Der Zweifel als wissenschaftliche Methode in der Theologie, insbesondere in der Apologetik

Autor(en): **Püntener, Gottfried**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **7 (1929)**

PDF erstellt am: **29.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-762716

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Der Zweifel als wissenschaftliche Methode in der Theologie, insbesondere in der Apologetik.

Von Dr. Gottfried PÜNTENER, Bern.

Ein Schriftsteller unserer Tage, dem wir insofern zu großem Danke verpflichtet sind, daß er das moderne Denken in seinem unüberbrückbaren Gegensatz zur katholischen Geisteshaltung dargestellt und so auf manches wieder aufmerksam gemacht hat, was wir schon vergessen und übersehen wollten, schreibt über die Glaubensforderung der Kirche : « Der radikale Wahrheitswille, der das Fundament alles wissenschaftlichen Forschens und philosophischen Denkens bildet, wird durch die strenge Verpönung des Glaubenszweifels ernstlich bedroht. Denn ohne den ernsten und unerschrockenen Zweifel gibt es kein Ringen um die Wahrheit, ohne ihn gibt es auch keine wirkliche Lösung des Konfliktes zwischen Glauben und Wissen. » So *Friedrich Heiler*.[1] Ebenso sieht *August Messer* in der strengen Glaubensforderung der katholischen Kirche eine Gefährdung der inneren Wahrhaftigkeit, eine Schwäche der Kirche der Wissenschaft gegenüber, die ihr « gutes Gewissen und ein edles Selbstvertrauen » dadurch bekundet, « daß sie es wagt, ihre Sätze immer aufs neue dem läuternden Feuer des Zweifels und der Kritik auszusetzen ».[2]

Es sind das Aussprüche, denen gegenüber der katholische Theologe nicht gleichgültig sein kann. Es handelt sich hier um Bestand oder Nichtbestand der katholischen Theologie und der Apologetik als Wissenschaft. Denn die erwähnte Aufstellung des Zweifels als wissenschaftliche Methode schließt in sich die Forderung, daß jede theologische Untersuchung mit der wirklichen Aufgabe des bisherigen Glaubensbewußtseins zu beginnen habe, was gerade die Kirche dem Theologen strikte untersagt. Diese Zwangslage, in welche der katholische Theologe

[1] Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung (München 1923), 243.
[2] Erkenntnistheorie [2] (Leipzig 1921), 169 f.

einerseits durch die strikte Glaubensforderung der Kirche und anderseits durch die Herausforderung des modernen Kritizismus versetzt wurde, ist keine geringe und mußte zu schweren Bedenken Anlaß geben. Wie die neuere katholische Theologie sich den Ausweg aus dieser Enge gebahnt, ist allgemein bekannt, nämlich durch die Unterscheidung zwischen wirklichem und fiktivem oder hypothetischem Zweifel, den sie zum methodischen Zweifel schlechthin erhebt. Dadurch glaubte man, beiden gerecht zu werden, sowohl dem modernen Kritizismus als auch der Glaubensforderung der Kirche.

Das ist jedoch gewiß, daß dieses Zugeständnis den Gegner nicht befriedigt hat. Mit Mißtrauen betrachtet er diesen « methodischen Zweifel », von dem der Wille, alles zu glauben, was die Kirche lehrt, nicht angetastet wird, wie man ihn denn auch im kritizistischen Lager verächtlich ein « dialektisches Gedankenspiel » [1] nennt. Ist vielleicht in diesem Mißtrauen doch ein Körnchen von Berechtigung enthalten ? Ist es so absolut ausgeschlossen, daß man mit der genannten Unterscheidung dem eigentlichen Problem ausgewichen ist ? Diese Frage aufzuwerfen, ist erlaubt, was folgende kurze Erwägung begründen mag. Es ist in unseren Handbüchern der Philosophie fast allgemein üblich, den methodischen Zweifel mit dem fiktiven zu identifizieren und diesen fiktiv-methodischen Zweifel dem wirklichen gegenüberzustellen. [2] Ist es logisch richtig, den methodischen Zweifel schlechthin dem

[1] *Heiler*, a. a. O. 242 f.

[2] Als Niederschlag dieser allgemeinen Auffaßung kann angeführt werden der Artikel « Doute » im Dictionnaire de théologie catholique, tome IV., col. 1812 : « On distingue encore le doute *réel* et le doute *méthodique*. Le premier est un état vrai de l'esprit, qui n'ayant pas de raisons convaincantes pour se prononcer, ne peut pas ou ne veut pas s'arrêter à un jugement. Le second est la fiction d'un esprit qui, étant déjà fixé dans son adhésion, cependant organise une démonstration, *comme s'il* doutait, et cela pour se confirmer dans son jugement ». Ferner : Dr. *Karl Eschweiler* (Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, 126) charakterisiert die Kritik des « dubium hermesianum » durch Perrone und Kleutgen also : « Sie sehen das Falsche an dem « dubium hermesianum » aber darin, daß es ein wirklicher und ernstlicher Zweifel sei. . . . Perrone lobt das « dubium cartesianum » gegenüber dem « dubium hermesianum », weil jenes nur ein künstliches und kein ernstliches Zweifeln sein wolle. Er kennzeichnet den richtigen « methodischen Zweifel » schlechthin als eine « dubitatio fictitia vel hypothetica ». Ebenso kritisiert Kleutgen die via tenebrosa des Hermes durch den Begriff des künstlichen « methodischen Zweifels » : Methodisch zweifle derjenige — so heißt es bei Kleutgen ständig — der bei einer von vornherein schon feststehenden Überzeugung « so verfahre, als wäre er noch unentschieden ». Danach wäre also das echte Wesen des « methodischen Zweifels » in der Fiktivität, in dem « Als — ob » — Charakter zu sehen ».

fiktiven oder hypothetischen gleichzusetzen und dann diesen fiktiv-methodischen Zweifel dem wirklichen gegenüberzustellen ?

Was zunächst die genannte Gegenüberstellung betrifft, so können zwei Dinge nur unter demselben Gesichtspunkt einander gegenübergestellt werden. Dieser gemeinsame Gesichtspunkt ist bei der Gegenüberstellung des wirklichen zum fiktiven Zweifel, der der Wirklichkeit resp. der Nichtwirklichkeit. Der wirkliche Zweifel ist nicht fiktiv und der fiktive ist nicht wirklich. Die Gegenüberstellung : A dubitatione reali distinguenda est methodica seu ficta dubitatio, wie wir sie bei einer großen Anzahl von philosophischen und theologischen Autoren finden, kann nur dann richtig sein, wenn der fiktive Zweifel gerade in seiner Eigenschaft als Fiktion methodisch ist und der wirkliche Zweifel niemals methodisch sein kann, weil er keine Fiktion in sich schließt. Denn anders ist eine Gegenüberstellung von wirklichem und methodischem Zweifel logisch unmöglich. Aber damit fällt auch der methodische Wert des fiktiv methodischen Zweifels. Denn warum fingiere ich etwas ? Gewiß nur deswegen, um mir die Vorteile dessen, was ich fingiere, nutzbar zu machen. Warum fingiere ich z. B. arm zu sein, wenn nicht, um mir die Vorteile der wirklichen Armut zu sichern ? So fingiere ich auch den Zweifel, um der etwaigen methodischen Vorteile des wirklichen Zweifels teilhaftig zu werden. Hat der wirkliche Zweifel aber keinen methodischen Wert, dann ist auch seine Fiktion methodisch wertlos. Es besteht also zwischen dem wirklichen Zweifel und dessen Fiktion, insofern wir nach dem methodischen Wert fragen, kein Gegensatz, sondern Übereinstimmung. Besitzt der Zweifel einen methodischen Wert, so besitzt er ihn einzig und allein, weil er Zweifel ist, vollständig unabhängig davon, ob er nun wirklich, oder nur fiktiv ist. Wenn eine Einschränkung zu machen ist, so muß sie im Hinblick auf die Fiktion gemacht werden, da mit Recht gefragt werden kann, ob die Fiktion notwendig alle Vorteile der fingierten Wirklichkeit in sich schließe. So fingiere ich z. B. arm zu sein, um mir die Vorteile der Armut zu sichern. Das trifft nun zu, insofern ich jenen Vorteil der Armut, den wir das Almosen nennen, im Auge habe. Die Armut hat aber auch einen moralischen Wert, insofern sie jenen, der sie ergeben trägt, sittlich läutert. Es ist klar, daß dieser sittliche Wert dem Scheinarmen nicht zukommt, sondern nur demjenigen, der in Wahrheit arm ist. Es ist also gut möglich, daß es methodische Werte gibt, die nur dem wirklichen und ernsten und nicht dem nur fiktiven Zweifel zukommen.

Wir sehen daraus, daß das Mißtrauen dem sogenannten methodischen, hypothetischen oder theoretischen Zweifel gegenüber wohl begründet ist. Wir müssen es als verkehrt bezeichnen, das Problem des methodicshen Zweifels einzig und allein auf diese Unterscheidung von wirklichem und fiktivem Zweifel abzustellen. Es ist vielmehr von einer genauen Analyse und Beurteilung des Zweifels, und zwar des wirklichen Zweifels auszugehen.

I. Der methodische Wert des Zweifels.

« Verschiedenartig ist das Verhalten unseres Verstandes einer Kontradiktion gegenüber. Oft ist es so, daß er weder dem einen noch dem andern der beiden Kontradiktorien zuzustimmen mehr geneigt ist, entweder, weil es beiden Kontradiktorien überhaupt an jeder Motivierung fehlt oder aber, weil ihre Begründungen sich das Gleichgewicht zu halten scheinen ; darum ist das die Haltung des Zweifelnden, daß er den beiden Kontradiktorien unschlüssig gegenübersteht. » Das sind nach dem hl. Thomas [1] die Wesenselemente des Zweifels. Genauer und klarer lassen sie sich kaum angeben.

Das Urteilserlebnis oder die Erfassung dessen, was das Urteil von einem Gegenstand aussagt, die Prüfung oder Wertung dieser Aussage auf ihren Wahrheitsanspruch und die dadurch motivierte Stellungnahme zum Urteil sind, logisch betrachtet, die drei wesentlichen Elemente jeder urteilenden Tätigkeit des Verstandes. Angewandt auf den Zweifel : Die Bildung oder die Erfassung zweier kontradiktorischer Urteile über denselben Gegenstand und das Bewußtwerden dieses kontradiktorischen Verhältnisses, die Prüfung und die gegenseitige Wertung dieser Urteile hinsichtlich ihres Wahrheitsanspruches und endlich die Stellungnahme zu ihnen, die keine andere sein kann als

[1] Quaest. disp. de Veritate, q. 14 a. 1 : « Intellectus noster possibilis respectu partium contradictionis se habet diversimode. Quandoque enim non inclinatur magis ad unm quam ad aliud, vel propter defectum moventium sicut in illis problematibus de quibus rationes non habemus ; vel propter apparentem aequalitatem eorum quae movent ad utramque partem ; et ista est dubitantis dispositio, qui fluctuat inter duas partes contradictionis. » — Über das Wesen des Zweifels vergleiche ferner : *D. Feuling* O. S. B., Zur Psychologie des Zweifels (« Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft », 26. Band, Fulda 1914) S. 336 ff. — *Fr. Jos. v. Tessen-Wesierski*, Wesen und Bedeutung des Zweifels mit besonderer Berücksichtigung des religiösen Glaubenszweifels (Ostdeutsche Verlagsanstalt, Breslau 1928).

die Enthaltung jeglicher definitiven Zustimmung, weil für die Wahrheit eines jeden von ihnen gleich viel oder gleich wenig spricht.

Der Zweifel ist also eine begründete oder logisch motivierte Stellungnahme zum Urteil. Er ist die Enthaltung der Zustimmung einem Urteil gegenüber, dessen Anspruch auf Fürwahrannahme gleich begründet erscheint wie sein kontradiktorisches Gegenteil. Besteht diese Gleichheit darin, daß überhaupt für keines der beiden Kontradiktoria Gründe vorhanden sind, so haben wir den negativen Zweifel. Ist die Gleichheit eine positive, indem für die Wahrheit beider Kontradiktoria Gründe sprechen, die aber, untereinander verglichen, als gleichwertig erkannt werden und so die Kontradiktion positiv aufrechterhalten, so besteht der positive Zweifel. Positiver und negativer Zweifel stimmen darin miteinander überein, daß man sich bei beiden der Zustimmung enthält ; sie unterscheiden sich aber dadurch voneinander, daß diese Enthaltung bei dem einen positiv und bei dem andern negativ begründet ist. Der negative Zweifel kann also nur als reine Negation gewertet werden, der positive Zweifel aber noch darüber hinaus hinsichtlich jener Elemente, die in ihm die Negation positiv begründen.

Von welchem Nutzen ist also der Zweifel für die Erlangung und den Fortschritt der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis ? Diese Frage kann nun beantwortet werden.

Gewiß ist es stets als ein Zeichen ernster Wissenschaftlichkeit erachtet worden, unsicheren Behauptungen gegenüber zu zweifeln. Wer wirklich methodisch denkt, der wird dort, wo es an der hinreichenden Begründung fehlt, nicht zum endgültigen Urteilsvollzug und zur definitiven Behauptung schreiten. Indessen darf in dieser Urteilsenthaltung nicht der eigentliche methodische Wert des Zweifels gesehen werden. Denn die genannte Wissenschaftlichkeit kommt ihr nur dann zu, wenn eine richtige Wertung und Prüfung der beiden Kontradiktoria auf ihren Anspruch auf Fürwahrannahme vorausgegangen, wenn sie also logisch begründet ist. Es wird demnach bereits die wissenschaftliche Methode vorausgesetzt, welche, die erwähnte Wertung leitend, nach Möglichkeit jeden Irrtum ausschließt. Denn es gibt auch einen irrtümlichen Zweifel, insofern die Wahrheitsbegründung eines Urteils als ungenügend eingeschätzt wird, obwohl sie zwingend ist. [1]

[1] Card. *Zigliara* O. P., Summa Philosophica in usum scholarum [14] (Paris 1905), Vol. I, p. 151 : « Ex quibus infertur deliberatam dubitationem supponere in mente dubitante iudicium sive tacitum sive expressum. Ideo enim a iudicando

Zudem wird von der Methode verlangt, daß sie positiv den Weg zur Wahrheit weist und positiv den Forscher auf diesem Wege fördert. Als Urteilsenthaltung ist und bleibt der Zweifel reine Negation, ein Hemmnis, ein Mangel, der allerdings geduldet und ertragen werden muß, insofern er im Vergleiche zum Irrtum das kleinere Übel bedeutet. Den Weg zur Wahrheit zu weisen und den Forscher beim Begehen dieses Weges wirksam zu fördern, das vermögen nur positive Momente und nicht die reine Negation, was nun einmal der Zweifel, als Urteilsenthaltung betrachtet, ist.

Der negative Zweifel fällt damit für die weitere Untersuchung außer Betracht, da auch seine Begründung reine Negation ist. Hingegen ist dem positiven Zweifel ein Moment eigen, das die wissenschaftliche Erkenntnis wirksam zu fördern vermag, nämlich die zwei Kontradiktoria, insofern sie mit ihrem Anspruch auf Fürwahrannahme die Urteilsenthaltung positiv begründen. Gerade dieses positive Moment meint der hl. Thomas, wenn er mit Aristoteles den Zweifel als wissenschaftliche Methode aufstellt. [1] Der Zweifel ist auch für ihn zunächst ein Hemmnis und jener, der ihm verfallen ist, gleicht nicht wenig einem Gefangenen, der an den Füßen gebunden ist. Wie dieser, solange er gefesselt bleibt, nicht vorwärts gehen kann, so kann auch jener, der zweifelt, nicht auf dem Wege der Wahrheitserkenntnis vorwärtskommen. Wie nun der Gefangene seine Fesseln und die Art und Weise der Fesselung kennen und durchschauen muß, wenn er frei werden will, so muß auch jener, der den Zweifel überwinden will, alle Schwierigkeiten des Zweifels kennen. Das, was den Fortschritt in der Erkenntnis hemmt, ist die Kontradiktion, vor der der Zweifelnde steht. Die Fesseln aber, oder das, was ihn in diese Zwangslage gebracht hat, sind die zwei kontradiktorischen Urteile in ihrer Eigenschaft als

abstinemus, quia vel tacite vel expresse determinamus, aut non esse rationes sufficientes pro alterutra contradictionis parte, aut adesse quidem, sed aequalis ponderis. ... Ideo dubitatio deliberata iudicium subaudit, tacitum vel expressum. Et hac ratione colligitur etiam, quod dubitatio ab errore quidem distinguitur, quia in errore iudicium de re profertur, dubitatio vero est iudicii de re ipsa negatio; sed tamen dubitatio ratione iudicii, quod subaudit, erronea esse potest. Iudicium enim potest esse falsum, declarando insufficientes rationes, cum forte sufficientes sint; ac proinde dubitatio quae iudicium illud, veluti effectus causam, sequitur, erroris iudicii particeps esse potest. »

[1] Com. in Met. Arist., lib. III, lect. 1. (Ed. *Marietti*, Augustae Taurinorum 1915): « Dicit ergo primo, quod ad hanc scientiam, quam quaerimus de primis principiis, et universali veritate rerum, necesse est ut primum aggrediamur ea de quibus oportet dubitare, antequam veritas determinetur. »

begründete Urteile, die nicht ohne weiteres verworfen werden können, sondern auf Fürwahrannahme Anspruch erheben.[1] Die Wahrheitsgründe, welche die Kontradiktion aufrechterhalten, sind nun einmal da und besitzen einen bestimmten Wert, sonst bestände die Kontradiktion überhaupt nicht. Sie wollen darum gegenseitig gewertet werden und zwingen den Zweifelnden, immer wieder auf sie zurückzukommen und die Lösung in der von ihnen angegebenen Richtung zu suchen. Es ist ja dasselbe auch beim Knoten der Fessel der Fall. Seine Konstruktion selbst ist ein Fingerzeig für die Lösung. Eben deshalb, weil ich weiß, daß ich gebunden bin und wie ich gebunden bin, ist auch der Weg zur Lösung gegeben. So weist auch das volle Bewußtsein und die klare Einsicht in die Beweisgründe der zwei Kontradiktoria, welche Einsicht mich zunächst zu zweifeln, d. h. mich des Urteils zu enthalten und so im Erkenntniserwerb keinen Schritt weiters zu machen zwingt, den Weg zur Lösung des Zweifels und damit zur sicheren Erkenntnis der Wahrheit. Wer es nicht zu diesem Zweifel bringt, wer nicht die Gründe und Gegengründe in ihrer vollen und ganzen Tragweite erfaßt, gelangt nie zu einer genauen Fragestellung und deswegen bleibt ihm das Ziel der Forschung verborgen. Er gleicht einem, der nicht weiß, wohin er geht.[2] Wer aber in der beschriebenen Art und Weise zu zweifeln versteht, erlangt die Herrschaft über die gesamte wissenschaftliche Untersuchung. Sein Denkprozeß erhält Planmäßigkeit. Klar bewußt, wo die entscheidende Schwierigkeit liegt, kann er, wenn ein neues, den fraglichen Gegenstand betreffendes Moment in seinen Gesichtskreis tritt, sofort urteilen, für welches der beiden Kontradiktoria dasselbe spricht und welcher Beweiswert ihm

[1] L. c.: « Dubitatio autem de aliqua re hoc modo se habet ad mentem, sicut vinculum corporale ad corpus, et eumdem effectum demonstrat. Inquantum enim aliquis dubitat, intantum patitur aliquid simile his qui stricte sunt ligati. Sicut enim ille qui habet pedes ligatos, non potest in anteriora procedere secundum viam corporalem, ita ille qui dubitat, quasi habens mentem ligatam, non potest ad anteriora procedere secundum viam speculationis. Et ideo sicut ille qui vult solvere vinculum corporale, oportet quod prius inspiciat vinculum et modum ligationis, ita ille qui vult solvere dubitationem, oportet quod prius speculetur omnes difficultates et earum causas. »

[2] L. c.: « Secundam rationem ponit: et dicit quod illi qui volunt inquirere veritatem non considerando prius dubitationem, assimilantur illis qui nesciunt quo vadant. Et hoc ideo, quia sicut terminus est illud quod intenditur ab ambulante, ita exclusio dubitationis est finis qui intenditur ab inquirente veritatem. Manifestum est autem qui nescit quo vadat, non potest directe ire, nisi a casu: ergo nec aliquis potest directe inquirere veritatem nisi prius videat dubitationem. »

zukommt. Dadurch ist er sich stets darüber klar, wie weit er sich der Lösung des Problems genähert oder sie bereits erlangt hat. [1]

Einen weiteren Vorteil des Zweifels führt der hl. Thomas an, indem er den Zweifelnden mit dem Richter vergleicht. Die Aufgabe des Richters ist es, beide Teile zu hören und nur dann zu urteilen, wenn er die Aussagen beider gehört und über ihre Haltbarkeit oder Nichtigkeit sich Klarheit verschafft hat. [2] Dasselbe gilt auch vom Zweifel. Wird das eine der Kontradiktorien, so wie es lautet, als wahr erwiesen, so werden die Gründe für das andere auch als nichtig erkannt. Die so gewonnene Erkenntnis ist damit doppelt gesichert, nämlich einerseits durch den positiven und andererseits durch den negativen Beweis. Führt die Prüfung der Gründe und Gegengründe zu einer Modifizierung der Kontradiktoria, d. h. wird erkannt, daß die Kontradiktion oder die Stellung des Problems in der Form eben dieser Kontradiktion nicht die richtige und allseitige ist, so sind damit zwei Erkenntnisse gewonnen, die, weil miteinander in einer höheren Synthese verknüpft, sich gegenseitig stützen und als wahr begründen.

Was im Sinne des hl. Thomas als methodischer Zweifel aufzufassen ist, ist damit klargelegt. Wenn also gesagt wird, daß die wissenschaftliche Forschung mit dem Zweifel zu beginnen habe, dann wird damit verlangt, daß der Forscher im wahren Sinn des Wortes vorurteilslos an das zu behandelnde Problem herantrete, vorurteilslos in dem Sinn, daß er alles, was diesbezüglich schon gesagt wurde, oder überhaupt gesagt werden kann, in Betracht ziehe, vergleiche und auf den positiven Wahrheitsgehalt prüfe. Der Zweifel ist hier nichts anderes als die richtige Einschätzung, soweit dies am Anfang der Untersuchung möglich ist, aller mit dem gestellten Problem zusammenhängenden Faktoren, sowohl der objektiven als auch der subjektiven, wozu nicht zuletzt gehört, daß die menschliche Vernunft anerkennt

[1] L. c.: « Tertiam rationem ponit: et dicit, quod sicut ex hoc quod aliquis nescit quo vadat, sequitur quod quando pervenit ad locum quem intendebat, nescit utrum sit quiescendum vel ulterius eundum, ita etiam quando aliquis non praecognoscit dubitationem, cuius solutio est finis inquisitionis, non potest scire quando invenit veritatem quaesitam, et quando non; quia nescit finem suae inquisitionis, qui est manifestus ei, qui primo dubitationem cognovit. »

[2] L. c.: « Quartam rationem ponit, quae sumitur ex parte auditoris. Auditorem enim oportet iudicare de auditis. Sicut autem in iudiciis nullus potest iudicare nisi audiat rationes utriusque partis, ita necesse est eum, qui debet audire philosophiam, melius se habere in iudicando si audierit omnes rationes quasi adversariorum dubitantium. »

und sich bewußt bleibt, daß sie zwar kraft ihres Wesens, aber nicht in allen Einzelheiten ihrer Ausübung Vertrauen verdient, daß sie sich deshalb nicht in verblendeter Weise selbst überhebe, sondern stets wachsam ihre Tätigkeit überprüfe. Die letzte Forderung möge dem Skeptizismus und seinem stolzen Partner, dem Rationalismus gegenüber, besonders betont sein.

Zur Klärung und Bestätigung der gemachten Ausführungen werden nicht wenig einige Beispiele beitragen, an denen wir konkret sehen können, wie und in welchem Sinne die mittelalterliche Scholastik sich des methodischen Zweifels bedient hat. Besonders wirkt diesbezüglich *Peter Abälard*'s Schrift « Sic et non », da ihr primärer Zweck nicht die positive Bereicherung der Erkenntnis, sondern ein rein didaktischer ist, da sie also die Jünger der Wissenschaft zum methodischen Denken anleiten soll. Er will, wie er es im Prolog darlegt, « ein umfassendes und anregendes Übungsmaterial für dialektische Übungen auf theologischem Gebiete geben und hiermit in umfassender und konkreter Weise eine systematische Anwendung der Dialektik auf die Theologie inaugurieren ». [1] Darum stellt er eine Summe von sich anscheinend widersprechenden Vätertexten zusammen, und er hat hierbei gerade solche Vätertexte im Auge, deren Harmonisierung verwickelter Natur ist, die durch ihre Dissonanz eine quaestio, ein Problem bedeuten und hierdurch solche dicta sind, « quae teneros lectores ad maximum inquirendae veritatis exercitium provocent et acutiores ex inquisitione reddant ». [2] « Die Frage, die beharrliche Übung in der Fragestellung und Erörterung von Fragen ist ja der erste Schlüssel der Weisheit. Er beruft sich hier auf die Worte, mit welchen Aristoteles, « philosophus ille omnium perspicacissimus », das 7. Kapitel seiner Kategorien, die Lehre von der Relation abschließt : Vielleicht ist es schwer, über diese Fragen sich bestimmt auszusprechen, wenn man sie nicht wiederholt erwogen hat ; wenn man aber die Bedenken, die Zweifel über einzelne Fälle erörtert, so ist dies nicht unnütz. Der Zweifel drängt uns nämlich zur Untersuchung, die Untersuchung führt uns zur Wahrheit. » [3] Abälard will keineswegs, wie man behauptete, mit seinem methodischen Zweifel oder mit seiner « Sic et non-Methode » die Autorität der Tradition erschüttern, im Gegenteil, er hofft dadurch,

[1] *M. Grabmann*, Die Geschichte der scholastischen Methode, II. Bd. (Freiburg i. Br. 1911), 208.

[2] A. a. O. [3] A. a. O. 203.

daß er die Schwierigkeiten, die Probleme an Aussprüche der Väter, deren Schriften doch so hohe Autorität zukommt, anknüpft, die Lust zum Erforschen und Untersuchen der Wahrheit um so mehr zu fördern und zu wecken. [1] Abälard wertet also den Zweifel positiv, indem er seinen methodischen Wert nicht in der Urteilsenthaltung, sondern in der positiven Begründung der Kontradiktion sieht.

Wie Abälard, bezeichnet auch *Robert von Melun* den Zweifel als Fortschrittsprinzip der Wissenschaft. Er ist die Seele der Wissenschaft. « Er zeigt uns die Lücken und die Ergänzungsbedürftigkeit unseres Wissens und spornt uns so zu wissenschaftlicher Forschung an. » [2] Der Zweifel findet auch hier seine Grenzen am bereits vorhandenen Wissen, an der bereits bestehenden Überzeugung. Was er noch bewirken soll, ist, daß er durch Aufwerfen von Schwierigkeiten uns anregt und zwingt, dieses Wissen zu klären und zu ergänzen. Der methodische Zweifel muß dort aufhören, wo bereits Gewißheit vorhanden ist ; überschreitet er diese Grenze, dann verliert er jeden Wert, denn jedes wissenschaftliche Forschen setzt nun einmal eine feste Gegebenheit voraus.

Diese Auffassung vom Zweifel als wissenschaftliche Methode tritt uns dort besonders klar entgegen, wo die Scholastiker den Zweifel auf das theologische Gebiet hinübertragen. Durch die Häufung der Fragen, der Schwierigkeiten, der Einwände und Zweifel soll mit nichten die Gewißheit des Glaubens erschüttert werden. Bezeichnend spricht sich diesbezüglich *Petrus von Poitiers* über Ziel und Grenzen der dialektischen Behandlung der Offenbarungslehre aus : « Nulla certitudo praeponenda est certitudini fidei, id est si pro aliquo esset moriendum, potius pro fide quam pro alio, et licet tanta sit certitudo, tamen licet nobis dubitare de articulis fidei et inquirere et disputare. Non dico, quod dubitemus, an veri sint articuli fidei ; sed de modo nativitatis, de modo passionis, et resurrectionis dubitare et disputare nobis licet. » [3] Nur dann, wenn an der Offenbarungslehre als einem unantastbaren Besitzstand festgehalten wird, hat der Zweifel, der aus ihrer Gegenüberstellung zu andern Gewißheiten entsteht, einen methodischen Wert. Denn gerade dadurch, daß die Kontradiktoria ernst genommen werden, entsteht das Problem, dessen Lösung nach beiden Seiten hin einen Fortschritt bedeutet, nämlich eine tiefere und allseitigere Erfassung der Glaubenswahrheit einerseits und anderseits

[1] A. a. O. 204. [2] A. a. O. 343. [3] A. a. O. 511.

auch eine bedeutende Klärung der dem Glaubenssatz entgegengestellten natürlichen Erkenntnis.

Wie weitgehend *Thomas von Aquin* den Zweifel als Methode angewandt hat, ist genügend bekannt. Jeder Artikel seiner Summa und seiner Quaestiones disputatae ist nichts anderes als die Aufstellung und Lösung eines Zweifels. Der eigentlichen wissenschaftlichen Untersuchung oder dem corpus articuli geht eine oft nicht unbedeutende Aufzählung von Objektionen voraus. Durch dieses Heranziehen möglichst vieler Schwierigkeiten, die, wenn sie nicht Aussprüche von Autoritäten sind, kurz begründet werden, wird das gestellte Problem allseitig beleuchtet. So werden z. B., um das Wesen der Wahrheit zu bestimmen [1], zwei Reihen von Objektionen gemacht. Die ersten sieben Schwierigkeiten gehen darauf hinaus, Sein und Wahrheit schlechthin miteinander zu identifizieren. Die fünf folgenden Schwierigkeiten behaupten gerade das Gegenteil, indem teils durch Heranziehen von Autoritäten, teils durch eigene Argumente ein Unterschied zwischen Sein und Wahrheit im allgemeinen dargetan wird. Insofern den Objektionen, sei es wegen der Autorität des Schriftstellers, dem sie entnommen sind, sei es ,weil sie anderswie begründet werden, doch eine gewisse Bedeutung zukommt, und diese Bedeutung auch anerkannt wird, geben sie die Richtung und das Ziel der Untersuchung an. Das Wesen der Wahrheit wird nur dadurch erklärt, daß ihr Verhältnis zum Sein klargelegt wird. Indessen darf dieses Verhältnis nicht ohne weiteres als Identität oder vollständige Verschiedenheit aufgefaßt werden. Das verbieten die herangezogenen Objektionen. Also muß die Wahrheit als eine Modalität des Seins betrachtet werden. Es folgt nun die eigentliche Untersuchung und Beweisführung, die in der Erläuterung des Seinsbegriffes und dessen Modalitäten besteht. Das Resultat dieser Untersuchung erhält schließlich seine letzte Bestätigung dadurch, daß die zuvor gemachten Objektionen eine nach der andern gelöst werden, wobei darauf hingewiesen wird, wie die gefundene Lösung auch den Objektionen vollständig entspricht, soweit sie einen richtigen Gesichtspunkt aufweisen.

Da der hl. Thomas den methodischen Zweifel rein positiv auffaßt, so braucht er ihm auch keine Grenzen zu setzen. In seinem Kommentar zur Aristotelischen Metaphysik stellt er die Forderung auf : « Volentibus investigare veritatem contingit prae opere bene dubitare, id est bene

[1] Quaest. disp. de Veritate, q. 1 a. 1 : Quid sit veritas.

attingere ad ea quae sunt dubitabilia »[1], und das, obwohl es sich um die Grundlegung der gesamten Philosophie, um die Festlegung des Wahrheitsbegriffes (nur in dieser objektiven Fassung kannte die Scholastik das kriteriologische Problem) handelt. « Andere Wissenschaften betrachten nur Einzelwahrheiten, deshalb ist ihr Zweifel auch nur ein partikulärer. Da aber die Metaphysik die Wahrheit als Wahrheit unter dem allgemeinsten Gesichtspunkt zum Gegenstand hat, muß ihr Zweifel auch ein allgemeiner sein. »[2] Er kann diese Forderung stellen, weil sein Zweifel nicht die Negierung jeder Wahrheitserkenntnis ist, sondern die allseitige Berücksichtigung und Wertung dessen, was über ein Problem gesagt worden ist oder gesagt werden kann, so widersprechend es vielleicht auch sein mag. Wer es mit dieser Würdigung ernst nimmt, d. h. keine Ansicht ohne weiteres verwirft, der wird zu einer klaren und wissenschaftlich genauen Auffassung dessen gelangen, was in Frage steht.

Der positive Zweifel stellt also seiner logischen Struktur nach — denn diese allein haben wir bisher kennen gelernt — einen Wert dar, der für den Fortschritt der wissenschaftlichen Wahrheitserkenntnis von beachtenswerter Bedeutung ist. Es erübrigt noch, kurz auf die subjektiven oder psychologischen Faktoren des Zweifels hinzuweisen. Welche Geisteshaltung ist von Seiten des erkennenden Subjektes notwendig, damit sich der methodische Wert des Zweifels voll und ganz auswirken kann ?

Es ist selbstverständlich, daß diese Geisteshaltung nur eine positive sein kann. « Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum ; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. » In diesen wenigen Worten des hl. Thomas[3] ist diese Geisteshaltung charakterisiert. Was den Zweifel von seiten des erkennenden Subjektes fruchtbar macht, ist die Liebe zur Wahrheit, die sich im intensiven Streben auswirkt, alles auf seine eigentümliche Ursache zurückzuführen und so jede neue Erfahrung dem bisherigen Erkenntnisbestand einzugliedern. Wo diese Interessiertheit der Wahr-

[1] Com. in Met. Arist., lib. 3, lect. 1.

[2] « Aliae scientiae considerant particulariter de veritate ; unde et particulariter ad eas pertinet circa singulas veritates dubitare : sed ista scientia sicut habet universalem considerationem de veritate, ita etiam ad eam pertinet universalis dubitatio de veritate, et ideo non particulariter, sed simul universalem dubitationem prosequitur. »

[3] I q. 12 a. 1.

heit gegenüber fehlt, da bleibt der Zweifel unfruchtbar. Denn der Zweifel ist immerhin ein Hindernis und bedeutet eine Bindung. Wer also nicht von einer starken Wahrheitsliebe beseelt ist, der wird die Überwindung dieses Hindernisses scheuen und meiden. Er wird sich der Kontradiktion kurzerhand dadurch entledigen, daß er eines der beiden Kontradiktoria verwirft, wozu er scheinbar berechtigt ist. Daß bei einer solchen gewaltsamen Lösung des Problems die ganze Einstellung des Geistes von entscheidender Bedeutung ist, leuchtet ein. Diese Interessiertheit für die Wahrheit, welche den methodischen Zweifel tragen muß — soll sich sein Wert auswirken — ist jedoch nicht stolze Selbstüberhebung, noch weniger einseitige Konstruktionssucht, sondern kindliche Aufgeschlossenheit der Wahrheit und der objektiven Wirklichkeit gegenüber, getragen von einem ebenso kindlichen Vertrauen, für die Wahrheit erschaffen und ein Kind des Lichtes zu sein. Das versteht der heilige Thomas, wenn er den methodischen Zweifel, als psychologische Wirklichkeit betrachtet, Zweifel der Verwunderung (dubium admirationis) [1] oder kurz Verwunderung (admiratio) [2] nennt. Unter Verwunderung ist hier die dem Zweifel eigene Furcht, sich irren zu können, gemeint. Die Verwunderung ist nach dem hl. Thomas eine Art von Furcht [3], die jedoch nicht lähmend wirkt wie die Furcht der Verzweiflung: « Admirans refugit in praesenti dare iudicium de eo quod miratur, timens defectum, sed in futurum inquirit. Stupens autem timet et in praesenti iudicare, et in futuro inquirere. Unde admiratio est principium philosophandi: sed stupor est philosophicae considerationis impedimentum. » [4] Nicht Voreingenommenheit ist die Verwunderung, sondern Aufgeschlossenheit, die das im Zweifel gestellte Problem in seiner ganzen Tragweite

[1] III q. 27 a. 4 ad 2: « Quidam vero gladium dubitationem intelligunt. Quae tamen non est intelligenda dubitatio infidelitatis; sed admirationis et discussionis. Dicit enim Basilius, in Epistola ad Optimum, quod « Beata Virgo, assistens cruci et aspiciens singula, post testimonium Gabrielis, post ineffabilem divinae conceptionis notitiam, post ingentem miraculorum ostensionem, animo fluctuabat »: ex una scilicet parte videns eum pati abiecta, et ex altera parte considerans eius mirifica. » — Cf. l. c. q. 30 a. 4 ad 2.

[2] I q. 12 a. 1. — L. c. I-II q. 3 a. 8: « Remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem. Puta si aliquis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit. »

[3] I-II q. 41 a. 4.

[4] L. c. ad 5.

erfaßt, es aber nicht übertreibt und darum an dessen Lösung zu zweifeln beginnt.[1] Wessen Zweifel solche Verwunderung ist, der wird wohl für den Augenblick mit seinem Urteil zurückhalten, da er alle Schwierigkeiten genau kennt. Aber dieses Zögern ist weder kleinliche Verzagtheit noch eingebildete Zweifelsucht, sondern kluge Überlegung, bewirkt vom Bewußtsein, daß der menschliche Verstand auch dort, wo ihm die Erlangung der Erkenntnis zugesichert ist, vorsichtig sein und sich bescheiden muß.

Tritt der Wissenschaftler mit dieser Gesinnung, die nichts anderes als Wahrheitsliebe und frohe und doch sich bescheidende Zuversicht ist, an ein gestelltes Problem heran, dann wird jene Geistestätigkeit ausgelöst, welche die Scholastik als « cogitatio »[2] bezeichnet, die das eigentliche wissenschaftliche Forschen ausmacht, jenes Denken und Überlegen des Geistes, welches in zäher Ausdauer nach dem vollen Besitz der Wahrheit strebt und nur in der evidenten Einsicht in dieselbe zur endgültigen Ruhe und zum definitiven Abschluß gelangt. Das ist in seiner Gesamtheit der wirklich methodische Zweifel, oder, wie ihn der hl. Thomas nennt, das dubium discussionis.

Nicht der Zweifel als Negation, sei es im logischen oder psychologischen Sinn, sondern nur als Bejahung hat methodischen Wert und ist ein Fortschrittsprinzip der Wissenschaft. Die Kontradiktorien müssen aufrecht gehalten werden, solange das möglich ist und soweit es ihre Wahrheitsbegründung berechtigt, damit die dadurch bewirkte Kontradiktion in erster Linie in einer höheren Synthese aufgelöst werde. Niemals aber darf die Überwindung des Zweifels direkt in der Negierung eines seiner Kontradiktorien gesucht werden. Ist eines der beiden Kontradiktorien falsch, dann wird sich das kraft der gegenseitigen Verknüpfung aller Teilerkenntnisse untereinander selbst im Verlaufe des Versuches einer Synthese zeigen. Denn wie jede Einzelerkenntnis die Grundlage für einen Ausblick auf andere, aus ihr folgende Erkennt-

[1] Über den subjektiven Charakter und die Voreingenommenheit des Stupor vergleiche I-II q. 41 a. 4 : « Malum autem quod in exterioribus rebus consistit, triplici ratione potest excedere hominis facultatem ad resistendum. Primo quidem, ratione suae magnitudinis : cum scilicet aliquis considerat aliquod magnum malum, cuius exitum considerare non sufficit. Et sic est admiratio. — Secundo, ratione dissuetudinis : quia scilicet aliquod malum inconsuetum nostrae considerationi offertur, et sic est magnum nostra reputatione. Et hoc modo est stupor, qui causatur ex insolita imaginatione. »

[2] II-II q. 2 a. 1 : « Cogitatio proprie dicitur motus animi deliberantis, nondum perfecti per plenam visionem. » — Cf. III q. 27 a. 4 ad 2.

nisse bildet, so kann eine solche auch der Maßstab für die Entscheidung werden, ob die zu ihr führenden Erkenntnisse objektiv wahr gewesen sind oder nicht.

Jede andere Verwertung des Zweifels im Wissenschaftsbetrieb bedeutet eine Präjudizierung, ein Umgehen des gestellten Problems und bricht die Spannkraft, ohne die es auch auf dem Gebiete der Erkenntnis keinen wahren Fortschritt gibt. Warum hat Leverrier den Neptun entdeckt ? Da die Aberrationen der Uranusmonde durch die schon bekannten Planeten nicht restlos erklärt werden konnten, schloß er, daß noch ein anderer Planet auf sie einwirken müsse. Man forschte nach diesem und fand wirklich einen solchen im Neptun. Das war der Zweifel Leverrier's : Die Aberrationen der Uranusmonde einerseits und die damalige astronomisch begründete Kenntnis des Sonnensystems anderseits als Kontradiktorien. Indem nun Leverrier beide Kontradiktoria ernst nahm, an ihrer Wahrheitsbegründung festhielt, wurde er darauf geführt, die Lösung der Kontradiktion in einer höheren Synthese, d. h. hier in einem Sonnensystem mit einem Stern mehr als man bisher kannte, zu suchen. Das war die Ursache seines Erfolges. Hätte er sich dazu verleiten lassen, die Kontradiktion dadurch zu lösen, daß er eines der beiden Kontradiktorien verwarf, d. h. in diesem Falle, daß er die damalige Lehre vom Sonnensystem in ihrer Gesamtheit in Frage stellte, sei es nun hypothetisch oder wirklich, das bleibt sich gleich, so wäre er nie zu seinem glücklichen Schluß gekommen. Stellen wir diesem Beispiel die oben (S. 89) zitierten Worte des hl. Thomas, in denen er auch auf die Astronomie Bezug nimmt, gegenüber : « Remanet naturaliter homini desiderium, cum cognoscit effectum, et scit eum habere causam, ut etiam sciat de causa quid est. Et illud desiderium est admirationis, et causat inquisitionem. Puta siali quis cognoscens eclipsim solis, considerat quod ex aliqua causa procedit, quia nescit quid sit, admiratur, et admirando inquirit. » Dieser Jemand hält fest sowohl an der beobachteten Sonnenfinsternis als auch an der ihm eigenen astronomischen Kenntnis. Dieses Festhalten bewirkt eine Spannung, die Verwunderung, die ihn forschen und dadurch zu einer Ergänzung und Klärung des bisherigen Wissensbestandes gelangen läßt.

II. Die Verwendung des methodischen Zweifels.

Soll der Zweifel als wissenschaftliche Methode auch in der Theologie Verwendung finden, so kann das nur dann geschehen, wenn er, ohne dadurch etwas von seinem methodischen Wert einzubüßen, weder

die dem theologischen Glauben eigentümliche Gewißheit und Unerschütterlichkeit des Fürwahrhaltens noch dessen religiös-sittlichen Charakter irgendwie gefährdet. Nur so hat es einen Sinn, den Zweifel zur wissenschaftlichen Methode der Theologie zu erheben, wenn er bei allem Festhalten am übernatürlichen Charakter des Glaubens dennoch in wirksamer Weise die Aufgabe der Theologie zu verwirklichen hilft.

Aufgabe der Theologie ist zunächst die *systematische Deutung und Darstellung* der geoffenbarten Wahrheit. Die Theologie soll den Offenbarungsinhalt nach Möglichkeit dem vernünftigen Denken erschließen und zum Verständnis bringen, welches Ziel nach dem Vaticanum (Sessio 3, cap. 4) in sehr fruchtbarer Weise sogar bei den tiefsten Geheimnissen des Glaubens erreicht werden kann. Ferner ist es Sache der Theologie, aus den so durchdachten Offenbarungswahrheiten Folgerungen zu ziehen und dadurch das, was nur einschließlich in der Offenbarung enthalten ist, zur ausdrücklichen Erkenntnis zu bringen. Endlich soll das Ganze der übernatürlichen Lehre so verarbeitet werden, daß es als ein geschlossenes System, als ein wohlgegliederter und festgefügter, von einem beherrschenden Grundgedanken getragener Bau erscheint.

Offensichtlich kann diese wissenschaftliche Ausdeutung des Offenbarungsinhaltes nur dort gelingen, wo sie von der Bejahung des übernatürlichen Charakters des Glaubens ausgeht. « Wie das notionale Bewußtsein », sagt treffend Dr. K. Adam [1], « bei der rationalen Prüfung seiner Besonderheiten und Werte sich nicht vorerst als ein Nichtseiendes setzt, sondern aus der Fülle seiner Erlebnisse und Erfahrungen heraus seine Selbstbeurteilung unternimmt, so hat auch das reflektierende Glaubensbewußtsein nicht unnatürliche Verneinung, sondern kraftvolle Bejahung der erfahrenen Werte zur Voraussetzung. »

Dieser Forderung nun wird der methodische Zweifel, wie er bestimmt worden ist, vollständig gerecht ; kommt er doch als wissenschaftliche Methode nur insofern in Betracht, als er die zwei Kontradiktorien, die sein Materialobjekt ausmachen, bejaht, d. h. an ihnen, ihrer Wahrheitsbegründung gemäß, festhält. Indem der methodische Zweifel dies tut, ist er das, was er zunächst sein soll, nämlich die richtige Problemstellung, die in der Theologie also lautet : Wie lassen sich zwei Glaubenssätze, die unmittelbar, so wie sie lauten, sich gegen-

[1] Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus, Vorträge und Aufsätze [2] (Rottenburg a. Nekar 1923) 36 f.

seitig auszuschließen scheinen, mit einander vereinigen, oder wie läßt sich ein Glaubenssatz mit dem natürlichen Erkenntnisbereich in Einklang bringen, ohne daß die übernatürlich verbürgte Gewißheit des Glaubens irgendwie dadurch in Frage gestellt wird ? Ist das Problem so gestellt, so ergibt sich die Notwendigkeit, die Kontradiktion in einer höheren Synthese aufzulösen und deshalb auf die tiefer liegenden oder sogar die letzten Ursachen der in Frage stehenden Tatsachen zurückzugreifen. Diese Notwendigkeit ist beim theologischen Zweifel um so größer, als die beiden Kontradiktorien oder wenigstens eines von beiden Glaubenswahrheiten sind, die unter keiner Bedingung in Frage gestellt werden dürfen. Nun aber definieren wir die wissenschaftliche Erkenntnis als ein Erkennen aus den Ursachen, und diese Erkenntnis ist in dem Maße vollkommen, als sie auf die letzten Ursachen zurückgeht. Dieses vollkommenere Erkennen, zu welchem der methodische Zweifel auch in der Theologie zu führen vermag, ist nicht im Sinne einer größeren Gewißheit zu verstehen, da es ja keine größere Gewißheit gibt als die des Glaubens. Aber die allgemeineren oder letzten Ursachen, auf welche zurückzugehen der Zweifel uns zwingt, bilden die Grundlage, von der aus die Kontradiktorien gegenseitig, also Glaubenssatz gegen Glaubenssatz, oder Glaubenssatz gegen natürliche Erkenntnis abgegrenzt, geschieden, bestimmt und so auch in sich selbst geklärt werden. Damit ist aber auch die Grundlage der Systematisation gegeben, nämlich die allgemeineren Gesichtspunkte, in welchen sich alle oder mehrere Glaubenssätze treffen, sowie das, worin sie sich voneinander unterscheiden.

Zur Veranschaulichung des Gesagten mag kurz auf die Geschichte des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis der allerseligsten Jungfrau Maria hingewiesen werden. Ist Maria ohne Erbsünde empfangen worden oder nicht ? Das war der Zweifel, der Jahrhunderte hindurch die katholische Theologie beschäftigt hat. Die Gründe, welche für die Unbefleckte Empfängnis sprachen, waren neben der Angemessenheit dieses Privilegs die Tradition der Väter über die uneingeschränkte Reinheit und Heiligkeit Mariens, die mit der unversehrten Reinheit Evas vor dem Falle in Parallele gesetzt wurde, und einige Schrifttexte, die man im Sinne dieser Tradition auslegte. Gegen die Unbefleckte Empfängnis wurden als Gründe angeführt die Allgemeinheit der Erbsünde und die Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen, wobei man sich allerdings die Erlösung nur als Reinigung von der wirklich vorhandenen Erbsünde vorstellte. Das war die Begründung der Kontradiktion.

Aber gerade dadurch, daß man an dieser Begründung festhielt und unter allen Umständen daran festhalten wollte und so die Kontradiktion bejahte, wurde ein bedeutender Fortschritt der theologischen Erkenntnis bewirkt. Man sah sich gezwungen, die Lösung der Kontradiktion nicht in der Negation eines der beiden Kontradiktorien, sondern in einer höheren Synthese zu suchen. Diese fand man denn auch in dem reineren und allgemeineren Begriff der Erlösung sowohl als Reinigung als auch als praeservatio, als Bewahrung vor der Schuld, die sonst unfehlbar sicher eintreten würde. Damit war nicht nur eine neue theologische Einsicht gewonnen, sondern auch die schon vorher feststehenden Lehren von der Erbsünde und der allgemeinen Notwendigkeit der Erlösung haben dadurch eine weitgehende Klärung und Sicherung gefunden, wie denn auch der systematische Zusammenhang der in Frage stehenden Dogmen, insbesondere die systematische Verknüpfung der Privilegien Mariens mit der Gottesmutterschaft ins hellste Licht gerückt worden sind.

Das ist der methodische Nutzen des Zweifels hinsichtlich eines einzelnen Glaubenssatzes, wenn er richtig, d. h. im positiven Sinn angestellt wird. Weit davon entfernt, die Glaubensgeheimnisse zu profanieren und zu rationalisieren, nötigt er uns vielmehr, das geoffenbarte Mysterium in seiner ganzen Übernatürlichkeit und absoluten Gewißheit zu erfassen. Hier liegt sein methodischer Wert, wie das J. M. Scheeben mit beredten Worten in « Die Mysterien des Christentums » [1] dartut, wenn er schreibt : « Die Geheimnisse werden erst licht, erscheinen erst dann in ihrem wahren Wesen, in ihrer ganzen Größe und Schönheit, wenn wir sie recht als Geheimnisse erkennen, wenn wir deutlich einsehen, wie hoch sie über unsern Gesichtskreis erhaben, wie sehr sie von allen Objekten innerhalb desselben verschieden sind. Und wenn wir dann auf den Flügeln des Glaubens, getragen vom allgewaltigen Worte der göttlichen Offenbarung, den Abgrund, der uns von ihnen trennt, überschreiten und uns zu ihnen erheben, im Lichte des Glaubens, das übernatürlich ist, wie sie selbst, sie unserm Auge entgegentreten lassen : dann werden sie sofort sich uns auch in ihrer wahren Gestalt, in ihrem himmlischen, göttlichen Wesen darstellen. Gerade dann, wenn wir deutlich einsehen, wie tief das Dunkel ist,

[1] Die Mysterien des Christentums : Wesen, Bedeutung und Zusammenhang derselben nach der in ihrem übernatürlichen Charakter gegebenen Perspektive dargestellt (Mainz, Wiesbaden 1925), S. 17.

womit der Himmel seine Geheimnisse vor unserer Vernunft umhüllt, werden sie uns im Lichte des Glaubens wie leuchtende Sterne aufgehen, die sich gegenseitig wieder beleuchten, tragen und heben, wie Sterne, die unter sich ein eigenes, wunderbares System bilden und nur in diesem Systeme nach ihrer vollen Kraft und Bedeutung erkannt werden können. Je mehr wir endlich in der Übervernünftigkeit die Übernatürlichkeit und in der Übernatürlichkeit die Übervernünftigkeit dieser Geheimnisse uns zum Bewußtsein bringen, desto weniger wird das Dunkel der Unbegreiflichkeit, das sie immer noch umgibt, uns drücken und verwirren ; wissen wir doch, daß die Unbegreiflichkeit eben mit zu ihrer Erhabenheit gehört. Sofern aber diese auch Verworrenheit oder gar anscheinende Widersprüche involviert, wird sie immer mehr schwinden, je mehr wir, die Erhabenheit dieser Gegenstände im Auge behaltend, uns hüten, sie mit den Gegenständen unserer natürlichen Wahrnehmung zu verwechseln oder sie mit dem Maßstabe der letzteren zu messen, und je mehr wir uns bestreben, das Natürliche unter Anleitung des Glaubens nur als Gleichnis auf sie zu übertragen. »

Als zweite Aufgabe obliegt der Theologie, den *Glauben vor Wissen und Gewissen zu rechtfertigen.* [1] Diese Rechtfertigung ist zunächst eine *unmittelbare* und betrifft den Glaubensinhalt selbst, insofern nämlich *einzelne Glaubenssätze* wenigstens scheinbar mit der natürlichen Vernunfterkenntnis in Widerspruch stehen können. Die Lösung dieser etwaigen Widersprüche ist neben der systematischen Klärung und Darstellung des Glaubensinhaltes die wichtigste Aufgabe der Theologie und steht der ersteren am nächsten, da sie nur auf dem Wege einer genaueren Fassung sowohl der Glaubenslehre als auch des natürlichen Wissens gelöst werden kann. Soll die Theologie aber dieser Aufgabe gerecht werden, dann kann sie wiederum nicht umhin, sich des Zweifels als methodischen Hilfsmittels zu bedienen. Als volle Bejahung der beiden Kontradiktorien verhindert der methodische Zweifel zunächst die Präjudizierung der gestellten Aufgabe, die gerade hier, beim Versuch einer Harmonisierung von Glauben und Wissen, besonders zu befürchten ist, insofern nämlich entweder das Wissen im Glauben oder der Glaube im Wissen aufgelöst wird. Das gestellte Problem aber lautet : Wie läßt sich zwischen dem Glauben als absolut gewisser und

[1] Sum. c. Gent. I, c. 1 : « Eiusdem autem est unum contrariorum prosequi et aliud refutare : sicut medicina, quae sanitatem operatur, aegritudinem excludit. Unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et de aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare. »

unfehlbarer Wahrheit und dem Wissen, dem auch niemals zum vornherein seine Berechtigung abgesprochen werden darf, ein Ausgleich herstellen ? So stellt aber das Problem nur jener, der methodisch zu zweifeln versteht ; ist ja der Zweifel nur insofern methodisch, als an seinen Kontradiktorien ihrer Wahrheitsbegründung gemäß festgehalten wird. Der methodische Zweifel als Problemstellung zeigt uns auch hier die Richtung an, in welcher der angestrebte Ausgleich zu suchen ist. Nicht in der Verneinung eines der beiden Kontradiktorien, also des Glaubens oder des Wissens, ist dieser Ausgleich zu finden, sondern wiederum nur in einer höheren Synthese. Es muß also jener Begriff, der in dem einen der beiden Kontradiktorien vom gemeinsamen Subjekt bejaht, im andern verneint wird, geklärt werden, bis man ihn in seinem letzten und tiefsten Wesenskern erfaßt hat, der das Fundament der Analogie ausmacht. Dadurch ist in den meisten Fällen der Widerspruch zwischen Glauben und Wissen gelöst, der nur deswegen für uns bestand, weil wir die der Vernunfterkenntnis entlehnten Begriffe im univoken Sinn auf die Übernatur übertragen zu können glaubten. Die unmittelbare Folge dieser Lösung der Kontradiktion, zu welcher uns der methodische Zweifel geführt hat, ist wiederum eine allseitige Klärung sowohl der Glaubens- als auch der Vernunfterkenntnis und ihrer Beziehungen zueinander, womit die Grundlage für eine großzügige Synthese der gesamten Wahrheitserkenntnis gegeben ist.

Als diesbezügliches Beispiel aus der Geschichte der christlichen Dogmenentwicklung wird man wohl mit Recht auf die Lehre von der allerheiligsten Dreifaltigkeit hinweisen, deren Zentralgeheimnis die innergöttlichen Prozessionen, die Zeugung des Sohnes und die Processio des Heiligen Geistes, sind. Gäbe es nämlich keine Hervorgänge oder Prozessionen in Gott, so wären der Sohn und der Heilige Geist ursprungslos wie der Vater. Damit fiele aber die Einheit und die Einzigkeit Gottes. Aber gerade diese Notwendigkeit, eine Zeugung des Sohnes durch den Vater anzunehmen, um die Einheit Gottes zu sichern, scheint die Göttlichkeit und die absolute Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, sowie seine Ewigkeit in Frage zu stellen. Denn die Zeugung, wie wir sie aus der geschöpflichen Ordnung kennen, bewirkt Abhängigkeit und Unterordnung, sowie Scheidung des Zeugenden und des Gezeugten der numerisch einen Natur nach, sie ist als Motus Übergang von der Potenzialität zum Akt. An dieser Schwierigkeit hat der Arianismus Schiffbruch gelitten, indem er die Kontradiktion, die scheinbar zwischen geschöpflicher und göttlicher Zeugung besteht, nicht

anders als durch die Leugnung der Wesenseinheit der göttlichen Personen lösen zu können glaubte. Was aber einen hl. Augustinus zu jener lichtvollen und alle berechtigten Ansprüche der menschlichen Vernunft befriedigenden Klärung dieses größten Geheimnisses der christlichen Heilslehre führte, war nichts anderes als der wirklich methodische Zweifel. An der Wesenseinheit des Sohnes mit dem Vater festhaltend, trotz der Schwierigkeiten von seiten des Zeugungsbegriffes, ging er daran, gerade diesen letzteren Begriff zu klären, alles von ihm abzustreifen, was nicht notwendig zur Zeugung als Zeugung gehört, und drang so zum Wesenskern jeder Zeugung vor, wie sie als Analogon jeder Vaterschaft und Sohnschaft zugrunde liegt.

Die *mittelbare* Rechtfertigung des Glaubens ist die Aufgabe der *Apologetik*. Sie rechtfertigt nicht mehr jeden einzelnen Glaubenssatz für sich allein, sondern das *gesamte Glaubensbewußtsein* vor Wissen und Gewissen. In dem Maße ist unser Glaubensbewußtsein gerechtfertigt, als wir dasjenige, dem wir im Glauben unsere Zustimmung geben, als göttliche Offenbarung, also als des theologischen Glaubens würdig erkennen. Gegenstand der Apologetik ist also die Glaubwürdigkeit der Offenbarung. Ihre Aufgabe als besonderer Disziplin der Theologie ist die wissenschaftliche Rechtfertigung des Glaubwürdigkeitsurteils.

Hinsichtlich der apologetischen Methode hat das Vatikanische Konzil genaue Richtlinien aufgestellt. «Wer behauptet, daß die Gläubigen sich in derselben Lage befinden wie jene, die noch nicht zum einzig wahren Glauben gelangt sind, sodaß die Katholiken berechtigterweise dem Glauben, den sie bereits unter dem kirchlichen Lehramte angenommen, die Zustimmung entziehen können und dies so lange, bis sie dessen Glaubwürdigkeit wissenschaftlich festgestellt haben: A. S.»[1] Gegen G. Hermes' apologetische Methode gerichtet, besagt dieser Kanon nicht nur, daß der Katholik niemals einen objektiven Grund, an seinen Glauben zu zweifeln, haben kann, sondern er verwirft gleichzeitig auch die Forderung, die wissenschaftliche Rechtfertigung des Glaubens in der Apologetik unter dem Vorwande der Voraussetzungslosigkeit mit dem Aufgeben der bisherigen Glaubensüberzeugung zu beginnen. Auch die sogenannte Voraussetzungslosigkeit der Wissenschaft kann niemals das Aufgeben der Glaubensüberzeugung rechtfertigen. Eine solche Rechtfertigung begründen allein objektive

[1] Conc. Vat. (Sessio III Constitutio de fide catholica, cap. 3, can. 6. Denzinger 1815.

Sachgründe. Weiters fordert das Vatikanum von jeder apologetischen Methode, daß sie in keiner Weise den religiös-sittlichen und übernatürlichen Charakter des Glaubens, auch insofern er ein Fürwahrhalten ist, gefährde. « Wer behauptet, daß die Glaubenszustimmung vom Christen nicht frei gegeben wird, sondern notwendig aus dem Glaubwürdigkeitsbeweis folge; oder daß es nur zum lebendigen Glauben, der durch die Liebe tätig ist, der Gnade Gottes bedürfe: A. S. »[1]

Was zunächst den angeführten Kanon 6 betrifft, so braucht nicht mehr besonders darauf hingewiesen zu werden, daß der methodische Zweifel, wie er bisher bestimmt worden ist, die Forderung der Kirche voll und ganz erfüllt. In dieser Hinsicht kann der Zweifel ohne alle Bedenken als die Methode der Apologetik aufgestellt werden. Wie er aber das bisherige Glaubensbewußtsein bejaht, so nimmt er auch die gegen die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung gemachten Einwände ernst, soweit sie ernst genommen werden können, und wird so zum eigentlichen Zweifel der Auseinandersetzung, zum dubium discussionis. Da nun die Gründlichkeit einer Auseinandersetzung in dem Maße zunimmt, als beide Parteien an ihren Aufstellungen festhalten und sie bis zum Letzten verteidigen zu müssen glauben, kann es nur im Interesse der apologetischen Auseinandersetzung selbst sein, wenn sie auch dort, wo bereits schwerwiegende Gegengründe vorliegen, von der unbedingten Bejahung des Glaubwürdigkeitsurteils ausgeht. Der methodische Wert des Zweifels wird also auch hier durch die Glaubensforderung der Kirche nicht abgeschwächt, sondern vielmehr bedeutend gesteigert.

Nun aber könnte eingewendet werden, daß das in jenen Fällen, wo den Einsprüchen von seiten der Wissenschaft ein ebenso gut begründetes Glaubwürdigkeitsurteil entgegensteht, wohl zutreffe, Wo aber das Glaubwürdigkeitsurteil nur relativ genügend begründet ist, wie das z. B. bei dem zutrifft, dessen Glaubwürdigkeitsurteil selbst nur Autoritätsglaube ist, und der nur deswegen sich z. B. zur katholischen Kirche bekennt, weil die Gemeinschaft, in der er lebt, sich zum selben Glauben bekennt, da verlange die objektive Wertung der Kontradiktion, worin ja der methodische Wert des Zweifels begründet ist, daß von Anfang an das bisherige Glaubwürdigkeitsurteil in Frage gestellt werde.

[1] L. c. can. 5. — Denzinger 1814.

Wird das Glaubwürdigkeitsurteil nur für sich allein, rein logisch betrachtet, so ist dieser Einwurf zutreffend. Indessen muß hier noch ein anderer Gesichtspunkt in Betracht gezogen werden, nämlich die Funktion, welche das Glaubwürdigkeitsurteil zu erfüllen hat, die darin besteht, die Glaubenszustimmung vor dem Gewissen zu rechtfertigen. Dann aber muß nach dem Grundsatz : der Zweck bestimmt die Mittel, die Wahrheitsbegründung des Glaubwürdigkeitsurteils im Hinblick auf die Natur des Glaubensaktes, den es zu rechtfertigen hat, gewertet werden.

Der theologische Glaube aber, um dessen Rechtfertigung es sich hier handelt, will als Grundlegung des übernatürlichen Lebens von uns vor allem als Lebensprinzip gewertet werden. « Das ewige Leben », sagt der hl. Thomas, « besteht in der ungetrübten Anschauung Gottes : Das ist das ewige Leben, daß sie dich, den einzig wahren Gott, erkennen (Jo. 17, 3). Die Grundlegung dieser übernatürlichen Erkenntnis muß deshalb schon irgendwie in diesem Leben vollzogen werden. Das geschieht nun durch den Glauben, der kraft des eingegossenen Gnadenlichtes das für wahr hält, was jede natürliche Erkenntnis übersteigt. » [1] Der Glaube ist also seiner innersten Struktur nach Leben, respektiv Grundlegung des Lebens in der Übernatur. Dies ist jedoch nicht so aufzufassen, als wäre die endgültige Glückseligkeit die direkte Weiterentwicklung und Entfaltung der mit dem Glauben gegebenen Erkenntnis des Göttlichen. Denn auch die Glaubenserkenntnis, so vollkommen sie in diesem Leben entwickelt werden mag, kann ebenso wenig wie das natürliche Welterkennen die endgültige Glückseligkeit des Menschen ausmachen. Sie bleibt stets Stückwerk, ein rätselhaftes Erkennen, weil sie wie das natürliche Welterkennen seine Begriffe aus dem Bereiche des Geschöpflichen genommen hat. Die ewige Glückseligkeit in der Anschauung Gottes muß deshalb nach Abstreifung aller Bande an das Sinnenfällige und Geschöpfliche als ein im Prinzip neues Erkennen gegeben werden. « Wir sehen nämlich jetzt », schreibt der hl. Paulus, « nur durch einen Spiegel in rätselhafter Weise, dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich nur stückweise, dann aber werde ich so erkennen, wie auch ich erkannt worden bin. Für die Jetztzeit bestehen Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei : die größte aber unter ihnen ist die Liebe » (1 Kor. 13, 12 f.). Der Glaube ist dadurch Grundlegung der übernatürlichen Anschauung Gottes, daß er die erkenntnismäßige

[1] Quaest. disp. de Veritate, q. 14 a. 2.

Voraussetzung ist für jene Liebe, die « niemals aufhört zu bestehen » (1 Kor. 13, 8), und durch die wir uns als der ewigen Glückseligkeit würdig erweisen sollen. An diesem Zweck des Glaubens findet die Offenbarung ihre Grenze, d. h. sie entschleiert das Geheimnis der Gottheit nur so weit, als es gerade notwendig ist, um die Entscheidung für das übernatürliche Leben, nicht aber schon dessen beseligenden Besitz im Diesseits zu ermöglichen. Dieser Besitz soll einst nach harter Prüfung dem in der Liebe bewährten Gotteskind zuteil werden. Der Glaube ist darum nicht Spekulation, sondern er ist praktisches Erkennen, Zielsetzung und Direktive zum Ziel. Ja, als plenum intellectus et voluntatis obsequium, als unterwürfigste Huldigung gegen Gott, ist er der erste und entscheidendste Schritt diesem Ziele entgegen, nicht nur Erkenntnis des Zieles, sondern zugleich auch Entscheidung für dieses Ziel. Darum ist das den Willen bewegende Motiv im theologischen Glauben nicht die Glaubwürdigkeit der Offenbarung, sondern die als Lohn in Aussicht gestellte Glückseligkeit und die innere Moralität des Glaubensaktes als Hingabe des ganzen Menschen an Gott. Diese Motivierung will der hl. Thomas scharf vom Glaubwürdigkeitsurteil unterschieden wissen. « Die Glaubenszustimmung », so schreibt er [1], « wird vom Willen bewirkt. Derselbe bewegt den Verstand zum Assens entweder kraft seiner Einstellung auf das Gute, oder aber, weil der Verstand so sehr von der Glaubwürdigkeit einer Aussage überzeugt ist, daß er die Zustimmung für notwendig und ihre Ablehnung für vernunftwidrig hält. Aus dem ersten Grunde glauben die Christen, und darum ist ihr Glaube lobenswert. Anders ist der Glaube der Dämonen beschaffen. Aus den unzähligen offenkundigen Wunderzeichen, die sie sehen, schließen sie, daß die Lehre der Kirche von Gott geoffenbart sein muß, obwohl sie das, was die Kirche lehrt, z. B. die Trinität, nicht einsehen. » In dieser Motivierung des Willensaktes, wie er notwendig zu jedem Glauben gehört, liegt der wesentliche Unterschied zwischen dem theologischen Glauben und dem natürlichen Glauben, z. B. eines Geschichtsforschers. Beim natürlichen Glauben, insbesondere beim sogenannten wissenschaftlichen Glauben bildet die festgestellte Glaubwürdigkeit ein konstruktives und den Glauben selbst aufbauendes Element. Es ist die festgestellte Glaubwürdigkeit und damit die Vernünftigkeit der Fürwahrannahme, welche den Geschichtsforscher dazu bewegen, ein Dokument anzuerkennen. Beim theologischen Glauben aber unterwirft sich

[1] II-II q. 5 a. 2.

der Wille der göttlichen Wahrheit nicht wegen der festgestellten Glaubwürdigkeit, sondern einzig und allein wegen der als Lohn in Aussicht gestellten Glückseligkeit, nicht wegen der Vernünftigkeit, sondern wegen der sittlichen Güte dieser Selbsthingabe an Gott. In diesem Sinne sagt der hl. Thomas [1]: « Alles, was die menschliche Vernunft zur Rechtfertigung des Glaubens anführen mag, kann sich in doppelter Weise zum Willen verhalten. Einmal kann es dem Willensentschluß, zu glauben, vorausgehen (und ihn motivieren), z. B. wenn jemand nur ungern oder überhaupt nicht glauben würde, wenn nicht solche Vernunftgründe vorlägen. In diesem Fall verliert der Glaube an Verdienstlichkeit. Sodann können die Glaubwürdigkeitsbeweise dem Willensentschluß, zu glauben, folgen (ohne ihn zu motivieren). So hat jemand den freudigen Willen, zu glauben, er liebt die Glaubenswahrheit und denkt darüber nach und nimmt dankbar die Beweise, die sich diesbezüglich etwa finden lassen, entgegen. »

Diese Ausführungen ermöglichen nun eine richtige Beurteilung des Glaubwürdigkeitsurteils. Treffend charakterisiert Dr. Karl Adam [2] die Funktion, welche das Glaubwürdigkeitsurteil und die Glaubwürdigkeitsbeweise hinsichtlich des theologischen Glaubens zu erfüllen haben: « Die philosophischen und historischen Argumente sollen den Heilsglauben nicht erzeugen helfen, sie setzen ihn vielmehr voraus. Was sie anstreben, ist lediglich der Nachweis, daß dieser Glaube sich in das Ganze unseres Seelenlebens, also nicht bloß in Willen und Gemüt, sondern auch in unser rationales Denken einbaut, mit andern Worten, daß er rationale Voraussetzungen hat, daß er weder ein widervernünftiger noch ein blinder, sondern ein vernünftiger Glaube ist (vgl. Conc. Vat. sess. 3, cap. 3). Diese Beweise haben also lediglich apologetischen, defensiven, meine Glaubensgewißheit vor meiner Vernunft legitimierenden Charakter, keinen konstruktiven, den Heilsglauben auferbauenden. Sie verursachen nicht den Glaubensakt, sie tragen nicht seine Gewißheit, sondern rechtfertigen lediglich seine Setzung vor Wissen und Gewissen. Sie sind notwendige Vorbedingungen, aber nicht Teilgründe des übernatürlichen Offenbarungsglaubens. Sie sind äußeres Sparrenwerk am

[1] II-II q. 2 a. 10. — Cf. Quaest. disp. de Veritate, q. 14 a. 1: « Ista est dispositio credentis, ut cum aliquis credit dictis alicuius hominis, quia videtur decens vel utile: et sic etiam movemur ad credendum dictis, inquantum nobis repromittitur, si credideimus, praemium aeternae vitae: et hoc praemio movetur voluntas ad assentiendum his quae dicuntur, quamvis intellectus non moveatur per aliquid intellectum.

[2] A. a. O. S. 37 f.

Gottesbau und seine natürliche Schutzwehr, aber durchaus nicht der Gottesbau selbst. Sie gehören, wie die Schule sich ausdrückt, zum Bereich der fides humana, nicht der fides divina. »

Das Glaubwürdigkeitsurteil, wie es am Anfang der wissenschaftlichen Rechtfertigung des Glaubensbewußtseins steht und so eines der beiden Kontradiktorien des methodischen Zweifels oder des Zweifels der Auseinandersetzung ausmacht, hat also die Funktion, den Glauben vor dem Gewissen zu rechtfertigen. Das ist seine erste Aufgabe, da der theologische Glaube, den es rechtfertigt, in erster Linie auch sittliches Erkennen und zugleich ein sittlicher Akt ist ; vermittelt er doch die Kenntnis vom Ziele und von den Mitteln einer neuen Lebensordnung und ist er die erste Entscheidung für dieses Ziel. In dieser Eigenschaft ist das Glaubwürdigkeitsurteil der dem eigentlichen Gewissensspruch, dem iudicium credentitatis vorausgehende Untersatz : Der Glaube, sowohl als Grundlegung der ewigen Glückseligkeit wie als Akt der Huldigung gegen Gott ist Pflicht, sobald genügend feststeht, daß Gott zu uns spricht (das Willensmotiv des Glaubens) ; unter den gegebenen Umständen liegt tatsächlich eine Offenbarung Gottes vor (Glaubwürdigkeitsurteil) ; also ist die Glaubenszustimmung hic et nunc Pflicht (der endgültige Gewissensspruch oder das iudicium credentitatis). Das Glaubwürdigkeitsurteil stellt also den Fall fest, wo die Glaubenspflicht tatsächlich eintritt. Es darf also hinsichtlich des Glaubwürdigkeitsurteils keine größere Gewißheit verlangt werden, als es sonst bei der Feststellung anderer Pflichtfälle von gleicher Tragweite geschieht. Bekanntlich genügt in diesen Fällen auch die relative Gewißheit, und an diese hat man sich zu halten, solange sie nicht durch eine höhere Gewißheit aufgehoben und ersetzt wird.

Diese Norm gilt auch für den methodischen Zweifel. Richtet er sich nicht darnach, so fällt sein methodischer Wert dahin, der, was nicht genug betont werden kann, eben in der objektiven und vorurteilslosen Beurteilung und Wertung seiner Kontradiktorien besteht. Für ihn gilt a'so bei der Wertung des Glaubwürdigkeitsurteils derselbe Maßstab wie für das Gewissen. Mißkennt er diesen Maßstab, dann kommt er einer Praejudizierung des gestellten Problems gleich. Denn das gestellte Problem lautet nicht : Wie läßt sich das absolut gewisse und wissenschaftlich bewiesene Glaubwürdigkeitsurteil mit dem übrigen Erkenntnisbereich in Einklang bringen, sondern : Wie bringe ich einen Ausgleich zustande zwischen meiner wissenschaftlichen Erkenntnis und dem Glaubwürdigkeitsurteil, insofern es bisher, mag es nun relativ oder

absolut gewiß sein — das verschlägt nichts — die Glaubenspflicht begründete? Das allein ist das gestellte Problem, und dem Zweifel kommt allein, insoweit er diese Problemstellung bejaht, methodischer Wert zu. Nur der von dieser Grundlage ausgehende Ausgleichsversuch wird entweder zu einer absoluten und wissenschaftlichen Sicherstellung oder dann zu einer wissenschaftlich begründeten Ablehnung des bisherigen Glaubwürdigkeitsurteils führen. Auch oder noch besser gerade im letzten Fall, wo das bisherige Glaubensbewußtsein sich als irrig erweist, liegt es im Interesse der Wissenschaftlichkeit, solange als möglich am Glaubwürdigkeitsurteil festzuhalten. Denn wir bewegen uns hier im moralischen Erkenntnisbereich, wo eine sorgfältige und allseitige Prüfung aller Respekte [1] besonders notwendig ist, da die moralische Gewißheit nicht so sehr das Resultat der direkten und positiven Gründe, als vielmehr der vollständigen Entwertung aller Gegengründe ist. Eine Behauptung wird aber nicht dadurch widerlegt, daß man sie kurzwegs leugnet, sondern nur dadurch, daß man sie mit dem ihr gebührenden Ernste würdigt.

Es ist also keineswegs etwa das schlechte Gewissen der Kirche der Wissenschaft gegenüber oder der Mangel an edlem Selbstvertrauen, worauf A. Messer in seiner Abhandlung über das Verhältnis von Wissen und Glauben nach katholischer Auffassung [2] anzuspielen scheint, weshalb die Kirche verbietet, die reflektierende und wissenschaftliche Rechtfertigung des Glaubens mit der Aufgabe der bisherigen Glaubensüberzeugung zu beginnen. Nein, sie tut das mit gutem Gewissen und sie hat vollständig im Interesse der Wissenschaftlichkeit selbst gehandelt, als sie anläßlich des Vatikanischen Konzils die rationalistische Forderung eines G. Hermes zurückwies. Wenn das Konzil bemerkt, daß in dieser Frage über die Erlaubtheit des Zweifels die Lage der Katholiken keineswegs mit derjenigen der Nichtkatholiken gleichzustellen sei, so erkennt es den letzteren durchaus nicht das Recht zu, nach Belieben ihren Glauben in Zweifel zu ziehen. Tatsächlich ist es für den Nichtkatholiken ebenso unsittlich wie für den Katholiken, sich seiner bisherigen Glaubensüberzeugung, wenn es wirklich eine solche ist, zu begeben, einzig und allein aus dem einen Grund, um sich jetzt auf eigene Faust hin, streng « wissenschaftlich » von dessen Richtigkeit zu

[1] *S. Thomas*, I q. 47 a. 1 ad 3: « Medium demonstrationis quod perfecte demonstrat conclusionem, est unum tantum, sed media probabilia sunt multa. »

[2] Einführung in die Erkenntnistheorie [2] (Leipzig 1921), S. 170 f.

überzeugen. Sowohl für den Katholiken als auch für den Nichtkatholiken, bei beiden eine vernünftig begründete Glaubensüberzeugung vorausgesetzt, kann der Ausgangspunkt der reflektierenden und wissenschaftlichen Überprüfung der Grundlagen des Glaubens nur der eine sein, nämlich der wirklich methodische Zweifel, der nicht darin besteht, daß der Glaube selbst in Zweifel gezogen, sondern daß der Glaube, hier also das Glaubwürdigkeitsurteil als Kontradiktorium eines Zweifels unerschrocken in Gegensatz zum übrigen Erkenntnisbereich gesetzt und bejaht wird. Während aber die wissenschaftliche Untersuchung der Glaubensgrundlagen beim Katholiken, falls sie richtig angestellt und in der richtigen Gesinnung ausgeführt wird, die Glaubensüberzeugung niemals erschüttert, im Gegenteil, in dem Maße, als sie fortschreitet, bestärkt, kann hingegen der Nichtkatholik zum Zweifel am Glauben selbst gelangen. Weil dieser letztere von der Bejahung seines Glaubens ausgegangen ist und bestrebt war, nach Möglichkeit bei dieser Bejahung zu bleiben, ist dieser sein Zweifel notwendig ein objektiv begründeter. Einen solchen Zweifel anerkennt die Kirche. Hier liegt denn der Unterschied zwischen der Lage des Nichtkatholiken und derjenigen des Katholiken. Wenn darum die Kirche den Nichtkatholiken das Recht zuerkennt, ihre bisherige Glaubensüberzeugung in Zweifel zu ziehen, so tut sie es, weil und insofern sie die Möglichkeit der objektiven und vernünftigen Begründung eines solchen Zweifels voraussetzt. Damit fällt der Vorwurf dahin, den man der Kirche zu machen pflegt, daß sie durch ihr Verbot des Glaubenszweifels entweder den Nichtkatholiken, die bona fide sind, den Weg zur Wahrheit versperre oder dann sich einer Inkonsequenz schuldig mache, indem sie dem einen erlaube, was sie dem andern verbiete. In Wirklichkeit erlaubt sie den Glaubenszweifel weder dem Katholiken noch dem Nichtkatholiken ohne weiteres, z. B. nur etwa deswegen, um sich vorurteilslos der bisherigen Glaubensüberzeugung zu vergewissern. Sie kennt allerdings einen wirklichen Glaubenszweifel, der, weil er ein vernünftiger ist und sich auf objektive Gründe stützt, nur beim Nichtkatholiken möglich ist. Und diesen Zweifel anerkennt sie und beglückwünscht denjenigen, der es zu ihm gebracht hat, weil er den ersten Schritt der Wahrheit entgegen bedeutet. Aber ebenso mißbilligt sie den unbegründeten Zweifel des Nichtkatholiken, auch dann, wenn derselbe, was fraglich ist, später zur katholischen Kirche zurückkehren sollte, wie er selbst, sobald er tiefer in den katholischen Geist eingeführt wird, seinen Zweifel als ein sittliches Vergehen empfinden wird. Man mag es mit

A. Messer [1] eine wertvolle Schuld nennen, aber eine Schuld bleibt es doch, und zwar nicht nur, weil dadurch gegen die absolute Glaubenspflicht, die jedem wissenschaftlichen Bedürfnis vorausgeht, verstoßen wird, sondern weil es auch ein Verstoß gegen die wissenschaftliche Methode, ein Mißbrauch des methodischen Zweifels ist.

Das Resultat der vorliegenden Untersuchung mag kurz zusammengefaßt werden. Dem Zweifel kommt wirklich ein methodischer, d. h. die wissenschaftliche Wahrheitserkenntnis wirksam fördernder Wert zu. Diesen Wert besitzt er jedoch einzig und allein, insofern seine Kontradiktorien begründet sind, und an ihnen, dieser Begründung entsprechend, festgehalten wird, sodaß die Lösung der Kontradiktion in erster Linie in einer höheren Synthese, die eben Vertiefung, Klärung und Entfaltung des bisherigen Erkenntnisbestandes bedeutet, und erst in zweiter Linie in der völligen Aufgabe eines der beiden Kontradiktorien gesucht wird. Als Urteilsenthaltung aber, oder, psychologisch betrachtet, als Streben, möglichst alles a priori in Frage zu stellen, kann der Zweifel niemals wissenschaftliche Methode sein. Denn in diesem negativen Sinn konsequent durchgedacht und auf jede Wahrheitserkenntnis angewandt, was von der Methode verlangt werden muß, endet er mit der Leugnung der Erkenntnismöglichkeit überhaupt. Das wurde mit vollem Recht stets gegen den kritizistischen Zweifel angeführt. Aber es spricht ebenso auch gegen den sogenannten « methodischen Zweifel », der nur fiktiv oder hypothetisch sein soll. Denn gerade die übermäßige Betonung der Fiktivität oder des : « Als — ob » — Charakters dieses « methodischen Zweifels » weist darauf hin, daß man ihn auch nur rein negativ als Urteilsenthaltung wertet : methodisch zweifle derjenige, der bei einer von vornherein schon feststehenden Überzeugung so verfahre, als wäre er noch unentschieden. Konsequent angewandt, führt auch dieser Zweifel zur Negation jeder Wahrheitserkenntnis, nur mit dem Unterschied, daß diese fiktiv ist. Wir lehnen darum den fiktiv-methodischen Zweifel ebenso entschieden ab wie den sogenannten ernsten und wirklichen Zweifel, aber nicht so sehr wegen seines fiktiven und künstlichen Charakters, sondern wegen der Unhaltbarkeit der fingierten Wirklichkeit selbst, die ebensowenig wie ihre Fiktion als wissenschaftliche Methode gelten kann.

[1] Glauben und Wissen, Geschichte einer inneren Entwicklung [3] (München 1924), S. 124.