Glauben bildet freilich stets den Ausgangspunkt aller weiteren intellektuellen Betätigungen die Autorität, die äußere Bezeugung Gottes und seiner Kirche, mag sie in der Form der Bibel, der Überlieferung, des Zeugnisses der Väter, der Entscheidung der Konzilien zum Ausdruck kommen. Die Autorität liefert das eigentliche Beweismaterial. Ganz anders ist es in der Philosophie. Gewiß geht auch der mittelalterliche Philosoph in seiner Fragestellung häufig von einem Ausspruch, der Ansicht eines Philosophen, etwa des Aristoteles oder Augustinus, aus. Aber nur, um das Problem zu fassen, darzulegen. Das Gewicht der Autorität ist als Erkenntnisgrund null. Der Sachverhalt, die Einsicht in die innern Gründe geben allein den Entscheid.

Das ist prinzipiell die Stellung des christlichen Philosophen zur Autorität. Dadurch unterscheidet er sich in nichts von jedem andern Denker. Tatsächlich aber wäre die Scholastik auf viele Fragestellungen, etwa auf die Untersuchungen über das Verhältnis von Person und Substanz, Substanz und Akzidentien, Freiheit und Notwendigkeit, Schöpfer und Geschöpf, nie gekommen ohne die Befruchtung durch die Theologie. Noch mehr, nicht nur die Problemstellung, sondern auch die Problemlösung erfolgt oft auf weite Strecken durch die Orientierung an den Offenbarungsgegebenheiten. Sie gleichen den Leuchttürmen, die dem Schiffer die Richtung weisen, in der er nunmehr seinen Kurs durch eigenes, vernünftiges Arbeiten zu nehmen hat.

Diese Darlegungen dürften geeignet und zugleich genügend sein zu zeigen, in welchem Sinn wir von dem Begriff einer christlichen Philosophie sprechen können und müssen. Einmal sind sich darin alle katholischen Denker, die ein System methodisch und inhaltlich anerkannter Vernunftwahrheiten bejahen und sich darüber hinaus zum Glaubensprinzip der Kirche theoretisch und praktisch bekennen, vollkommen einig, daß sie in ihrem Spekulieren die übernatürliche Offenbarung oder Gottes Wort — von bloßen theologischen Schulmeinungen ist in keiner Weise die Rede — als negative Norm anerkennen. Das ist das Wesentliche. Von welcher ideellen Bedeutung dieses Haltmachen ist, vor wie vielen und schweren Irrtümern es das menschliche Grübeln bewahrt, wie befruchtend mittelbar dieses formell rein negative Verhalten ist, sehen wir an den weittragenden Grundirrtümern der antiken und modernen Weltweisen. Der christliche Denker ist von vornherein vor dem falschen Ansatz geschützt oder kann ihn wenigstens nachträglich verbessern. Gerade in dem falschen Ansatz, in den ersten grundlegenden Prinzipien steckt durchgängig der ganze Knäuel von Irrtümern: *parvus error in principio magnus in fine*, sagt in lapidarer Kürze der hl. Thomas.

Daß diese demütige Unterwerfung unter Gottes gnädig mitgeteiltes Wort ein Opfer ist, eine bleibende Haltung fordert, die eine charaktervolle Zucht und Schulung voraussetzt, läßt sich nicht leugnen. Mancher anfänglich echt katholische Philosoph hat die sittliche und religiöse Kraft nicht gefunden. Wenn aber nach dem Wissenschaftsideal der größten Weltweisen, eines

Platon, Plotin, Fichte, von dem eines Augustinus und ähnlicher katholischer Führer zu schweigen, die rechte Willensverfassung die unerläßliche Vorbedingung zum Erkennen der geistigen Welt ist und wenn der wahre Eros ihm erst die rechten, kräftigen Impulse verleiht, dann bewährt sich auch hier das Herrenwort, daß, wer sein Leben verliert, es gewinnt.

Zweitens regt darüber hinaus das christliche Glaubensgut in vielen Einzelpunkten das natürliche Denken zu selbständigem, schöpferischem Forschen an. Die vorhin angeführten Spekulationen über die religiösen und sittlichen Ordnungen beweisen es. Ein innerlich gesunder, harmonischer Mensch sieht darin keine drückende Bindung; er weiß, Vernunft und Glaube, die beide aus dem einen Urquell der Wahrheit, aus dem göttlichen Logos, fließen, widersprechen sich nie, beide verfolgen das eine erhabene Ziel, den Besitz der einen, ungeteilten Wahrheit.

Endlich zeichnet sich die christliche Philosophie vor dem spezifisch neuzeitlichen, antischolastischen Philosophieren durch ihren sozialen Zug aus. Sie baut auf dem methodisch und inhaltlich gesicherten Erkenntnisbesitz der Vorzeit auf. Sie sieht in diesen Ergebnissen die Frucht, den Niederschlag der Vernunft selbst. Sie erblickt in den ererbten Wahrheitsmomenten der Vorgänger das Tun des von Gott kommenden Menscheingeistes. Damit fügt sich die Philosophie in das allwaltende Gesetz ein, das jedes theoretische und praktische Schaffen beherrscht und wodurch aller Kulturfortschritt bedingt ist: jede der andern Wissenschaften baut auf den Ergebnissen der früheren Forschung auf, prüft sie zwar kritisch nach, macht sich dabei aber die in den Arbeiten der Vorgänger liegende Erleichterung dankbar zunutze. Durch dasselbe Verfahren ist der organische Fortschritt in der Scholastik bedingt. Durch diesen vernünftigen Optimismus hebt sie sich vorteilhaft von der Haltung der neueren Philosophie ab, die mit stets neuen Grundlegungen beginnt und darum nicht zur Ausführung eines dauernden Gesamtbaues gelangt.

Nach dem Gesagten hat „der Begriff der christlichen Philosophie“ seinen sprachlich und sachlich begründeten und eindeutig umgrenzten Sinn und seine Berechtigung. Vielleicht empfiehlt es sich aber, zur Vermeidung sowohl von Mißverständnissen wie von gefühlsbetonten Entstellungen, wenigstens im streng wissenschaftlichen Gedankenaustausch, lieber von christlichen bzw. katholischen Vertretern der Philosophie oder kurz von „scholastischer Philosophie“ zu sprechen. *A potiore fit denominatio*. Die Philosophie als solche ist in ihrem Wesen nicht christlich, sondern eine strenge Vernunftwissenschaft; wohl aber können dieselben Persönlichkeiten Inhaber dieses Vernunftschatzes und Besitzer des christlichen Glaubensgutes sein.

Ob über die genannten Beziehungen zum Glauben hinaus die Philosophie ein noch engeres Verhältnis zu Offenbarung und Theologie eingehen kann, darf und soll, etwa im Sinne der hll. Augustinus und Bonaventura, darüber wird heute wieder mit Geist und Wissen debattiert. Das hängt viel von der subjektiven, persönlichen Haltung ab. Im Sinne des hl. Thomas, der in bewundernswerter, feinsten Abgestimmtheit die Grenzlinien zwischen Wissen und Glauben zieht, Gott und dem Menschen, Vernunft und Offenbarung

ebenso bestimmt wie weitherzig das Ihrige gibt, gehen die Philosophie und der Philosoph ausschließlich von natürlich einsichtigen Vernunftwahrheiten aus und bauen fortschreitend, ohne das logische Verfahren von der Offenbarung abhängig zu machen — unbeschadet natürlich der genannten negativen Normierung — das Ganze des Systems auf. Thomas kommt von der Vernunft zum Glauben, die Vernunft stellt fest, ob und was Gott geoffenbart hat; darum läßt sich die Vernunft durch die Offenbarung vor Irrtum schützen und gegebenenfalls durch Anregungen bereichern. Augustinus geht direkt vom Glauben aus und schreitet von dort zur Vernunft, die nun ihrerseits neues Licht auf das Verständnis der Glaubenswahrheiten fallen läßt. Freilich ist das nicht mehr strenge Philosophie im überlieferten Sinn, und jedenfalls ruhen nach katholischer Lehre die notwendigen Grundlagen des Glaubens auf einer ihm vorausgehenden Verstandeserkenntnis (Denzinger 1651).

Das führt unsere Erwägungen über den Begriff der christlichen Philosophie abschließend und krönend zu einem Gesichtspunkt, der heute vielleicht am aktuellsten in der ganzen Problematik ist. Philosophisch betrachtet, geht heute die Richtung auf die Ganzheit, auf das Letzte, auf das metaphysisch Tragende, auf die systematische Architektonik, auf den allumfassenden Einheitsgedanken. Religiös betrachtet, finden wir eine Abkehr vom Laizismus, vom Rationalismus, von der Säkularisierung des Wissens, eine Wende zum Übernatürlichen, zum Objektivismus in den Frömmigkeitsformen, zum Ontischen im Gnadenleben, zur Verbundenheit der Kirche in Christus, zur Einheit der Liturgie in dem Erlösungswerk des Gottmenschen. Daß das augustinische Philosophieren Übernatur und Natur, Gott und Geschöpf, Kirche und Welt, Christus und Menschheit von vornherein aus einer allesumfassenden Schau sieht, ist klar. Wie ist es aber bei dem nüchternen, am gesunden Empirismus des Aristoteles orientierten Philosophieren des hl. Thomas von Aquin? Wie die früheren großen Thomaserklärer seine Weltweisheit deuteten, mag hier ausscheiden. In der Neuzeit, sagen wir bis vor etwa zwei Jahrzehnten, untersuchten die Philosophiehistoriker meist die einzelnen Seiten seiner Philosophie, etwa seine Metaphysik, Ethik, Staatslehre, streng monographisch exakt, ohne diese Ausschnitte in das Ganze seiner Gedankenwelt einzufügen. Es ist keine Frage, Thomas nimmt wie Aristoteles und Kant, die mit derselben philosophischen Schärfe vorangehen und bewußt die Notwendigkeit der sauberen Scheidung der verschiedenen Wissensgebiete aussprechen, eine reinliche Trennung der philosophischen und theologischen Sondergebiete vor und führt sie unentwegt mit der ihm eigenen Folgerichtigkeit durch. Er fordert mit Aristoteles nicht nur verschiedene inhaltliche Sonderprinzipien, auf denen die einzelnen Wissensgebiete ruhen, andere in der allgemeinen Metaphysik, andere in der Naturphilosophie, andere in der Mathematik, andere in der Ethik. Er unterscheidet auch wie Aristoteles mit der gleichen Überlegenheit, Weite und Diskretion verschiedene Methoden, verschiedene Arten der Gewißheit in den verschiedenen Wissenszweigen.

Außerdem übernimmt Thomas von Aristoteles als dem Meister derer, die da wissen, dessen Wissenschaftsbegriff. Grabmann hat anläßlich der jüng-

sten Albertusfeiern darauf hingewiesen, daß Thomas ein Neuerer in der Theologie ist, daß er zuerst, im Gegensatz zu den Früheren, auch zu seinem Lehrer Albert, der wissenschaftlichen Behandlung der Theologie eine hochbedeutsame Wendung dadurch gab, daß er zuerst den Wissenschaftsbegriff und die damit gegebenen Arbeitsmethoden des Aristoteles, wie er sie theoretisch in seinem Organon entwickelt und in den übrigen Schriften angewandt hat, in der Theologie durchführte. Nicht zufrieden mit diesem formalen Handwerkszeug und dieser methodischen Anlage, auch inhaltlich greift Thomas ständig auf die Prinzipien, Schlußfolgerungen und Beweisgründe des Heiden Aristoteles zurück, derart, daß man die damaligen Klagen über die Hintansetzung der „Sancti“, d. h. der Väter, vorab des bisher führenden Augustinus, verstehen kann. Jedem Anfänger wird sich dieser Eindruck aufdrängen, etwa beim Studium der *Secunda pars* der Theologischen Summe, in der der Aquinate das Meisterstück seines systematisierenden Könnens dem bewundernden Leser vorlegt.

Aber eine analysierende Teilbetrachtung des von Thomas eingeführten Philosophierens ist unzulänglich, einseitig. Sie bleibt an der Peripherie des Aquinaten stehen. Thomas ist in erster Linie Theologe, Thomas ist stets der Heilige, Thomas ist stets der einzigartige Dombauer, der über der Vertiefung und Hingabe an das Einzelne die Ganzheitsidee nie aus dem Auge verliert, der, wie Clemens Baeumker das vom Mittelalter überhaupt nachweist, stets das Natürliche als Vorstufe des Übernatürlichen, das Diesseits in seiner innern, seinsmäßigen Bezogenheit zum Jenseits betrachtet. Die jüngste Thomasforschung hat auf diese strenge Einheitsbetrachtung im spekulativen Lebenswerk des Aquinaten ebenso nachdrücklich wie induktiv wissenschaftlich hingewiesen. So zeigt Garrigou-Lagrange sehr schön, wie der Heilige in der genannten *Secunda*, trotz seiner methodischen und inhaltlichen Anleihen bei dem Heiden Aristoteles, dessen natürliche Ethik sofort in die christliche Sittenlehre umformt. Ähnlich urteilt Wittmann in seinem jüngst erschienenen Werk über die Ethik des hl. Thomas. So sehen wir, daß auch für Thomas die bloße Naturordnung eine reine Abstraktion ist, die es nie gegeben hat. Gott hat die Menschheit im Ersten Adam sofort in die Übernatur, in die Gnadenordnung erhoben. In seinen ewigen Ratschlüssen stand stets fest, daß der Zweite Adam diese Ordnung durch seinen Erlösungstod wiederherstellen sollte. Wie wir darum an großen Geschichtschreibern, etwa an Mommsen, sehen, daß ihre Erklärungen des Weltgeschehens versagen und bedenkliche Lücken aufweisen, weil sie die übernatürlichen Kräfte und Gesetze ausschalten, so sehen wir auch, daß jede rein philosophische Deutung, wenn sie aufs Ganze geht, wenn sie den letzten, tiefsten Sinn des Welt- und Menschheitsgeschehens, die Endzwecke, die allumfassenden kosmischen, psychischen, moralischen Zusammenhänge und Gesetze auszuschöpfen unternimmt, auf gähnende Leeren stößt.

Diese innere, seinsmäßige Hinordnung des Natürlichen auf das Übernatürliche ist es, die innerhalb der vorhin angegebenen Grenzen den Begriff einer christlichen Philosophie zutiefst rechtfertigt und fordert.