

Der hl. Thomas von Aquin nach Fr. Heiler

Autor(en): **Schultes, Reginald M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **4 (1926)**

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762161>

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.

Der hl. Thomas von Aquin nach Fr. Heiler.

Von P. Reginald M. SCHULTES O. P.

Fr. Heiler beurteilt in seinem Werke über den « Katholizismus » der Reihe nach die « Genien » der katholischen Kirche, d. h. nach seinem Sinne jene Geisteskräfte, die den « Katholizismus » geschaffen haben. Als « der größte katholische Genius des Christentums » erscheint ihm Augustinus (97), « ein Geistesriese, dessen Schultern eine Weltkirche zu tragen imstande waren » (98). An Augustinus reihe sich, wenn auch hinter ihm zurückstehend, Thomas von Aquin an (112-125). In der Art seiner Darstellung überhäuft Heiler den hl. Thomas mit Lobessprüchen, die er aber weiterhin durch seine modernistische Kritik entwertet: wie die katholische Kirche, erscheint auch das Werk und die Lehre des hl. Thomas als eine *complexio oppositorum*. Diese Beurteilung des hl. Thomas hat eine über die Person des Aquinaten hinausgreifende Bedeutung, sie wird zu einer *Kritik der Kirche selbst*, nämlich der in ihr wirksamen Kräfte und Elemente: es bestätigt sich hier das Wort des großen Thomaskommentators Joannes a s. Thoma, das von Pius X. erneut wurde: « In Thoma honorando maius quiddam quam Thomae ipsius existimatio vertitur, i. e. Ecclesiae docentis existimatio » (*Motu proprio « Angelici Doctoris »*). In diesem Zusammenhange soll auch die Heiler'sche Beurteilung des hl. Thomas untersucht werden. Nachdem wir die Wesensmerkmale der Kirche festgestellt haben (*Divus Thomas*, 1925, S. 348-359) und die Bedeutung des Papsttums (*Divus Thomas*, 1926, S. 55-70), soll das *Gesamtbild* der Kirche vervollständigt werden. Wir wollen auch diesmal besonders das von Heiler aufgeworfene Problem berücksichtigen, nämlich die Frage der angeblichen Gegensätze und der Art ihrer Überbrückung.

I. Die Bedeutung des hl. Thomas nach Heiler.

Das Urteil Heilers über Thomas ist konzentriert in den Worten, daß dieser « der *genialste aller katholischen Systematiker* » sei (121). Dieses Urteil wird folgendermaßen ausgeführt und begründet. « Als

Meister der Scholastik hat Thomas das Riesenwerk vollbracht, die ganze Fülle der religiösen, kirchlichen und kulturellen Elemente, die sich im lebendigen Katholizismus stritten, in ein umfassendes theologisches System von wunderbarer Folgenstrenge zu zwingen. Was bei Augustin nur in der Einheit des Denkens und des Lebens verbunden war, das wurde vom Aquinaten zur Einheit eines grandiosen Ideensystems zusammengeschweißt; was bei jenem unausgeglichen und widerspruchsvoll (!) war in der Irrationalität des Lebens, das wurde von diesem harmonisiert im dialektischen Kompromiß und in der rationalen Abstraktion Die ganze Geschichte der Religion kennt kein großartigeres theologisches System als das aquinatische, das keinen treffenderen Titel tragen könnte als den der *Summa theologica*. Sie ist ein Spiegelbild jener Summa, die der wirkliche Katholizismus darstellt » (113). «So steht der Aquinate vor uns als Heros des theologischen Denkens. . . . Er hat das Riesengebilde des Katholizismus mit der Fülle seiner Erscheinungsformen in ein einzigartiges theologisches System gebracht; er hat eine Harmonie zwischen Glauben und Wissen herzustellen unternommen . . . ; er hat den Katholizismus in seiner ganzen Weite erfaßt und dargestellt, er ist aber gleicherweise auch in seine Tiefe gedrungen Als Denker wie als Mensch . . . ist er eine wunderbare Verkörperung katholischen Wesens. Nach ihm ist kein Kirchenlehrer mehr aufgetreten, der sich mit seiner Geistesgröße vergleichen könnte. Neben Augustinus gereicht keiner der katholischen Kirche zu solchem Ruhme wie er » (125). Deshalb habe auch die Kirche mit Fug und Recht Thomas zum doctor ecclesiae κατ' ἐξοχήν erhoben und seiner Philosophie und Theologie normative Gültigkeit verliehen (113).

Diese Lobeserhebungen Heilers haben aber nur einen relativen Wert. Heiler hütet sich nämlich weislich zu sagen, daß die Lehre des Aquinaten, seine Philosophie oder Theologie, eine Systematik der *objektiven Wahrheit* sei, sie ist ihm vielmehr nur eine gelungene Zusammenfassung der katholischen, d. h. der innerhalb der katholischen Kirche geltenden Lehre, somit zwar ein dialektisches Kunststück, aber ohne sachlichen Wert. Im Gegenteil! Da die Kirche selbst, in ihrer Lehre und in ihrer Zusammensetzung, nach Heiler die *complexio oppositorum* ist, wird notwendig auch die Lehre des Aquinaten zu einer solchen. Das ist denn auch das Haupturteil Heilers über den hl. Thomas. Dieser erscheint ihm als «der Virtuos des Kompromisses» (116). «Thomas von Aquin offenbart sich als Überbrücker von scheinbar

unvereinbaren Gegensätzen. Was in der empirischen Kirche unausgeglichen nebeneinander steht, das fügt sich in seinem monumentalen dogmatischen Bau glatt und reibungslos ineinander» (117). «*Die unvereinbaren Elemente, die in der Wirklichkeit sich gegenseitig aufheben*, umgibt die scholastische Theologie mit einem kunstsinnigen dialektischen Gehäuse, das die *inneren Widersprüche geschickt zu verdecken vermag*» (123). In diesem Sinne ist darum auch die ganze Beurteilung Heilers zu verstehen.

In gleicher Weise beurteilt aber Heiler auch die Lehre der Kirche selbst, speziell das katholische Dogma. Dieses stellt nach Heiler «die Vereinheitlichung aller der verschiedenartigen Grundelemente des Katholizismus dar. Genau so wie die theologischen Genien des Katholizismus . . . die Mannigfaltigkeit der widersprechenden Geisteskräfte, die im Katholizismus wirksam sind, in ein einheitliches Gedankensystem zu fassen versuchten, so sucht auch das katholische Dogma die gegensätzlichen Elemente . . . in eine einheitliche, normative Form zu gießen . . . Das Dogma ist die geradezu meisterhafte äußere Formel, in welcher die Kirche alle ihre entscheidenden Lebenskräfte zusammengefaßt hat» (605 f.).

All diese Urteile Heilers sind eine echt modernistische Vermengung von Wahrheit und Irrtum. Die Lehre der Kirche wie die Lehre des Aquinaten bilden gewiß ein ebenso mannigfaltiges wie einheitliches Gedankensystem — beide Eigenschaften, Mannigfaltigkeit und Einheit, treten besonders beim englischen Lehrer in Erscheinung — ; gewiß erfassen die Dogmen (wie die Leitsätze des Meisters der Schule) die verschiedenen Kräfte der katholischen Kirche (Gott, Gnade, Heilmittel, menschliche Mitwirkung), aber sie vereinigen all dies nicht nur in einer dialektischen, scheinbaren Überbrückung von Gegensätzen, sondern in einer wirklichen, objektiven, organischen Einheit, und zwar schon aus *dem* Grunde, weil die Elemente und Kräfte, welche die katholische Kirche konstituieren, zwar verschieden und mannigfaltig sind, keineswegs jedoch im Gegensatz zueinander stehen. Heiler setzt zwar, wie wir noch näher sehen werden, das Gegenteil voraus, daß nämlich Gotteslehre, Kirche und persönliche Frömmigkeit Gegensätze seien, aber eben darin besteht sein Irrtum, vielleicht auch der psychologische Grund seiner Stellungnahme zur katholischen Kirche. Es ist ihm nicht gelungen, den innern, sachlichen Zusammenhang von Gott und Seele, von geoffenbarter Wahrheit und eigener menschlicher Erkenntnis, von innerem Gnadenwirken und sozialen Einrichtungen

(Kirche), kurz von objektiven und subjektiven Faktoren zu erfassen. Aus diesem Grunde erscheint ihm die Lehre des Aquinaten und der Kirche als ein nur scheinbar einheitliches Gewebe von Gegensätzen, als die *complexio oppositorum*.

Um jedoch seiner Kritik eine Unterlage zu geben, beruft sich Heiler auf den religiösen *Agnostizismus*. Damit stoßen wir auf den wahren Gegensatz, den Gegensatz nämlich zwischen Heiler einerseits und Thomas wie der Kirche andererseits: an Stelle der geoffenbarten Lehre der Kirche und ihrer gedankentiefen Erklärung beim Fürsten der Scholastik, tritt bei Heiler ein resigniertes Geständnis der Unmöglichkeit der Erfassung des Religiösen. Dies gibt uns auch den Schlüssel zur Erfassung und Beurteilung der von Heiler bei Thomas und in der Kirche behaupteten Gegensätze.

II. Die angeblichen Gegensätze in der Lehre des hl. Thomas.

Heiler schreibt über die *Summa* des Aquinaten: « Alle Elemente (des Katholizismus), von den primitiven bis zu den höchsten, sind in dieser theologischen *Summa* wiederzufinden; freilich sind sie durch die Kraft logischer Systematik so stark vereinheitlicht, daß sie in ihrem Widerspruch nicht unmittelbar erkennbar sind ... Es ist eine reizvolle Aufgabe, die Fugen und Nähte dieses theologischen Systems aufzutrennen, die *Summa* in ihre einzelnen Summanden aufzulösen, die Gegensätze aufzudecken, welche die komplizierte Dialektik fein umwickelt hat » (113). Als solche Gegensätze werden angeführt: « Autorität und Freiheit, Glaube und Wissen, kirchliche Lehre und Philosophie, Natur und Übernatur, Schrift und Tradition, Dogma und Mystik, Kirche und Staat, Christentum und Kultur — es gibt in der Welt der Religion keinen noch so großen Gegensatz, den nicht Thomas mit spekulativer Kraft hätte überbrücken können » (a. a. O.). Wir haben hier eben die « widerspruchsvolle Vielheit des Katholizismus » (123).

Um diese Beurteilung Heilers verstehen zu können, müssen wir auf seinem Agnostizismus zurückgreifen. Nach dieser seiner Grundanschauung ist die Religion « irrational », d. h. bewegt sich in Regionen, die außerhalb und über aller Erkenntnis stehen. Für Heiler gilt « die Metaphysik der Gottesbeweise nur (als) *eine* unter unendlich vielen metaphysischen Theorien » (350). Noch deutlicher sagt er (a. a. O.): « Diese rationalen Beweise sind überhaupt keine *Gottesbeweise*; denn das *ens a se*, die *causa prima* ist nicht der Gott des religiösen Glaubens » Daher stellt Heiler den « rationalen » « Gott » auf eine

Stufe mit den Gottheiten « der primitiven und antiken Völker », mit dem « fremden Gott » Marcions, ja mit dem buddhistischen Nirvâna (a. a. O.). Unter dieser Voraussetzung liegt natürlich zwischen der rationalen Lehre des Aquinaten (aber auch der Kirche) und dem irrationalen Objekt der Religion ein unüberbrückbarer Abgrund: hie Vernunft, hie das « Irrationale ». So liegen Glaube und Wissen mehr als himmelweit auseinander, so haben Natur und Übernatur keine Beziehungen, so haben Dogma und Mystik nichts Gemeinsames, so hat Thomas das Christentum « rationalisiert », so ist die ganze Lehre des Aquinaten und der ganze Bestand des Katholizismus nur eine *complexio oppositorum*, durch dialektische Kunstgriffe als Einheit vortäuscht. Man muß dies besonders beim zweiten Hauptteil des Werkes von Heiler vor Augen haben, wo er als « Grundelemente des Katholizismus » die verschiedenartigsten Religionselemente hinstellt, angefangen von der « primitiven Volksreligion », bis zum extremsten Rationalismus und bis zur höchsten Mystik. *In der agnoszistischen Voraussetzung liegt endlich der Grund der Verneinung der übernatürlichen Stiftung und des übernatürlichen Charakters der Kirche.*

Die von Heiler behaupteten Gegensätze und Widersprüche in der Lehre der Kirche und des Aquinaten ergeben sich somit nicht aus dem Wesen der Sache selbst, sondern nur aus einer vorgefaßten Idee. Heiler versucht zwar, seine Behauptung auch auf positivem Wege zu beweisen. Seine Gründe erledigen sich aber nach dem Gesagten mit Leichtigkeit.

Um bei Thomas einen Widerspruch zwischen *Autorität und Freiheit* zu beweisen, beruft sich Heiler darauf, daß Thomas bei aller « demütigen Beugung unter die kirchliche Autorität » sich doch die « kühne Freiheit » genommen habe, « eine kirchlich gebrandmarkte Philosophie in den Dienst des katholischen Ideals zu stellen », « der aristotelischen Erkenntnistheorie, Metaphysik und Ethik das Material für den Aufbau seines theologischen Domes » zu entlehnen (114). Heiler sieht also in der von Thomas vollzogenen Einbürgerung der aristotelischen Philosophie einen Widerspruch mit der Anerkennung der kirchlichen Autorität.

Richtig ist an der ganzen Beweisführung nur das *eine*, daß Thomas die große Geistestat « gelang », die aristotelische Philosophie der Erklärung und Verteidigung der Glaubenslehre dienstbar zu machen. Man mag dies als « Kühnheit » oder als « Neuerung » bezeichnen; besser gesagt, ist es ein großer wissenschaftlicher Fortschritt. Es ist auch keineswegs richtig, daß Thomas das « Material » seiner Theologie bei Aristoteles entlehnt habe. Die Theologie des Aquinaten ist auf-

gebaut mit den geoffenbarten Lehren der Kirche; die aristotelische Philosophie dient nur als Instrument zur Darstellung, zur begrifflichen Formulierung und Verteidigung der Offenbarung. Selbstverständlich hat Thomas dazu nicht nur die Terminologie, sondern auch die Lehre des Stagyrten verwendet, aber erst nach eingehender wissenschaftlicher Prüfung ihres Wahrheitsgehaltes und ihres Einklanges mit dem Inhalt der Offenbarung. Wenn Thomas dabei Korrekturen an der philosophischen Lehre anderer Theologen vornahm, geschah es im Dienste der Förderung der Wahrheit: *Plato mihi amicus, sed magis amica veritas*. Im gleichen Sinne hat aber Thomas auch die aristotelische Lehre selbst behandelt. Nicht nur bekämpfte er deren falsche Deutung durch die averroistische Richtung eines Siger de Brabant, sondern korrigierte auch die Fehler des Aristoteles und ergänzte die Lücken seines Systems. Thomas wirkte so gerade im Geiste der Kirche, welche die damals vorliegende Form des Aristoteles verbot, bis auf weitere Prüfung und Korrektur. Wenn also Heiler schreibt, Thomas habe es gewagt, eine « kirchlich gebrandmarkte Philosophie » in den Dienst der Theologie zu stellen, drückt er sich historisch ungenau, ja irreführend aus. Gebrandmarkt waren die averroistische Deutung der aristotelischen Lehre und gewisse Irrtümer des aristotelischen Textes selbst, nicht aber die gesamte Lehre des Stagyrten. Der ganze angebliche Konflikt von Autorität und Freiheit beim hl. Thomas löst sich also in nichts auf.¹

Den « Widerspruch » zwischen Glauben und Wissen soll Thomas nach Heiler dadurch überwunden haben, daß er den Glaubensbegriff

¹ Die Geschichte des Verbotes der aristotelischen Schriften ist noch nicht vollkommen aufgeklärt. Eine in Paris 1210 gehaltene Provinz-Synode verordnete: « *Nec libri Aristotelis de naturali philosophia nec commenta legantur Parisius publice vel secreto* » (*Denifle-Chatelain, Chart. Univ. Paris.* I, p. 70). Ebenso 1215, der päpstliche Legat, Robert de Courçon: « *Non legantur libri Aristotelis de metaphisica et de naturali philosophia* » (l. c., I p. 78 s.). Gregor IX. bestätigte unter dem 13. April 1231 diese Verbote mit folgenden Worten: « *Jubemus ut magistri artium libris illis naturalibus, qui in Concilio provinciali ex certa causa prohibiti fuere, Parisius non utantur, quousque examinati fuerint et ab omni errorum suspitione purgati* » (l. c., I p. 138). Der gleiche Papst beauftragte am 23. April des gleichen Jahres drei Magistri mit der Korrektur, « *ne utile per inutile vitietur* » (a. a. O. I, p. 143). Auf Grund der vorgenommenen Korrekturen und Kommentare verlor das Verbot wenigstens praktisch seine Bedeutung, so daß bei Thomas von einem Gegensatz zur Autorität keine Rede sein kann. Vergl. zur Frage: P. Mandonnet O. P., Siger de Brabant², S. 22-24; Kardinal Ehrle, L'Agostinismo e l'aristotelismo nella scholastica del secolo XIII, in *Xenia Thomistica*, III, 519 s.; G. Théry, Autour du décret de 1210, Le Saulchoir 1925.

« intellektualisiert » und « rationalisiert » hätte¹ (115). Das will in der Sprache Heilers besagen, daß für Thomas der Glaubensakt eine Verstandeszustimmung, das Objekt des Glaubens eine (geoffenbarte) Wahrheit sei, während für Heiler der Glaube « das tiefe innere Gotterleben » ist, das « in seiner irrationalen Urgewalt jeder gedanklichen Formulierung spottet » (114) : diesen protestantisch-agnostischen Glaubensbegriff kennt Thomas allerdings nicht. Aber auch für Thomas ist der theologische Glaube keineswegs eine « Abart des Wissens », sind vielmehr Glauben und Wissen inbezug auf die gleiche Lehre in einem und demselben Objekt unvereinbar.² Diesen Gegensatz von Glauben und Wissen hat Thomas auch nicht zu überbrücken gesucht, sondern vielmehr als erster scharf betont. Nur folgt daraus nicht, daß der Inhalt des Glaubens « irrational » sei. Da der theologische Glaube zum Objekt die von Gott erkannte, uns in der Offenbarung kundgemachte Wahrheit hat und ihr auf Grund eben der göttlichen Erkenntnis zustimmt³, ist der Glaube eminent « rational », sein Inhalt eminent Wahrheit, ja die substantielle Wahrheit selbst, die *veritas prima*.⁴

Der Gegensatz von Glaube und Wissen besteht also nicht darin, daß das Wissen auf der Ebene der Erkenntnis, der Glaube aber im Gebiete des « Irrationalen » sich bewegt, sondern darin, daß das Wissen eigene Einsicht in die erkannte Wahrheit besagt, der Glaube aber eine Zustimmung zur geoffenbarten Wahrheit auf Grund der Autorität des sich offenbarenden Gottes.⁵

Einen weitem Gegensatz findet Heiler zwischen *Schrift* und *Kirchenlehre*. Dieser Widerspruch ergibt sich wiederum nur aus der Voraussetzung, daß die « rationale » Lehre der Kirche dem « irrationalen » Inhalt des Evangeliums nicht konform sei. Thomas dagegen sagt ganz richtig: « Formale obiectum fidei est veritas prima, secundum

¹ Heiler hat dies Harnack nachgeschrieben und dieser O. Ritschl. Vergl. *R. Schultes*, *Fides implicita*, I (Regensburg 1920), S. 105-119.

² *Summa theol.*, II-II q. 1 a. 5. Vergl. *R. Schultes*, a. a. O.

³ *De Veritate*, q. 14 a. 12.

⁴ II-II q. 1 a. 1.

⁵ Heiler will bei Thomas auch einen Gegensatz zwischen Rationalismus und Mystik finden. Er schreibt (119): « Der Glaube, der doch als eine intellektuelle Funktion betrachtet wird, ist (nach Thomas) im tiefsten Grunde ein göttliches Gnadengeschenk. » Im gleichen Sinne empfindet es Heiler als Widerspruch, daß bei Thomas « selbst das prophetische Gottschauen und Gotthören ganz unter intellektualistischen Gesichtswinkel gestellt wird » (a. a. O.). Natürlich hält Thomas mit der Kirche fest, daß auch die Erkenntnis der Wahrheit ein Gnadengeschenk Gottes sein könne.

quod manifestatur in Scripturis Sacris et *doctrina Ecclesiae quae procedit ex veritate prima.* »¹

Das gleiche ist zu sagen über die « unvereinbaren Auffassungen von der Kirche », nämlich der spiritualistischen und hierarchischen (116). Heiler anerkennt natürlich nur den protestantisch spiritualistischen Kirchenbegriff, nach dem die « Kirche » *ausschließlich* eine rein geistige, unsichtbare Gemeinschaft wäre, tut aber Unrecht, dem Aquinaten eine derartige Auffassung der Kirche zuzumuten. Nach Thomas ist die Kirche eine geistliche Institution, insofern ihr Zweck und ihre Mittel übernatürlich sind, wie auch ihre Stiftung eine göttliche: dieser « spiritualistische Kirchenbegriff » schließt aber die Hierarchie nicht aus, sondern ein.²

Nur kurz wollen wir die Lehre von der *Vollkommenheit* berühren. Heiler schreibt: « Er (Thomas) versteht es, das doppelte Christentum, das die katholische Kirche vertritt, das der Weltchristen und das der Mönche, zu verfechten, und doch eine Formel zu finden, in der diese beiden Gegensätze verwischt sind » (116). Doch Thomas selbst kennt so wenig wie die Kirche ein doppeltes Christentum, eine doppelte Vollkommenheit. Er kennt verschiedene Wege und Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit, aber ebenso energisch vertritt er die Einheit des Vollkommenheitsideals: selbst die Höhen der mystischen Beschauung sind nur letzte Auswirkungen des Gnadenstandes, der für alle der gleiche ist.³ Auch der « Stand der Vollkommenheit » im Ordensleben besagt nicht eine besondere, verschiedene Vollkommenheit, sondern die Verpflichtung zur Befolgung der evangelischen Räte zum Zwecke der Erlangung der Vollkommenheit.

Gleichsam zusammenfassend erklärt Heiler zum Schlusse: « alle Religionstypen, die der Katholizismus in seinem Schoße umschließt, kann das scharfe Auge des Religionshistorikers in der *Summa* des Aquinaten wiedererkennen » (117). Sehen wir nun zu, was das « scharfe Auge » Heilers entdeckt. Vorerst soll Thomas' « die primitive Religion des Volkes » rechtfertigen. Beweis: « ganz rohe vulgäre Sitten wie das Tragen von Reliquien als Amuletten (!) haben im Aquinaten einen theologischen Anwalt » (a. a. O.). Heiler stellt also die Reliquien-

¹ II-II q. 5 a. 3.

² Vergl. *M. Grabmann*, Die Lehre des hl. Thomas von der Kirche als Gotteswerk; *R. Schultes*, De Ecclesia catholica, art. 11-16.

³ Siehe die gründlichen Ausführungen von *P. Garrigou-Lagrangé* O. P., *Perfection chrétienne et contemplation*.

verehrung auf eine Stufe mit dem Fetischismus, identifiziert Reliquien mit (heidnischen) Amuletten : dann erkennt sein « scharfes Auge » das Reliquientragen als « ganz rohe vulgäre Sitte ». Thomas belehrt ihn aber an der angezogenen Stelle (II-II q. 96 a. 4) ganz richtig darüber, wann das Reliquientragen gut sei (« si portentur ex fiducia Dei et sanctorum » — ad 3) und wann Aberglaube mitunterlaufe. Aber für Heiler ist eben sehr vieles « primitive Religion ». Als solche wird S. 164 die ganze « katholische Volksfrömmigkeit » erklärt, ebenso die « Vermittlung des Heiles durch äußere Handlungen » (165), endlich das Seligkeitsverlangen (166). Da muß allerdings auch die Sakramentenlehre des Aquinaten als « primitive Religion » erscheinen (117), wie ferner sein Kirchenbegriff (118). Für Heiler ist eben alles, was « auf der Ebene der Erkenntnis liegt, » « Rationalismus », jede konkrete Form des religiösen Lebens jedoch « primitive Religion ». Nur mit Einschränkungen anerkennt Heiler bei Thomas auch « evangelische und mystische Elemente » (119-122).

So wäre also nach Heiler die religiöse Auffassung des hl. Thomas und der Kirche zusammengesetzt aus der « widerspruchsvollen Mannigfaltigkeit » (122) primitiver, rationalistischer und mystischer Elemente ; nur wäre es Thomas gelungen, « die unvereinbaren Elemente, die in der Wirklichkeit sich gegenseitig aufheben », mit einem kunstsinnigen Gehäuse zu umgeben, das die innern Widersprüche geschickt verbirgt (123) : complexio oppositorum. Gegen diese Religion erhebt er die Fahne der Religion des « Irrationalen », d. h. der Religion eines Gottes, der nicht bewiesen werden kann, der Religion des Heiles ohne Bindung an äußere Handlungen, der Religion vom « Evangelium von Gottes und der Menschen Liebe » (121). Heiler setzt an Stelle wirklicher Gotteserkenntnis, sei es der natürlichen, sei es der durch die Offenbarung vermittelten, den Agnostizismus, an Stelle einer positiven und konkreten Heilsordnung vage und unbestimmbare Äußerungen des sogenannten religiösen Sinnes, an Stelle treuer Pflichterfüllung um Gottes willen ein vermessenenes und gotteslästerliches Vertrauen auf den Gott, « der eitel lauter Liebe und Barmherzigkeit ist » (120).

Schlußbemerkung.

Heiler hat es versucht, die Kirche, ihr Wesen, ihre Verfassung und ihre Lehre (Thomas) als complexio oppositorum zu charakterisieren. Wir wissen nun, was er darunter versteht und was von seiner Ansicht zu halten ist. Der ganze angebliche Widerspruch in der Zusammen-

setzung der Kirche besteht darin, daß die Kirche, obwohl auf der übernatürlichen Offenbarung und der göttlichen Gewalt des Heilandes aufgebaut, doch die natürliche Gotteserkenntnis und die Grundformen der natürlichen Religion nicht aufhebt, sondern Natur und Übernatur organisch vereinigt. *Einen* Gegensatz nur hat Heiler nachgewiesen, den Gegensatz zwischen der Lehre der Kirche und seinem protestantisch-modernistisch-agnostischen Standpunkt.

Heiler bezeichnet seine Stellungnahme selbst als « christlichen Universalismus » und « katholischen Modernismus ». Er schreibt (S. xxxi f.): « Der christliche Universalismus, den der Verf. für seine Person vertritt, stellt ihn von selbst in entschiedenem Gegensatz zu den extremen Ausprägungen des Konfessionsgedankens *Sein Gegensatz zu Rom ist tiefer als die meisten Leser erkennen werden* Vielleicht ist es (Heilers Buch) die *umfassendste Programmschrift des katholischen Modernismus*; es ist ganz im Geiste George Tyrells gehalten, nur daß es sich von ihm und den andern Modernisten durch die Hochschätzung und Liebe des *echten* evangelischen Christentums und die dankbare Anerkennung der protestantischen Forschungsarbeit unterscheidet. » Richtiger wäre die Schrift Heilers vielleicht zu bezeichnen als erster größerer Versuch eines *deutschen* Modernismus.¹

Trotzdem schließt Heiler: « Die äußere Trennung von Rom bedeutet keine innere Trennung von der *una sancta catholica et apostolica* und erst recht keine Apostasie von dem katholischen Ideal, das Augustinus und Thomas von Aquino — und in seiner Art auch Calvin — verfochten haben » (S. xxxii).

Heilers modernistischer Standpunkt erlaubt es ihm, alle Religionsformen und Konfessionen « liebevoll zu umfassen » — das ist sein Universalismus und Katholizismus — aber alle diese Formen haben für ihn nur relative Bedeutung, und zwar von sehr verschiedenem Werte — das ist sein Modernismus — und darum kann er der katholischen Kirche nicht mehr angehören: das ist aber auch die wahre *complexio oppositorum*. Dagegen hilft kein Appell an eine außer und über der katholischen Kirche stehende *una sancta catholica et apostolica*. Jedenfalls ist Heilers Standpunkt keineswegs identisch mit dem « katholischen Ideal » Augustins und des hl. Thomas von Aquin.

¹ Damit stimmt auch überein, daß Heiler « bestimmte » modernistische Theorien wie den « radikalen » Agnostizismus, Sensualismus und Pragmatismus « durchaus ablehnt » (S. xxxi, Anm. 10).

