

Gibt es eine christliche Philosophie?

Autor(en): **Manser, G.M.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **14 (1936)**

PDF erstellt am: **02.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762246>

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.

Gibt es eine *christliche* Philosophie ?

Von G. M. MANSER O.P.

Der Wandel, den eine philosophische Frage in ihrer Entwicklung erlebt, ist oft sehr merkwürdig. Die genauere Sinnbestimmung, die man der Frage im Laufe ihrer Entwicklung gibt oder geben will, ruft oft da Opposition hervor, wo anfänglich kaum jemand an eine solche dachte.

Von *christlicher* Philosophie war ehemals bei Katholiken und Protestanten die Rede ohne Widerspruch. Man findet diese Rede-weise nicht bloß bei den katholischen Historikern A. Stöckl, Paul Haffner und Vallet, sondern auch bei vielen anderen. Der weit bekannte Protestant Heinrich Ritter hat schon 1841 in seinem mehrbändigen Geschichtswerke in einer längeren Ausführung einer « christlichen » Philosophie das Wort geredet.¹ Die alles umgestaltende Macht des Christentums hat, so meinte er, auch auf die Philosophie einen « vertiefenden », ja sogar « das *Wesen* der Philosophie » neugestaltenden Einfluß ausgeübt.² Den genaueren Sinn dieses « wesensgestaltenden » Einflusses — hierin liegt das Geheimnis des Problems — hat er allerdings nicht erklärt. Aber mit Recht bemerkte er, daß das Christentum der Mittelpunkt der Geschichte überhaupt ist und erst den « weltgeschichtlichen Geist » geschaffen hat.³

Unterdessen ist das Problem : gibt es eine christliche Philosophie, zu einer *brennenden Streitfrage* geworden, die Gegenstand besonderer Kongresse wurde, weit über 50 kleinere und größere Publikationen hervorrief, und Vertreter fast aller westeuropäischen Sprachen « für » und « dagegen » auf das Kampffeld rief.

¹ Gesch. d. Phil., Bd. V, S. 3-47.

² Das. S. 23, 25, 26.

³ Das. S. 43-44.

Wer oder was hat den Sturm verursacht oder wenigstens veranlaßt ? Stark beeinflussend waren sicher die Ende des vorigen Jahrhunderts eingeführten *katholischen internationalen Wissenschaftskongresse*. Sodann auch die Begeisterung für die Gründung *katholischer Universitäten*. Beide Momente trieben mächtig dahin, das Verhältnis zwischen christlicher Offenbarung und der rein rationellen Forschung, speziell der Philosophie, genauer und schärfer zu präzisieren. Es war sehr bezeichnend, als auf dem 4. Katholischen internationalen Kongresse zu Freiburg im Jahre 1897, nachdem gerade daselbst der geniale G. Python eine katholische Staatshochschule gegründet hatte, Freiherr von Hertling warnend die Stimme erhob und als Kongreßpräsident die These verfocht : es gibt wohl « katholische Gelehrte, die ihr Wissen mit dem Glauben in Harmonie bringen¹, aber es gibt ebensowenig eine katholische Philosophie, als eine katholische Mathematik oder Naturwissenschaft.² « Auch für unsere Philosophie, solange sie Wissenschaft bleiben will, darf kein anderer Maßstab Gültigkeit beanspruchen, als der vom strengsten wissenschaftlichen Verfahren diktierte ». ³ Und in einer Zuschrift an den Kongreß hatte der Franzose Ollé-Laprune noch schärfer betont : « Nous ne rêvons pas une science à nous différente de la science vraie. Loin de nous, cette folie ! ». ⁴ Schon damals hat diese Stellung nicht allseitig Beifall geerntet und das Echo davon war noch öfter hörbar in den allerletzten Diskussionen. Das alles erklärt es uns auch, warum die Streitfrage in den letzten Zeiten zu einer fast ausschließlich *katholischen* Kontroverse geworden ist. Hier ist vielleicht der Ort gleich beizufügen, daß eminente Vertreter fast aller wichtigsten höherer wissenschaftlichen katholischen Institute an der Kontroverse teilnahmen : nennen wir Löwen mit Van Steenberghe und Léon Noël, die Schule von Kain mit Mandonnet, Chenu und Motte, Paris, außer E. Bréhier, mit Maritain, Gilson, Sertillanges, Blondel, M. Souriau, Toulouse mit de Solages, Lyon mit R. Jolivet, Straßburg mit M. E. Baudin, Poitiers mit Aimé Forest, Lille mit Délos, Gauthier, G. Rabeau, Mailand mit Masnovo, V. Romanelli und G. Bruni, Freiburg (Schweiz) mit M. Penido, Ramírez, de Munnynck. Die stolze Phalanx der Kämpfer, von denen wir nicht alle nennen konnten, zeigt das Interesse für das viel umstrittene Problem.

¹ Compte rendu du 4^me Congrès scientifique international des catholiques à Fribourg. 1898. S. 40.

² Das. S. 36 ff.

³ Das. S. 39.

⁴ Das. S. 41.

Wer die Literatur über die Kontroverse auch nur teilweise durchgeht, anerkennt gern den hohen Ideenreichtum, den die Streitfrage kundgibt, kann sich aber zugleich des Eindruckes nicht entschlagen, daß es an Zweideutigkeiten nicht fehlt, daß man die Marksteine zwischen Glaube, Theologie und Philosophie nicht immer im Auge zu behalten vermochte, und andererseits den Wert der Vernunft, sowohl die der Griechen, als auch der christlichen Forscher des Mittelalters, gestützt auf die Folgen der Erbsünde, herabdrückte, und das ohne die Lösung des Problems irgendwie zu fördern. Das interessanteste Bild in dieser Kontroversgeschichte bot vielleicht die Thomistentagung vom 11. September 1933 zu *Juvisy* bei Paris, worüber ein eingehender Bericht vorliegt.¹ Man darf sagen, daß die fast 50 Teilnehmer am Kongresse einen Großteil der thomistischen Elite darstellten. Der abwesende Maritain, mit Gilson und Blondel Führer für eine christliche Philosophie, hatte in einer Zuschrift an den Kongreß der Hoffnung Ausdruck verliehen, die Tagung möchte zum Resultate kommen: daß es, den Menschen in seinem gefallenem Zustande betrachtet, nicht bloß *christliche Philosophen* gebe, sondern eine *christliche Philosophie als solche*: « que la philosophie elle-même peut être chrétienne » und zwar kraft spezifisch *christlicher Einlagen*, die ihr aus der Glaubensoffenbarung zukommen sollten: « en vertu des apports spécifiquement chrétiens, qui lui viennent *ex auditu* de la Révélation ». ² Einleitend hielten am Kongresse Forest von Poitiers und P. Motte O. P. von Kain Referate, in denen sie historisch und theologisch die Existenz einer christlichen Philosophie tapfer zu verteidigen suchten. Nichts ist interessanter als die darauffolgende Diskussion, in der Mandonnet, Van Steenberghen, Penido, die Gegenthese verfochten und im Laufe der Diskussion sogar feurige Verteidiger der christlichen Philosophie, wie Sertillanges³, Dom Feuling von Salzburg⁴ und selbst P. Chenu, der Präsident der Tagung⁵, bekannten, daß der Ausdruck « christliche Philosophie » wenig glücklich sei, einen hinkenden Sinn, « un sens boiteux » besitze. Offenbar hat die Tagung den Erwartungen

¹ La philosophie chrétienne, Juvisy, 11 septembre 1933. Société thomiste.

² Das. S. 147.

³ Das. S. 121, 122, 134.

⁴ S. 125.

⁵ S. 137. Sogar die Behauptung von Van Steenberghen, daß alle Anwesenden den Ausdruck « philosophie chrétienne » für eine expression boiteuse hielten, blieb unwidersprochen. Vgl. das. 136.

Maritains und der meisten Freunden einer christlichen Philosophie nicht entsprochen. Vielleicht war es diese Tagung erst, die, besonders durch den ziemlich lebhaften Zusammenstoß zwischen Gilson und Mandonnet¹ manchen die Augen öffnete, sodaß sie die Gefahr witterten, der man mit einer *inhaltlich-spezifisch christlichen Philosophie* entgegensteuerte. Hic canis sepultus ! Die ganze Streitliteratur macht überhaupt den Eindruck, daß man prinzipiell frisch und stramm auf den Boden der Unterscheidung von Glaube, Theologie und Philosophie, wie Thomas als der Erste sie festgelegt hat, sich stellte, praktisch aber tüchtig Grenzpfähle ausriß und, wie Prof. Baudin von Straßburg andeutete², in frühere verworrene augustinische Wasser zurückgondelte. Die Grundursache dieses Wirrwarrs liegt unseres Erachtens in einer verworrenen Auffassung des *Wesens* der Philosophie. Ein gewisser Einfluß der christlichen Offenbarung auf die Entwicklung der Philosophie ist eine unleugbare historische Tatsache. Aber die Frage ist : in welchem Sinne ? Ist es ein *innerlich-doktrinär-formeller*, oder aber nur ein *äußerlich-persönlich-materieller* ? Wir hoffen, dem ganzen Probleme und seiner Abwicklung durch drei Fragen gerecht zu werden, indem wir fragen : 1. worin besteht das spezifische Wesen der Philosophie ? 2. in welchem Sinn gibt es absolut keine christliche Philosophie ? 3. in welchem Sinne kann man von einer christlichen Philosophie reden ?

I.

Das spezifische Wesen der Philosophie.

Ein jegliches Ding ist das, was es ist und ohne was es überhaupt nicht ist, durch seine spezifische Wesenheit. Sie bestimmt den Begriff des Dinges in sich, setzt ihm seine Grenzen und unterscheidet es folglich von jedem anderen, das mit dem Dinge innerlich nichts zu tun hat. Die spezifische Wesenheit ist somit in ihrem Begriffe grundlegend, für alles, was das Ding angeht und von ihm aussagbar ist.

So muß es auch bei der Philosophie sein. Ihr spezifisches Wesen muß das sein, was die Philosophie in sich bestimmt, d. h. zur Philosophie macht, ohne was es schlechterdings keine Philosophie gibt, das, was sie von Glaube und Theologie unterscheidet und ihr folglich die ihr eigenen Grenzen setzt. Die Geschichte der Philosophie vermag

¹ Vgl. das. S. 62-72.

² Das. in einer Zuschrift nach der Diskussion von Juvisy, S. 147-149.

diese Frage nicht zu lösen, denn sie muß, weil sie die Wahrheit der *Tatsache* zum Gegenstand hat, Wahres und Falsches in ihren Bereich ziehen ; denn es ist wahr, daß Philosophen in ihren Systemen die Philosophie in ihrem spezifischen Wesen irrig auffaßten. Unsere Frage ist also von Haus aus *keine historische*, sondern eine eminent lehrinhaltliche, eine *pragmatische*. Ob der Augustinismus, oder Thomismus, oder Cartesianismus, oder Kantianismus die beste Philosophie geschaffen, setzt die spezifische Wesenheit der Philosophie schon voraus, denn darnach können die genannten Geistesrichtungen erst beurteilt und gewertet werden. Selbst der Zweifel : gibt es eine Philosophie, oder sogar die Leugnung jeder Philosophie setzt den Begriff der spezifischen Wesenheit der Philosophie voraus, denn die Leugnung setzt doch wieder voraus, was die Philosophie sein sollte. Ist dem so, so ist es auch sicher wahr, daß der heutige Streit um eine christliche Philosophie den Begriff vom spezifischen Wesen der Philosophie absolut voraussetzt und nur auf Grund von ihm richtig gelöst werden kann. Ob bei dieser Lösung eine Unterscheidung zwischen der abstrakten Ordnung und der konkreten möglich sei, werden wir im 2. Teil genauer untersuchen. Eines steht somit bisher fest, *daß auch in unserem Streite alles um den Begriff des spezifischen Wesens der Philosophie kreist*. Damit rücken wir dem Kern unserer Kontroverse schon näher.

Über das spezifische Wesen der Philosophie dachten nun allerdings die Philosophen der verschiedenen Zeiten vielfach verworren, wengleich das *rationale* Wissen stets im Vordergrund des Begriffsinhaltes stand. Thomas von Aquin verlegte diese *ratio formalis* in die *reine bloße Vernunftforschung*.¹ Dieser Gedanke war eminent aristotelisch. Nicht aristotelisch war es, daß er neben dieser philosophischen, rein vernünftigen Erkenntnisquelle, eine zweite : die *christliche Offenbarung* in dem Sinne annahm, daß beide, durchaus verschieden, dennoch in der Wahrheit ihre Einheit und Harmonie findend, erst zusammen für den natürlich-übernatürlichen Menschen eine eigentliche *Weltanschauung* begründen sollten. Wir stehen hier vor der berühmten *Harmonie von Glaube und Wissen auf Grund ihrer Unterscheidung*, aber nicht *Trennung*. Damit ist Thomas ein Gegner der *philosophia separata* im Sinne der Rationalisten wie sie noch neuestens von Emil Bréhier verteidigt wurde.²

¹ S. Th. I q. 1 a. 1-8 ; I. C. G. 4.

² Rev. de Métaph. et de Morale, 38^{me} année (1931), S. 133-162. Im Laufe der Kontroverse haben manche Verteidiger der christlichen Philosophie jenen

Es ist erfreulich, aus der Kontroversliteratur über die christliche Philosophie zu ersehen, wie beide streitenden Parteien, sozusagen einstimmig, auf den Boden der begrifflichen Festlegung des Aquinaten sich stellen und auch unumwunden bekennen, daß er, als der Erste, die Harmonie auf Grund der *klaren Unterscheidung* von Glaube und Wissen proklamiert hätte. Ob aber alle dieser Festlegung den gleichen, oder besser, den richtigen Sinn gegeben, den Thomas im Auge hatte, das ist allerdings eine andere Frage, die noch etwas genauer geprüft werden muß. Ist Philosophie ihrem spezifischen Wesen nach *reine Vernunftforschung*, dann muß dieses Moment, diese mittelbare oder unmittelbare *bloße Vernunftschau*, wenn ich mich so ausdrücken darf, für die Philosophie: *innerlich-konstitutiv, zielsetzend, Grund ihrer Einheit im Vielen, nach außen abgrenzend*, und die *Harmonie* von Glaube-Wissen abklärend sein. Das sind Punkte, die wir hier im Interesse der Kontroverse einzeln begründen müssen.

1. Was die Philosophie **innerlich-konstitutiv** erst begründet und ohne was sie gar nicht ist, das besteht darin, daß sie als wissenschaftliches System, lehrinhaltlich Wahrheiten umfaßt, die *nur*, unmittelbar oder mittelbar, *vernunftevident* sind. Und dem ist so, weil nach Thomas¹ sowohl die Grundprinzipien der Philosophie, von der sie ausgeht, vernunfteseinsichtig sind, als auch ihre Methode und ihr begründender Aufbau und folglich auch ihre Resultate. So haben bisher nicht bloß die Hertling, Stöckl, Haffner und Mercier die Philosophie aufgefaßt, sondern alle wahren Thomisten, und V. Romanelli hat das, bezugnehmend auf unsere Kontroverse, prägnant mit den Worten ausgedrückt: «La filosofia è razionale nei suoi principii, nei suoi metodi e nelle sue conclusioni». ² Das nun, was die *Autonomie* der Philosophie begründete gegenüber dem früheren Augustinismus, war die These des hl. Thomas, daß die ersten höchsten Prinzipien der Philosophie nicht von der Offenbarung abhängig wären³, da ihre Leugnung, wie schon der Stagirite betont hatte, stets wieder ihre Bejahung involvieren müßte. Auch wäre es schwer einzusehen, wie wir wissenschaft-

eine philosophia separata zugeschrieben, die keinen inneren Einfluß der Offenbarung auf die Philosophie als Wissenschaft zugeben wollten. Das ist ein Unrecht!

¹ S. Th. I, 1, 2, 5.

² Intorno al significato del concetto di filosofia cristiana. Revista di Filosofia Neoscol. 25 (1933), S. 140.

³ I 1, 6 ad 2.

lich von Offenbarung überhaupt reden könnten, wenn das Prinzip des Widerspruchs nicht absolute Geltung hätte.

Ob nun mit dieser thomistischen Lehre die Ansicht von P. Motte O. P., der die Autonomie der Philosophie von der Offenbarung abhängig machte¹, oder die Meinung Maritains, der auch für die ersten Prinzipien noch eine Glaubensstärkung wünscht², übereinstimme, darüber mag der Leser entscheiden. All diese Fragen rütteln an der Existenz und Nichtexistenz der Philosophie.

2. Ihre reine Rationalität ist für die Philosophie auch **zielsetzend**. Nie wird und kann die Philosophie verzichten, die letzten tiefsten Gründe des Seins als ihren Zweck zu erforschen — *objectum formale quod* —, aber im Rahmen ihrer Ordnung, d. h. der *natürlichen*, bloßen Vernunftforschung. Und wenn sie in dieser natürlichen Vernunftordnung bis zu Gott, der ersten Wirk-, Ziel-, Exemplarursache vorzudringen sucht, ist das ihr Recht und ihre Pflicht, wobei sie sich aber, wieder kraft ihres spezifischen Wesens, bewußt ist, daß sie aus sich mit der übernatürlichen Ordnung als solcher nichts zu tun hat. Es ist absolut unrichtig, wenn man deswegen, weil der Mensch in der bestehenden Heilsordnung, also in *ordine supernaturali*, die Anschauung Gottes zum letzten Ziele hat, die Anschauung Gottes zum *objectum adaequatum* der Philosophie macht. In der natürlich-philosophischen Ordnung fehlt ja gerade die «*adaequatio*» oder Proportion, weshalb Thomas sagt, alle Menschen streben natürlich *ad beatitudinem* als *bonum perfectum*, aber nicht natürlich zu dem, worin diese Glückseligkeit besteht, also nicht zur *beatifica visio* als solcher.³ Hier gerade liegt ein Grundirrtum der sog. inhaltlichen christlichen Philosophie. Auch die *Unvollkommenheit* der Philosophie auf ihrem eigenen Gebiete berührt ihr Wesen ebensowenig, als die Unvollkommenheit der Mathematik ihre Wesenheit.

Hier sei der Ort, wo wir auf gewisse, schon angedeutete *Übertreibungen* eingehen, mit denen man den Wert der natürlichen Vernunft der alten und späteren Zeit herabzudrücken suchte, natürlich nur um die Notwendigkeit einer inhaltlich christlichen Philosophie zu beweisen. Die durchaus richtige Ansicht J. Maritains, daß es in unserer tatsächlichen Heilsordnung keine Naturordnung *ohne Über-*

¹ La philosophie chrétienne. Juvisy. S. 84 u. 95.

² Maritain in einem Brief an M. G. Rabeau, abgedruckt in der Philosophie chrétienne, Juvisy. S. 164.

³ I-II q. 5, 8.

natur — keine *natura pura* — gibt¹, will doch nicht etwa sagen, daß es *überhaupt keine Naturordnung* mit eigenem Ziel und eigener Tätigkeit, also eigener Kenntnis und Wissenschaft gibt ? Das wäre schlimm ! Da hätte dann die Gnade faktisch die Naturordnung zerstört ! Abschätzig und niedrig wird von den Verteidigern der neuen « christlichen Philosophie » vor allem die *griechische* Philosophie eingewertet. Gilsons und Maritains² Behauptung, der sogar der radikale Historiker Bréhier zustimmt³, wie wenn Aristoteles Gott nur als *ersten Bewegter* gekannt hätte, ist historisch kaum haltbar, da er Gott sogar als *actus purus* aufgefaßt, eine Wesensbestimmung, die dem biblischen : « Ich bin, der ich bin », ganz verzweifelt ähnlich ist.⁴ Vor allem geringschätzig hat man die alt-griechische Ethik, auch jene des Aristoteles, beurteilt. Man gestatte mir bescheidenst zu sagen, daß ich im ganzen ersten Mittelalter bis zum XIII. Saeculum keine wissenschaftlich-philosophische Sittenlehre gefunden, die an Ernst, Tiefe und Geschlossenheit der Nik. Ethik des Stagiriten könnte an die Seite gestellt werden. Albert und Thomas kannten sie gut ! Sogar das tiefsinnigste Werk des Stagiriten, die *Metaphysik*, hat man in den genannten Kreisen geringschätzig gewertet. Gilsons Satz, den der tapfere V. Romanelli, offenbar erstaunt, referiert⁵ : « keine Metaphysik des reinen Seins ohne die biblische Offenbarung (des Ego sum, qui sum) und auch keine Metaphysik der Offenbarung ohne die griechische Philosophie », mag der Leser im Lichte des oben Gesagten beurteilen. Er beweist aber, welche Vermengung von Philosophie und Offenbarung gewisse Verteidiger der « christlichen Philosophie » vor Augen haben. O. Bauhofer entschuldigt die Schwäche der Metaphysik ohne Offenbarung mit der Bemerkung, daß sie eben eine *geschöpfliche* sei⁶, während die Anhänger der *philosophia perennis* sonst meinten : die Metaphysik als solche hätte mit dem Existenziell-Veränderlichen nichts zu tun, sondern mit

¹ Maritain, « De la notion de philosophie chrétienne ». Rev. néo-scol. 34 (1932), S. 178 ff. Dasselbe Questions disp. Paris 1933, S. 70.

² Das. Rev. néo-scol. S. 165.

³ Rev. de Métaph. et Morale, l. c., 142.

⁴ Vgl. XI. Met. c. 7 (Did. II. 605-606. Das ganze Kapitel ist hoch interessant.

⁵ « Pas de métaphysique de l'être pur, sans la révélation biblique, mais aussi sans la philosophie grecque pas de métaphysique issue de cette révélation ». V. Romanelli, Riv. di Fil. neo-scol., l. c. 141.

⁶ Begriff und Aufgabe einer kath. Phil. in « Der kath. Gedanke », Jahrg. 6, Heft 4, S. 348.

den im göttlichen Sein verankerten unveränderlichen Wesenheiten ! Hier muß ich leider nochmals zu meinem verehrten Mitbruder P. Motte zurückkehren. Er glaubt nicht, daß die Philosophie ohne Offenbarung ihren Gegenstand erreiche. Allerdings ist das *Sein* als solches, wie Aristoteles gelehrt, ihr Gegenstand, und hierin liegt ihre Würde und ihre Schwäche, « sa misère », denn während alle übrigen Wissenschaften ein ihnen proportioniertes Objekt besitzen, vermag die Philosophie, sollte offenbar heißen Metaphysik, als höchste Wissenschaft das Sein als Sein nicht zu erreichen¹, denn das substantielle Sein Gottes ist, wie der hl. Thomas lehrt, der philosophischen ratio unzugänglich.² Wohl aber ist es uns durch die Offenbarung zugänglich, sodaß die Philosophie ihre *Würde*, als höchste Weisheit, ja ihre *Autonomie* nur von der Offenbarung, also in einer « christlichen Philosophie erhält ».³

Hier sehen wir, wie Grenzpfähle herausgerissen werden und wie die theoretisch anfänglich garantierte Autonomie der Philosophie, praktisch wieder aufgehoben wird. Hätte Motte das Sein als Objekt der Metaphysik so tief erfaßt, wie Aristoteles, und insofern es alle Kategorien konstituiert, weil es formalissime in allem ist, wie Thomas sagt, dann hätte er die summa dignitas der Metaphysik als solcher in ihrer rein natürlichen Ordnung erkannt und wäre sogar rein philosophisch mittelst der Analogia proportionalitatis zu einer, wenn auch unvollkommenen, doch *substantiellen* Wesenserkenntnis Gottes gekommen, *was Thomas ausdrücklich* lehrt⁴, der sogar gegenüber der bloß negativen Gotteserkenntnis des Maimonides die scharfsinnige Bemerkung macht, daß wir im gegebenen Falle auch das *Dasein Gottes* nicht zu beweisen vermöchten.⁵ Welch herrliches Vernunftvertrauen beim großen Aquinaten im Gegensatz zu den Klageliedern über die misère unserer Vernunft ! Wir segeln wieder in platonischen Wassern !

3. Die reine Rationalität der Philosophie gibt ihr weiter die **Einheit** in der Vielheit.

¹ La philosophie chrétienne, Juvisy, S. 88.

² Das. 84.

³ Das. 84 ; 95.

⁴ Verit. 2, 1 ; Pot. 7, 5. Die von Thomas formell gestellte Frage : ob unsere absoluten Attribute Gott *substantiell* — substantialiter — bezeichnen, beantwortet er kategorisch mit « ja », aber nur teilweise I 13 a. 2. In der von Motte zitierten Stelle I 12, 12 leugnet Thomas nur eine *vollkommene* Erkenntnis des Wesens Gottes oder daß wir Gott durch Schauen erkennen.

⁵ Pot. 7, 5. Diese ganze Frage hab ich ausführlichst behandelt im *Wesen des Thomismus*, 2. Aufl., S. 424-444.

Ihrem *Materialobjekte* nach umfaßt die Philosophie, wie jede andere Wissenschaft, eine unzählbare Menge von Einzelproblemen, die wechselnd, bald sich vermehren, oder vermindern, die auch verschiedenen Disziplinen angehören können, deren aber kein einziges *innerlich-notwendig-konstituierenden Wert* besitzt, folglich auch nicht das *Wesen* der betreffenden Wissenschaft tangiert, oder modifiziert, die also formell indifferent sind. So ist es auch in der Philosophie. Das, was der unendlichen Vielheit der Probleme die Einheit gibt, daß sie *philosophische* sind, ist die reine Vernunftvidenz, durch die sie erkennbar sind, also das «objectum formale quo» der Philosophie, der spezifische Wesensgrund der Philosophie, der immer derselbe bleibt, gleichviel ob die Materialia sich ändern oder nicht, denn die Materialobjekte sind nicht *ratione sui*, sondern *propter objectum formale*.¹ Wenn daher Gilson, Maritain, Jolivet mit andern betonten, daß die christliche Offenbarung die Philosophie durch eine Menge von Problemen, z. B. über *Creatio*, *Person*, *Gott*, *Mensch* und *Welt* bereichert hätten, so ist das sehr richtig. Aber insofern all diese Fragen, der bloßen Vernunft zugänglich, von der bloßen Vernunft bewiesen werden konnten und wurden, berührten sie das *Wesen* der Philosophie, als rein rationeller Wissenschaft gar nicht, d. h. sie waren eine bloß äußerliche, zufällige Stoffvermehrung, haben also auch keine irgendwie lehrinhaltlich neue Philosophie geschaffen.

4. Die gleiche reine Rationalität der Philosophie ist ebenfalls der tiefste Grund ihrer **Unterscheidung** von *Glaube* und *Theologie*. Im *Glauben* ist einzig leuchtendes Licht die Offenbarung der ersten göttlichen Wahrheit, deretwegen wir jeder Glaubenswahrheit die Zustimmung geben.² Dagegen ist in der *Philosophie* einzig leuchtendes Licht die natürliche Vernunft, und das Objekt jeder philosophischen Erkenntnis, daher etwas unmittelbar oder mittelbar in sich Evidentes.³ Die *sacra Theologia* hat ein doppeltes Licht und doch wieder nur eines. Ihre wissenschaftlichen Prinzipien sind die Glaubensartikel, und insofern stützt sie sich in allem auf die Offenbarung.⁴ Aus ihnen zieht der Theologe die wissenschaftlichen Schlüsse⁵, und insofern bedarf er der Vernunft als eines zweiten Lichtes. Aber nur insofern schließt die Ver-

¹ I q. I a. 3.

² II-II q. I a. I ; I, I, I.

³ II-II q. I a. 4.

⁴ I I, 7.

⁵ I I, 8.

nunft richtig, als das Offenbarungslicht in den Schlüssen weiterleuchtet, d. h. die Schlüsse in den Glaubensartikeln enthalten sind. Somit ist die virtuelle Offenbarung in der Theologie auch wieder einziges Licht.

5. Schlußendlich dürfen wir noch kurz beifügen, daß nur die reine Rationalität der Philosophie die **Harmonie** von Glaube und Wissen abzuklären im Stande ist, und das in doppeltem Sinne : negativ und positiv.

a) *Negativ* beruht nämlich die Harmonie von Glaube und Philosophie in ihrer Verschiedenheit, also *Unterscheidung*, und diese in ihrer respektiven Autonomie auf ihren selbsteigenen Gebieten. Durch ihre reine Rationalität und nur durch sie besitzt die Philosophie ihren rein rationellen *Erkenntnisursprung* — Abstraktion aus der Sinneswelt —, ihre rein *rationellen Prinzipien* — principia immediate per se evidentia —, ihre rein *rationelle Methode*. Die Geschichte des ersten Mittelalters beweist, daß die meisten wissenschaftlichen Konflikte von Glaube und Wissen auf den Mangel einer klaren Gebietsausscheidung, d. h. der resp. Autonomie zurückgingen. Daß es daneben auch noch Grenzkonflikte zwischen den Konklusionen und Resultaten zweier autonomen Wissenschaften geben kann, ist auch aus der Geschichte aller menschlichen Wissenschaften bekannt, ist aber sekundär. Daß in solchen Grenzkonflikten zwischen Philosophie und Offenbarung der Ausgleich zugunsten der Offenbarung ausfallen muß, wird zwar der Rationalist nie begreifen, weil er von der irrigen Voraussetzung ausgeht, daß es eine göttliche Offenbarung nicht geben kann, was auch vom rein philosophischen Standpunkte aus, die aristotelische Metaphysik vorausgesetzt, haltlos ist.¹

b) *Positive Harmonie*. Allda, wo mehrere Dinge nur voneinander verschieden, aber nicht getrennt sind, müssen sie in einem Dritten positiv übereinkommen. Was ist hier in unserer Frage dieses Dritte ? Das ist das *Wahre* — Verum —, denn was sowohl der Glaube, als die Theologie und die Philosophie gemeinsam zu ihrem Gegenstande haben, ist die Wahrheit. Sie kann sich nicht selbst widersprechen, denn dann würde sie sich selbst aufheben und zugleich müßte sie Gott, ihren einzigen Urheber, verleugnen. Im Kampfe für die christliche Philosophie hat P. Motte das der Philosophie und Offenbarung Gemein-

¹ Über die Einwände des Rationalismus gegen die Freiheit der Philosophie von Seite des Dogma schrieb viel Interessantes *Antonio Rosmini* in der Rivista Rosminiana 27 (1933) S. 161-184: « A proposito di Filosofia cristiana ».

same, also die Harmonie, in die Totalität des realen Seins, «*réalité intégrale*» verlegt.¹ War das ein glücklicher Gedanke? Ich glaube kaum. Das Realsein ist unterschiedslos Gegenstand der Offenbarung und Philosophie. Es müßte also logisch eine Harmonie mit Aufhebung des Unterschiedes von Philosophie und Offenbarung schaffen. Die Lösung der Frage ist eine ganz andere mit dem *Verum* als Gemeinsames. Thomas hat auch diesen Unterschied bewußt hervorgehoben.² Das *Verum* ist das Realsein insofern es erkennbar ist. Alles, was Offenbarung und Philosophie vermitteln ist Wahrheit, weil erkennbares Sein, und hierin liegt das Gemeinsame. Aber die Wahrheit der Philosophie ist *vernünftig erkennbar*, die der Offenbarung auf *Autorität* hin, also *sub diversa ratione formali*. Wer also die Harmonie in das «*Wahre*» verlegt, wahrt die *Distinctio* von Offenbarung und Philosophie und die Autonomie der letzteren, nicht aber wer sie in die «*réalité intégrale*» verlegt. Welche Bedeutung hat doch in diesen grundlegenden Fragen die angeblich bedeutungslose Verschiebung eines Ausdruckes!

Damit schließen wir diesen ersten Teil ab, nochmals betonend: *entweder ist die Philosophie als Wissenschaft reines Vernunftwissen, oder sie ist überhaupt nicht. Davon hängt ihre Existenz, ihr Wesen, ihr Ziel, ihre Einheit und Autonomie und ihr Eigensein ab.* Nach diesen grundlegenden Gedanken mag die Frage nach einer «*christlichen Philosophie*» ins Auge gefaßt werden!

II.

Es gibt keine lehrinhaltlich christliche Philosophie.

«*Weltanschauung*» und «*Philosophie*» sind für den *Christen* sicher nicht ein und dasselbe. Die *Weltanschauung*, sagen wir deutlicher die «*Lebensanschauung*», beschlägt ein weiteres Gebiet als die bloße *Philosophie*. Sie, die *Weltanschauung*, soll und muß den *Christen* orientieren über das natürliche und übernatürliche Wohl und Weh. Über den natürlichen Menschen orientiert ihn die bloße *Vernunft*, d. h. die wissenschaftliche *Philosophie*, soweit sie reicht. Über den übernatürlichen Menschen orientiert ihn die göttliche *Offenbarung* und mit und durch sie die *sacra Theologia*. Somit ist es richtig, daß es

¹ *La phil. chrétienne*, Juvisy, S. 77 ff.

² I q. I a. I ad 2.

für den Christen keine *Trennung* zwischen Philosophie und Offenbarung und folglich keine *philosophia separata* gibt. Aber ebenso richtig und unleugbar wahr ist es, daß, wer beide, philosophische und Offenbarungserkenntnis, nicht scharf und auf der ganzen Linie *unterscheidet*, sowohl den natürlichen als auch den übernatürlichen Menschen und damit den *ganzen* Menschen bedroht. Seltsames Geheimnis des wissenschaftlichen Menschen, daß er zumeist nicht im Stande war, den *ganzen* Menschen mit Wahrung der Rechtsgebiete der Teile und ihrer Tätigkeitsgebiete zu erfassen. Vielleicht liegt hierin, in diesem Mangel an denkerischem *Gleichgewichte*, eine der bittersten Folgen der Unordnung der Erbschuld, die uns getroffen. Jedenfalls bestätigen die einseitigen Systeme des Intellektualismus — Voluntarismus, Materialismus — Spiritualismus, Subjektivismus und Ultrarealismus, und die Theorien von der absoluten Staatsomnipotenz und auch der Fideismus und Rationalismus, die Tatsache, die wir berührten. Verschweigen wir nicht, daß es auch *Naturalismus* und *Supernaturalismus* gibt; wir meinen mit letzterem, daß es auch eine einseitige, übertriebene Betonung der übernatürlichen Ordnung geben kann, und zwar in praktischer und theoretischer Beziehung.

Niemand, so bemerkten wir schon oben, bestreitet in unserem Lager jeden Einfluß der christlichen Offenbarung auf die Philosophie. Um das dreht sich die Frage gar nicht. Einen *äußeren* Einfluß — also extrinsece — geben alle zu, sei es durch materielle Stoffbereicherung, indem die Offenbarung den christlichen *Philosophen* zahlreiche neue Probleme, wie z. B. die *Creatio* als Gegenstand für eine reine Vernunftuntersuchung zur Aufgabe stellte, die sonst vielleicht nie philosophisch untersucht worden wären. Damit ist bereits auch schon ein mannigfach *persönlicher Einfluß* auf den Philosophierenden selbst, nicht zwar auf seine wissenschaftliche *Arbeitsmethode*, wohl aber auf seine psychische Arbeitseinstellung zugestanden. Aber alles das steht hier nicht in Frage. In Frage steht hier nur: ob *bloße Glaubenswahrheiten als solche*, oder *Schlußfolgerungen, die nur aus dem Glauben* erhältlich sind, zu *formell lehrinhaltenlichen Einlagen der Philosophie als Wissenschaft* werden könnten und ihr somit einverleibt werden, um dann eben eine *inhaltlich* spezifisch «christliche Philosophie» zu begründen. Hier liegt der **springende Punkt** der Streitfrage. In diesem Sinne haben, wie früher gesagt, die Blondel, Gilson, Motte und Maritain, Sertillanges, Roland-Gosselin¹,

¹ Vgl. La philosophie chrétienne, Juvisy, 149 ff.

G. Rabeau¹ eine christliche Philosophie verteidigt. Unter den entschiedensten Gegnern dieser christlichen Philosophie erwähnen wir neben von Hertling und Ollé-Laprune, welche die Gefahr zuerst witterten, Mandonnet O. P., L. Noël, V. Romanelli, M. E. Baudin, Ramírez O. P., Penido, Masново.

Unbestrittener Führer im Kampfe für die christliche Philosophie im erwähnten Sinne ist der um den Thomismus viel verdiente Maritain, der in dem soeben erschienenen Buche « Science et Sagesse » nicht bloß Wertvolles über das Verhältnis der Philosophie und der exakten Wissenschaften bietet, sondern vor allem neuerdings für seine christliche Philosophie entschieden und teilweise « kriegerisch » eintritt. Maritains Verdienst ist es auch, wenn es eines ist, daß er früher schon² und jetzt neuerdings³ die ganze Verteidigung der christlichen Philosophie auf eine zum allerwenigsten sehr geistreiche **Unterscheidung**, die nachher nicht bloß bei Gilson⁴, B. de Solages⁵, Bauhofer⁶ und Chenu O. P.,⁷ sondern bei den meisten Parteigängern Maritains zur Plattform der Verteidigung wurde, aufbaute. Die Philosophie kann unter einem doppelten, verschiedenen Blickpunkte aufgefaßt werden :

a) In ihrer reinen **Natur**, « dans sa pure nature », ihrer reinen abstrakten Wesenheit, « pure essence abstraite », wie sie in sich ist, « ce qu'elle est en elle-même ». Als solche ist sie spezifiziert durch ein Objekt, das durch die Vernunft natürlich erkennbar ist, weswegen wir es hier mit dem *ordo specificationis* zu tun haben. Als solche hängt die Philosophie nur von der Vernunftvidenz und ihren Kriterien ab : « ne dépend que des évidences et des critères de la raison naturelle ». ⁸ Insofern hängt die Philosophie in keiner Weise von der Offenbarung ab, ist also nicht « christlich », d. h. sie ist bei Christen und Heiden dieselbe. ⁹

¹ Ib. 154 ff.

² De la notion de philosophie chrétienne, Rev. néo-scol. 34 (1932), S. 160 ff. Questions disp. « De la philosophie chrétienne », 1933.

³ Science et Sagesse (1935), S. 138.

⁴ Le problème de la philosophie chrétienne, Vie intellect. t. XII (10. September 1931), S. 225 ff.

⁵ Le problème de la philosophie chrétienne, Vie intellect. XXV (1933), S. 220.

⁶ Begriff und Aufgabe einer kath. Philosophie, « Der kath. Gedanke », VI (1933), S. 352.

⁷ La philosophie chrétienne, Juvisy (1933), S. 14.

⁸ De la notion de philosophie chrétienne, Rev. néo-scol. 34 (1932), S. 160 ff. Das. Science et Sagesse, S. 138.

⁹ Ib. Rev. néo-scol., S. 163.

b) Völlig anders steht es mit der Philosophie, wenn sie in ihrem *existenziellen Zustande* — état — betrachtet wird, das will sagen, insofern sie als wissenschaftlicher habitus in einem philosophierenden Subjekte entsteht, « se développe » und existiert, « existe ». Hier haben wir es mit ihrer *Verwirklichungsordnung*: « ordo exercitii » zu tun. Da ist unsere Naturschwäche, « la faiblesse de nature » mit im Spiel, zumal nach der Erbsünde. Hier bezieht der christliche Philosoph der Philosophie gegenüber eine ganz andere Stellung. Er ist und muß sich bewußt sein, daß er zur *Verwirklichung* seiner Philosophie, zumal als *Weisheit* per altissimas causas, d. h. der Metaphysik, der *göttlichen Offenbarung*, also des Glaubens bedarf. Und er bedarf derselben, wie Gilson, Motte und Maritain übereinstimmend bemerken, sowohl durch *subjektive Glaubensbestärkung*: « confortations subjectives », als auch *objektive Lehreinlagen* in seiner Philosophie als Wissenschaft, « apports objectifs ». ¹ Auf dem Boden der *Ethik* springt diese Notwendigkeit besonders grell ins Auge. Denn auf dem Gebiete des praktischen Handelns gibt es nach der tatsächlichen Heilsordnung nur *ein* höchstes Ziel, zu dem konkret jede Handlung hinzielen muß, nämlich die Anschauung Gottes, die der bloßen Vernunft völlig unzugänglich ist. ² Somit ist eine christliche Philosophie für den *übernatürlichen* und vor allem *gefallenen Menschen* absolut notwendig: « pratiquement indispensable », ³ wie übrigens Thomas gelehrt haben soll. Somit bezeichnet die christliche Philosophie *nicht eine reine Wesenheit in sich*, sondern etwas *Komplexes, eine Wesenheit in ihrem existenziellen Zustande des Lebens*. ⁴

Wir werden im Folgenden, vor allem, wenn auch in aller Bescheidenheit, diese grundlegende Unterscheidung, auf der die inhaltlich christliche Philosophie aufgebaut wurde, angreifen. Vielleicht können wir den Leser über das Problem noch allseitiger orientieren, wenn wir in 3 bestimmten Konklusionen betonen: daß wir jede spezifisch inhaltlich christliche Philosophie für widerspruchsvoll, in ihren Voraussetzungen für haltlos und dem Geiste des hl. Thomas zuwider betrachten.

¹ Maritain, Rev. néo-scol. 160 ff.; Science et Sagesse, 138 ff. Aus Gilson und Motte, vgl. früher Gesagtes, S. 26-27.

² Rev. néo-scol. ib. 164.

³ Science et Sagesse, 141.

⁴ « L'expression de philosophie chrétienne désigne non pas une essence prise en elle-même, mais une complexe, une essence prise sous un état, sous des conditions d'exercice, d'existence et de vie ». Science et Sagesse, 140.

1. Jede inhaltlich spezifisch christliche Philosophie ist widerspruchsvoll.

Das sagen wir : weil Philosophie nach ihrer ratio formalis Annahme einer Wahrheit auf Grund bloßer Vernunftvidenz, christliche Offenbarungswahrheit aber, wieder nach ihrer ratio formalis, unmittelbar oder mittelbar Annahme einer Wahrheit auf bloße göttliche Autorität hin bedeutet. Beide stehen sich also wesenhaft, kontradiktorisch, gegenüber : als « Bloßvernunftwahrheit » und « Nichtbloßvernunftwahrheit ». Das hat Mandonnet ganz im Sinne des hl. Thomas den Verteidigern der spezifisch inhaltlich christlichen Philosophie in Juvisy ins Gesicht gesagt und es hat ihn niemand widerlegt. Auch möchte ich wissen, ob, da die Wesenheit einer Wissenschaft, also die ratio formalis, für dieselbe *zielsetzend*, *Einheit* gebend und *grenzsetzend* ist, ob es dann irgendwo, und in irgend einem *Zustande* Philosophie geben kann, wo es sich nicht um *bloße* Verstandeswahrheit handelt. Maritain hat für seine These den thomistischen Satz angerufen : die Potenzen werden spezifiziert vom Objekte.¹ Und Masnovo gegenüber, der den Einfluß der Offenbarung auf die Philosophie nur für *äußerlich* hielt, hat er betont, der Einfluß des *Objektes* sei ein innerlicher.² Wir fragen : welches Objekt ist spezifizierend und hat daher einen innerlichen Einfluß ? Offenbar nur das Formalobjekt, also hier das bloß *vernunftvidente*. Folglich kann das « Bloßgeoffenbarte » nicht die Rolle des Formalobjektes der Philosophie spielen, d. h. nicht einen *inneren* Einfluß ausüben, weil beide einander geradezu entgegengesetzt sind.

Aber die berühmte **Unterscheidung** zwischen Philosophie in ihrer *Natur* und ihrem existenziellen *Zustande* ? Hierin, in dieser Distinctio von Natur und existenziellem *Zustande* soll die Rettung für eine inhaltlich christliche Philosophie liegen ! Und man will als guter Thomist damit zugleich die Lösung des hl. Thomas, der als der erste Philosophie und Offenbarung scharf und formell unterschied, retten. Die Philosophie an sich, in ihrem rein abstrakten Begriffe, ist formell-wesenhaft von Glaube und Theologie verschieden, so erklären unisono die Verteidiger der christlichen Philosophie und fühlen sich damit im Einklang mit Thomas. Es gibt keine « christliche » Vernunft, « il n'y a pas de raison chrétienne », erklärt Gilson feierlich.³ Aber die

¹ Rev. néo-scol., l. c. 161.

² Science et Sagesse, 166.

³ Le problème de la philosophie chrétienne, La Vie intellect. XII (1931), 226.

Philosophie, gefaßt in ihrem existenziellen Zustande, in ihrer Entwicklung und ihrem Sein im philosophierenden Subjekte, ist die Sache ganz anders. Da, erklärt derselbe Gilson, verschwindet jeder theoretische Gegensatz von Glaube und Philosophie: « la philosophie chrétienne, elle apparaît comme n'étant pas théoriquement contradictoire ». ¹

Ich gestehe, daß ich diese Unterscheidung, die in Thomas nirgends eine Unterlage hat und auf der dennoch die ganze inhaltlich christliche Philosophie aufgebaut wurde, nie verstanden habe. Und das aus verschiedenen Gründen.

1. Vorerst bedroht diese Auffassung die Realität der **Abstraktion**. Jede Wissenschaft ist abstraktives Wissen, oder sie ist überhaupt nicht, denn das Singuläre ist formell nie Gegenstand der Wissenschaft. Nun kann man die Philosophie abstraktiv in einem doppelten Sinne auffassen: in sich als *System* von abstraktiven Schlüssen, die auf Grund bloßer Vernunftprinzipien erschlossen wurden. Oder man kann sie auffassen, insofern sie im Philosophierenden abstraktiv je nach den verschiedenen Konklusionen erworben und entwickelt wird und daher in ihm zum habitus wird. Würde nun die Philosophie bei ihrer Entwicklung und ihrem Werden und Sein in den Subjekten nicht auf bloße Vernunftschlüsse abstellen, so würde die Abstraktion der Philosophie als System nicht mehr reell sein, weil sie auf einer Entwicklung und Erwerbung beruhte, die kein reines Vernunftwissen involvierte. So ergibt sich als Resultat: entweder ist philosophische Forschung auch in ihrer Entwicklung und Erwerbung, d. h. im *Existenzzustande* nur bloße Vernunftkenntnis, verschieden und wesenhaft im Gegensatze zum Glauben und der Theologie, oder es gibt überhaupt keine Philosophie, auch nicht eine solche, die abstraktiv in sich von Glaube und Theologie formell unterschieden wäre.

Ist dem so, dann muß die Philosophie auch in der Existenzordnung, gemäß ihrer ratio formalis, reine Vernunftkenntnis sein, verschieden von Glaube und Theologie. Folglich schließt sie auch in der Existenzordnung lehrinhaltliche Einlagen aus, Glaube und S. Theologia kontradiktorisch aus, d. h. eine *lehrinhaltliche christliche Philosophie ist und wäre widerspruchsvoll*.

2. Zum gleichen Resultate komme ich, wenn ich den **Existenzgedanken**, auf dem die lehrinhaltlich christliche Philosophie ganz und gar aufgebaut ist, in Betracht ziehe. Was die Anhänger der christ-

¹ Ib. 225-226.

lichen Philosophie über alles, und mit Recht, betonen, ist das, daß es in der tatsächlichen Heilsordnung eine bloße Naturordnung — *natura pura* — nicht gebe. Alles das liegt im Bereiche der Existenzordnung, denn die Übernatur ist nicht innerlich notwendig, sondern war faktisch ein Geschenk Gottes. Auch die Erbsünde, und darauf wird besonders gepocht, mit all ihren Schicksalsschlägen, liegt im Reiche der Existenzordnung. Somit ist es unleugbar, daß die ganze lehrinhaltlich christliche Philosophie in die Existenzordnung hineingehört, und das war eben der Grund, warum Maritain eine Philosophie in sich abstraktiv und eine andere im existenziellen Zustande — *état* — unterschied.

Nun gibt es in der aristotelisch-thomistischen Philosophie ein Grundaxiom : daß die Wesenheit, die *ratio formalis* eines Dinges nicht von der Existenzweise desselben abhängt, sondern im Gegenteil, die Existenz von der Wesenheit. Die Wesenheit bleibt an sich unveränderlich dieselbe ; sogar in der konkreten Ordnung im Wandel des Werdens ist das, was wird und vergeht, immer dasselbe : Sein ist immer Sein und nicht Nichtsein, Ursache immer Ursache und nicht Wirkung, das konkrete Werden immer Werden und nicht Nichtwerden. Die Wesenheit ist also unveränderlich dasselbe — *universale-potentiale*. Was aber Grund der Veränderung und Grund der verschiedenen Vollkommenheit der Teilnahme an der Wesenheit ist, das ist die *Existenz*, die daher in allem Geschöpflichen kontingent ist, und im Gegensatze zur Wesenheit ist. Sie berührt die Wesenheit gar nicht. Ein Krüppel ist Krüppel der Existenz nach und seine Unvollkommenheit berührt das Wesen des Menschen an sich gar nicht. Wer schlecht rechnet, oder ein Baumeister, der einen Bau irrig ausmeßt, ändert die mathematischen Gesetze und damit das Wesen der Mathematik gar nicht. Daraus ergeben sich hier für uns zwei wichtige Folgerungen. Nichts Existenzielles ändert das Wesen der Philosophie als Wissenschaft, sondern setzt dasselbe vielmehr schon voraus. Keine faktische Unvollkommenheit der Philosophie berührt ihre Wesenheit, sondern ihre Existenzweise, die das Wesen schon voraussetzt und von ihm gemessen wird. Und die zweite Folgerung : alles was dem Wesen der Philosophie erst *ratione existentiae* zukommt, ist dem Wesen derselben *zufällig*, d. h. es kommt ihm *contingenter* zu, auch wenn es in sich etwas absolut Unveränderliches ist, wie z. B. die göttliche Offenbarungswahrheit. Wenn somit die göttlichen Offenbarungswahrheiten der Philosophie nur *ratione existentiae* zukommen, wie die Verteidiger der christlichen

Philosophie alle zugeben, so verhalten sie sich zu dem Wesen « der Philosophie » wie « Zufälliges » zum « Notwendigen », wie « Kontingentes » zum Notwendigen. Somit wäre eine christliche Philosophie ihrer Natur nach, zugleich ein « necessarium » — « contingens », d. h. sie wäre ihrem Wesen nach innerlich *widerspruchsvoll*. Das « christlich » muß also außer der ratio formalis der Philosophie liegen, und wenn das, dann gibt es keine spezifisch lehrinhaltlich christliche Philosophie.

3. Das alles veranlaßt uns noch über den berühmten **Existenzialzustand** — état — der christlichen Philosophie speziell etwas zu sagen. Man hat sich in Juvisy fast den Kopf zerbrochen, wie man denn eigentlich die beiden Wörtchen: « philosophie » und « chrétienne » unter ein und denselben Hut bringen könnte. Man fühlte das Innerlich-Widerspruchsvolle des komplexen Ausdruckes. Daher schließlich das fast allgemeine Bekenntnis: « es ist ein hinkender Ausdruck » — expression boiteuse. Neuestens bedauert nun sogar Maritane den Ausdruck und sagt von ihm: er gefällt mir gar nicht: « il ne m'enchant guère ». ¹ Ist das nicht vielsagend? Und seine Verlegenheit zeigt sich erst da, wo er dieses « Zwitterding » einer inhaltlich christlichen Philosophie erklären soll: die christliche Philosophie ist nicht eine Wesenheit in sich gefaßt, sondern ein komplexer Begriff, « un complexe », weil eine Wesenheit in ihrem existenziellen Zustande aufgefaßt. ² Das Zwitterding dieser christlichen Philosophie, die spezifisch zugleich aus Vernunftwahrheiten und Nichtvernunftwahrheiten bestehen soll, wird hier in dem « complexe » gut angedeutet, denn nach der Logik umfaßt ein komplexer Begriff, wie z. B. vir bonus, immer zwei Wesenheiten, die an sich einander nichts angehen. Und das Zwitterwesen fällt in unserem Falle noch um so greller ins Auge, weil Bloßvernunft-erkenntnis und Nichtbloßvernunft-erkenntnis, trotzdem sie *gegensätzlich* sind, zu einer Wesenheit verbunden werden sollten!

2. Irrige Voraussetzungen.

Man hat, um die Existenz einer lehrinhaltlich christlichen Philosophie zu erhärten, drei Wege eingeschlagen, die alle drei unseres Erachtens unrichtig sind. Man hat die Resultate der Philosophie, sowohl der alten als der späteren in ihrem Fortschritte ungebührlich

¹ Science et Sagesse, 136.

² « L'expression de philosophie chrétienne désigne non pas une essence en elle-même, mais un complexe: une essence prise sous un état, sous des conditions d'exercice, d'existence et de vie ». Science et Sagesse, 140.

herabgedrückt. Davon haben wir schon früher gesprochen. Man hat geschichtlich nachweisen wollen, so Gilson, welchen Einfluß die Offenbarung auf die geschichtliche Entwicklung der Philosophie gehabt hat, ohne aber zu präzisieren, ob der Einfluß tatsächlich ein formell *lehrinhaltlicher*, d. h. ein doktrinär innerlicher gewesen sei. Vielleicht hätte der Beweis für diese These erbracht werden können. Und wenn auch, dann fragen wir auch da: ändern Irrwege im philosophischen Betriebe das Wesen der Philosophie selbst? Endlich hat man, drittens, der Philosophie *überspannte Aufgaben* gestellt, die sie an sich nichts angingen. Wir wollen genauer sagen: man ist bei der Begründung der christlichen Philosophie von einer Mehrzahl von Voraussetzungen ausgegangen, die unseres Erachtens irrig sind. Wir möchten hier einige dieser Grundvoraussetzungen, die unter einander im kausalen Zusammenhange stehen, genauer ins Auge fassen.

1. Die christliche Philosophie, so lautet eine erste Voraussetzung, ist eine absolute **Bedürfnisfrage**. Ohne daß die Philosophie, d. h. die reine Vernunftforschung, Offenbarungswahrheiten in ihren Bereich hineinzieht, ist sie ohnmächtig im derzeitigen Zustande des Menschen ihr eigenes Ziel zu erreichen. Gerade die Metaphysik, die höchste aller philosophischen Wissenschaften, bedarf zur Erkenntnis des Seins, ihres eigentümlichen Objektes, der Offenbarung als des *entscheidenden Lichtes*, sagen uns Gilson, Motte¹, Maritain² übereinstimmend. Die ganze Tragweite dieser These kommt uns zum Bewußtsein, wenn wir bedenken, daß in der Erkenntnis des *Seins* als Sein der Primat der Philosophie als Weisheit per altissimas causas liegt und von ihr alle Beweisprinzipien abhängen. Die ganze Not und Armseligkeit der Philosophie hat Maritain vor allem mit der These zu erweisen gesucht, daß die philosophische Ethik ohnmächtig wäre, ihr adaequates Objekt von sich aus allein zu erkennen.³ Also ist eine christliche Philosophie absolut notwendig. Übrigens drängt die Philosophie selbst zu dieser besseren Erkenntnis hin, indem zwischen ihr und der Offenbarung eine innere Hinordnung, «*relatio intrinseca*» besteht.⁴ Nach anderen ist dieses soeben betonte Bedürfnis noch brennender, wenn wir unsere

¹ Vgl. S. 26-27.

² Vgl. Brief *Maritains* an Rabeau, in *La philosophie chrétienne*, Juvisy, S. 163-64; ferner *Maritain*, *Science et Sagesse*, 174.

³ *Science et Sagesse*, 288 ff. De la notion de philosophie chrétienne, *Rev. néo-scol.* (1932), 178.

⁴ *Das. Rev. néo-scol.*, 172-73.

« säkularisierende » Zeit in Betracht ziehen, welche für die heutige Propaganda anderes verlangt als jene der Hochscholastik und des Aquinaten.¹ Es handelt sich also hier angeblich um ein *außerordentlich dringendes Bedürfnis, infolge des absoluten Versagens der Philosophie selbst.*

Man kann bei diesen Gedankengängen an Verschiedenes denken. Jedenfalls auch daran, daß die erste, vornehmste Propaganda jene der Wahrheit ist und daß es sehr fraglich ist, ob unsere Philosophie mit einem Zwitterobjekt von reiner Vernunftwahrheit und Glaubenswahrheiten mehr propagandistische Zugkraft besäße. Daß die Philosophie einen unsterblichen Zug zu noch besserer Erkenntnis besitzt, ist Stammgut der Vernunft, daß sie als solche eine *relatio intrinseca* zur *Offenbarung* habe, wird niemand beweisen, denn die *potentia obediens* begründet nur die Widerspruchslosigkeit mit einer bereits gegebenen göttlichen Offenbarung. Auch bemerken wir hier neuerdings, daß die Unvollkommenheit das Wesen einer Wissenschaft nicht tangiert. Gewiß ist es auch, daß die Philosophie nicht all der Erwartung entsprochen hat, die man stellen kann. Bei welcher Wissenschaft ist das nicht der Fall? Etwas anderes aber ist uns ebenfalls klar: daß die oben berichtete Schwäche der Philosophie eine *maßlose Übertreibung* ist. Und wir finden den Grund und die Ursache in einer weiteren irrigen

2. Voraussetzung: Man hat der Philosophie als solcher ein absolut **falsches Ziel** gesetzt, ein *übernatürliches*, das sie selbstverständlich nie erreichen kann. Die rein natürliche Erkenntnis und damit die ganze Philosophie, auch wenn sie nach den letzten Gründen forscht, kann als solche nur ein *natürliches Ziel* haben, sonst fehlt jede Proportion. Damit steht und fällt sie. Wie soll jemand von rein rationellen Prinzipien ausgehend und rein rationell fortschreitend, zu anderen Resultaten kommen als rationellen?

Die Verteidiger « christlicher Philosophie » haben ihr aber als solcher, bald verblümt, bald offen, ein *übernatürliches Ziel* gesetzt, das sie eo ipso nie erreichen kann, und daher der Jammer über die Unzulänglichkeit der reinen Philosophie.

Diese Tendenz offenbart sich schon bei der Beurteilung der *Metaphysik*, die man im Gegensatz zu Thomas, soweit als möglich,

¹ *Bauhofer*, Idee und Gestalt kath. Wissenschaft, in « Der kath. Gedanke » (1933), S. 132-33.

von den übrigen philosophischen Disziplinen scheidet ¹, um sie schließlich in den übernatürlichen Lichtraum zu verschieben. Faktisch beraubt man auf Grund zweier Glaubenslehren: der Offenbarungstatsache und des Sündenfalles, die Philosophie ihrer ersten eigenständigen Prinzipien, auf die Thomas die Autonomie aufgebaut hat, und macht ihren Weisheitscharakter und ihre endgültige Sicherheit nach alter platonischer Methode eines Heinrich von Gent und anderer von der Offenbarung abhängig. Zwar setzt man spekulative Philosophie und S. Theologia nicht in das Verhältnis einer eigentlichen subalternatio, sondern nur einer « infrapositio » ². Aber wie man diese Oberhoheit auffaßt, leuchtet ein, wenn man vernimmt, daß in dieser christlichen Philosophie die Gegenstände der Metaphysik ganz von dem höheren und *entscheidenden* — *désisive* — Glaubenslichte *durchtränkt* werden — *qui imbibe les objets du métaphysicien* —, das sie belehrt, wo das *Glück* liegt. ³ Der Hinweis auf die Anschauung Gottes, das übernatürliche Ziel des Menschen, als Ziel der Philosophie, ist hinreichend klar. Alles das erhält dann noch eine offene und formelle Bestätigung in Maritains Auffassung der *philosophischen Ethik*. Unermüdlich und mit allem erdenklichen Scharfsinn ist Maritain bemüht nachzuweisen, daß das einzige wahre *adaequate Objekt* und Ziel des menschlichen Handelns im gefallenem Zustande nur das übernatürliche Ziel — *fin surnaturelle* — d. h. die Anschauung Gottes — *vision de Dieu* — ist. Eine bloß natürliche Ethik wäre nur im reinen Naturzustande des Menschen, also ohne Übernatur, möglich gewesen, der ja gar nicht existiert. ⁴ Es ist daher auch durchaus logisch, wenn Maritain behauptet, daß dieses Ethikziel ohne Gnade, ohne theologische Tugenden und Gaben des Heiligen Geistes absolut unerreichbar ist ⁵, und daß daher diese Ethik als eine subalternierte Disziplin der S. Theologia angesehen werden muß, da sie der theologischen Prinzipien zu ihrer Vollendung — *completive* bedarf, wiewohl die Vernunft ihrer-

¹ Science et Sagesse, 171-172.

² Ib. 173 ff.

³ « Tout ce que la métaphysique doit ainsi à la théologie, il serait trop long d'analyser ici: c'est d'abord une attraction dans une intellectualité supérieure qui *imbibe* les objets du métaphysicien d'une lumière *décisive*, et lui fait dire, s'il connaît son bonheur: et nox illuminatio mea in deliciis meis; et c'est aussi un incomparable accroissement objectif concernant la connaissance naturelle de Dieu ». Ib. 174.

⁴ Science et Sagesse, 185.

⁵ Ib. 272-73.

seits « originative », wurzelhaft nach ihrer Art mitarbeitet.¹ Somit kann nur eine « christliche Philosophie », welche Glaubenseinlagen mitheranzieht, die Frage vom Ziele der philosophischen Ethik lösen, da ihr Ziel übernatürlich ist.²

Es ist also wahr, was wir oben behaupteten : man hat, um die angebliche *Ohnmacht* der reinen Vernunftforschung zu begründen, ihr ein absolut *falsches Ziel*, das übernatürliche, gesteckt. Eine natürliche Erkenntnis kann doch nur ein natürliches Objekt und Ziel haben. Aber fragen wir, wie kam man auf diesen Irrweg ?

3. Darüber orientiert uns die dritte irriige Voraussetzung. Sie liegt unseres Erachtens in einer ungebührlichen **Geringschätzung der natürlichen Ordnung**.³ Dabei spielen auch Zweideutigkeiten eine Rolle. Schon der obige Satz : eine reine Ethik — *ethica pura* — wäre nur mit einem reinen Naturzustand — *natura pura* — möglich, ist zweideutig. Es gibt im Christentum keine natürliche Ethik ohne übernatürliche, das ist wahr. Es gibt im Christentum keine rein natürliche Ethik ohne und neben der übernatürlichen, das ist unrichtig. Wäre der letztere Satz wahr, dann gäbe es im Christentum keine bloß natürlich guten Werke und natürlichen Tugenden. Die subjektive Pflicht des Christen, in concreto alle freien Handlungen zum übernatürlichen Ziele hinzuleiten, annulliert die Pflicht, natürlich richtig zu handeln, nicht, sondern setzt letzteres sogar voraus und selbst beim Christen kann es natürliche Handlungen geben, die an sich, ohne übernatürlich zu sein, gut sind.

Das Natürliche hat somit auch im Christentum Wert, sogar grundlegenden, weil die Übernatur auf das Natürliche aufbaut und dasselbe, während, vervollkommnet. Die übernatürliche Ordnung mit ihrem übernatürlich letzten Ziele hebt somit die natürliche mit ihrem eigenen Ziel nicht auf und im ganzen Aufbau, wenn er organisch gefaßt wird, hat jede Stufe des guten Handelns die ihr eigene Vollkommenheit. Man bedenke, welche Bedeutung in der Naturordnung die Erfüllung des *Naturgesetzes*, auf dem Ehe, Familie und Staat ruhen, besitzt. Nicht umsonst hat A. M. Weiß, der doch sicher den Wert der Übernatur kannte, in seinen ältesten Tagen oft warnend gesagt : es ist ebenso schlimm, die Natur zu unterschätzen als die Übernatur ; das gilt sowohl für die Erkenntnisordnung als auch Tätigkeitsordnung.

¹ Ib. 186.

² Ib. 186.

³ Auf diese Geringschätzung hat P. Deman mit Recht hingewiesen, *Rev. des sciences philos. et théol.* 33 (1934), S. 271 ff.

Warum dachten nun die Verteidiger der christlichen Philosophie, weder in speculativis noch in practicis, an das angestammte bloß *natürliche Ziel* der Philosophie, das ihr als bloßer Vernunftforschung proportioniert wäre? Haben sie es überhaupt geleugnet? Das nicht, denn sie machen Anspielungen darauf. Aber *man steht der ganzen bloßen Naturordnung skeptisch gegenüber* und mit größter *Geringschätzung*. Wer als reiner Philosoph, « pur philosophe », an die Welt herantritt, wird alles untereinander werfen, « saccagera tout ». ¹ Eine rein natürliche Weisheit gibt es im gefallenem Menschenzustand gar nicht. ² Auf eine rein vernünftige metaphysische Weisheit pochen ist gleichbedeutend damit, daß man sich bei ihr nicht aufhalte und unbefriedigt bleibe. ³ Die ganze Wertlosigkeit der rein natürlichen Ordnung findet im folgenden Satze ihren schärfsten und absolutesten Ausdruck: es gibt in der christlichen Lebensordnung überhaupt *keine Vollkommenheit*, die nicht übernatürlich wäre: « Dans l'état de nature déchu et racheté, il n'y a pour la vie humaine de perfection que surnaturelle ». ⁴ Wir werden diese Behauptung nicht extrem ausbeuten, etwa bis zur Leugnung jedes Eigenwertes der natürlichen Ordnung und ihrer Tätigkeit, denn wenn die natürliche Ordnung in ihrem Rahmen keine Vollkommenheit zu leisten vermöchte, käme das ihrer Leugnung gleich, was Maritain kaum im Auge gehabt haben dürfte wie andere Stellen dartun ⁵, und das wäre zugleich eine unkatholische Lehre. Aber in jedem Falle spricht aus diesen Ausführungen die denkbar tiefste Geringschätzung der natürlichen Ordnung und ihres Wertes. Andere Vertreter der christlichen Philosophie reden vom Verhältnis der Natur und Übernatur im Existenzialzustande wie von einem gegenseitigen *Verschlungenwerden*, « emboîtement » ⁶, offenbar die glänzendste *Vermengung* von Glaube und Wissen.

Fassen wir das Gesagte noch kurz zusammen. Der ganze Beweis für die Existenz einer christlichen Philosophie ruht auf ihrer absoluten

¹ Science et Sagesse, 211.

² Das. 157.

³ « Affirmer la naturalité de la sagesse métaphysique, est affirmer du même coup que l'âme ne doit pas s'y installer. Si la philosophie est une connaissance d'ordre naturel, c'est une raison justement pour n'être pas *satisfait* d'elle ». Ib. 157.

⁴ Ib. 158.

⁵ Ib. 268 ff.

⁶ So Bruno de Solages, « Le problème de la philosophie chrétienne ». Vie intellect. XXV (1933), S. 224. Ebenfalls Motte, « La philosophie chrétienne », Juvisy, S. 79.

Notwendigkeit. Diese ihrerseits ruht auf der absoluten *Ohnmacht* der rein natürlichen Philosophie und diese auf dem falschen *übernatürlichen Ziele*, das man an Stelle des ihr angestammten natürlichen Zieles gesetzt hat und dieses letztere hat man ignoriert aus übertriebener *Geringschätzung* der natürlichen Ordnung überhaupt. Infolge dieser falschen Voraussetzungen ist der Beweis für die Existenz einer christlichen Philosophie überhaupt hinfällig.

Man kann übrigens über die Konstruktion dieser christlichen Philosophie, die in sich ein Zwitterding ist und bleibt, noch mehr deswegen erstaunt sein, weil wir als Christen und zwar in der Existenzordnung *ohne sie* alles und zwar alles harmonisch haben, was uns über die Weltanschauung als Ganzes orientiert, den *Glauben*, die *Theologie* und die *Philosophie* als rein rationelle Forschung. Und auch das hätten die Gründer der sog. christlichen Philosophie nicht ignorieren dürfen, daß wir *tatsächlich* eine reinphilosophische Synthese besitzen, die, dem natürlich höchsten Ziele entsprechend, die Rechte der Vernunft und Offenbarung wahren, wenn sie auch nicht vollkommen ist, denn das ist keine menschliche Wissenschaft, dennoch den Bedürfnissen und Forderungen des Geistes und Lebens weit besser und klarer entspricht, als der « Mischmasch » der lehrinhaltlich christlichen Philosophie !

3. Thomas und die lehrinhaltlich christliche Philosophie.

Daß Thomas von Aquin auch von den Verteidigern der christlichen Philosophie angerufen wird, ist ja selbstverständlich. Es wird ja so vieles, wie schon Mandonnet Gilson gegenüber in Juvisy andeutete, aus ihm bewiesen, was sich nicht in ihm findet. Auch ist es selbstverständlich, daß auch bei ihm, wie Bernard Jansen S. J. richtig bemerkte¹, der reine Naturzustand des Menschen nur eine reine Abstraktion war, dem nie eine Tatsache entsprach. Das Problem : inwieweit Maritains Ausführungen über die sog. christliche *Moralphilosophie* mit dem Aquinaten übereinstimmen, ist bereits zur akuten Streitfrage zwischen dem Autor und Ramírez geworden und wir überlassen hier das Wort dem in scientia perito. Uns interessiert hier nur die allgemeinere Frage : *ob wenigstens die Grundlinien der lehrinhaltlich christlichen Philosophie in Thomas von Aquin tatsächlich vorhanden seien.*

¹ Christliche Philosophie, in « Stimmen der Zeit », B. 128 (Januar 1935), S. 238.

Jene Grundlinien der lehrinhaltlich christlichen Philosophie laufen alle in der *berühmten distinctio* zwischen Philosophie in ihrer absolut abstraktiven Wesenheit und Philosophie in ihrem existenziellen Zustande zusammen. Alle Anhänger, soweit ich sie kontrollieren konnte, stimmen Maritain zu, daß Thomas unter dem ersteren Blickpunkte Philosophie und göttliche Offenbarung scharf unterschied und sie formell für unvereinbar hielt. Aber im Daseinszustande, wie der Mensch faktisch ist und die Erkenntnisse sich erwirbt, soll die menschliche Vernunft allein ohne Glaubenseinlagen ohnmächtig sein, zu einer Synthese per altissimas causas zu gelangen.

Wir sind geneigt anzunehmen: die obige Unterscheidung sei Thomas *fremd*, indem er die Philosophie überhaupt nur in ihrem *existenziellen* Zustande in Betracht zog und ihr in diesem Zustande jene scharfe Unterscheidung von der Offenbarung und damit ihre Eigenständigkeit und Autonomie zuschrieb.

Vor der Beweisführung sei uns eine wichtige Vorbemerkung gestattet. Bei Thomas ist die Philosophie mit ihren Disziplinen ein *Einheitlich-Ganzes*, unter der Metaphysik als Königin. Die Bemerkung J. Maritains: « On sait, que selon saint Thomas d'Aquin, il n'y a pas *une* philosophie, mais plusieurs sciences philosophiques spécifiquement distinctes »¹, ist durchsichtig, aber unrichtig. « Durchsichtig », um damit um so leichter die Metaphysik von den anderen philosophischen Teilen losgetrennt in die Lichtsphäre des Glaubens hineinzubringen, wie es faktisch von den Verteidigern der christlichen Philosophie geschehen ist — divide et impera! « Unrichtig » ist die Behauptung, weil Thomas ausdrücklich von der Philosophie als « Ganzem » redet und sie als Ganzes: « philosophia totalis » in spekulative und praktische einteilt.²

Zum Beweise unserer Ansicht werden wir nur eine *einzig*e Frage aus Thomas herausgreifen, die aber an 4 verschiedenen Orten: S. Th. I q. 1 a. 1; II-II q. 2 a. 4; I. C. G. a. 4; de Boeth. in Trinitate q. 3 a. 1 zusammenhängend dargestellt, ex professo das Verhältnis der Offenbarung und Philosophie in der *Existenzialordnung* beschlägt.³ Es ist

¹ Science et Sagesse, 172 r.

² In lib. Boëth. De Trinitate q. 5 a. 1 ad 4. Auch anderwärts ist von der Philosophie als Ganzem die Rede, so wenn er sagt: « philosophiae est de omnibus entibus considerare » (ib. a. 3).

³ Die Überschriften der 4 Stellen lauten: S. Th. I q. 1 a. 1: « Utrum sit necessarium, praeter philosophicas disciplinas aliam doctrinam haberi »; I. C. G.

die berühmte Entscheidung des Aquinaten, die auch im Vaticanum ein Echo gefunden, *über die Notwendigkeit des Glaubens in der natürlichen Erkenntnisordnung*, da ohne den Glauben nur *wenige, nach langer Zeit* und meist *nicht ohne Irrtum*, die für das glückliche Leben notwendigen Wahrheiten zu erkennen vermöchten. Die Frage ist um so interessanter, als gerade diese Entscheidung des hl. Thomas von den Vertretern der christlichen Philosophie zu ihren Gunsten ausgebeutet wurde. Wir hoffen hier 2 Sätze zu beweisen: erstens: *Thomas spricht hier von der Existenzialphilosophie*; zweitens: *er unterscheidet auch in der Existenzialordnung scharf Offenbarung und Philosophie und hält eine bloß rationelle, vom Glauben verschiedene Philosophie für möglich.*

a) Der Nachweis, daß Thomas in allen vier Stellen von der Philosophie in ihrer *Existenzialordnung* spricht, ist leicht erbringbar. Redet er doch von den *verschiedenen Menschen*, wie sie die Erkenntnis der natürlichen Wahrheiten mit allen möglichen *Schwierigkeiten*, die rein natürliche Wahrheit, zumal die Gotteserkenntnis, die höchste metaphysische Wahrheit, «*summum gradum*» der Philosophie erwerben, die alle anderen Teile der Philosophie umschließt.¹ Redet er ja da von der «*langen Zeit*» und von den «*Wenigen*», «*pauci*», die infolge der *Durchschnittsanlage* und infolge der *täglichen Brotsorgen*, der *Leiden-schaften*, der bekannten Geistesträgheit — *pigritia* —, der *häufigen Irrtümer* und der *Schwierigkeit* der Probleme kaum ohne Glauben zur notwendigen Kenntnis der natürlichen Lebensfragen kommen könnten. In Boëth. de Trinitate, q. 3 a. 1 spricht er sogar ausdrücklich vom Menschen im Zusammenleben mit anderen, «*in convictu hominum*» und «*statu viae*». Er nimmt also den Menschen so, wie er existiert, leibt und lebt, mitsamt der Erbsünde. Endlich geben selbst die Kämpfer für die lehrinhaltliche christliche Philosophie zu, daß da bei Thomas von der Existenzialphilosophie die Rede ist, da sie gerade die Stellen für ihre Auffassung anrufen.

Man erlaube mir hier eine Zwischenbemerkung. Der Umstand, daß Thomas schon im ersten Artikel der Summa Theologica die Philosophie nur im existenziellen Sinne genommen, ist mir ein triftiger Beweis, daß er den Gegensatz von *Philosophie abstraktiv* in sich

c. 4: «*Quod divina naturaliter cognita convenienter hominibus credenda proponuntur*». II-II q. 2 a. 4: «*Utrum credere ea, quae ratione naturali probari possunt, sit necessarium*»; in Boëth., De Trinitate q. 3 a. 1: «*Utrum humano generi fides sit necessaria*».

¹ I. C. G. 1: De Boëth., in Trinitate q. 3 a. 1.

betrachtet und in statu = Existenzialordnung, überhaupt nicht gekannt hat.

b) Wie verhält sich nun die thomistische Existenzialphilosophie zur Existenzialphilosophie, die sich « christliche » nennt ?

Die « christliche Philosophie » ist « Philosophie » und « christlich », weil in der Existenzialordnung der formelle Unterschied und Gegensatz von bloßer Vernunftforschung und Offenbarung aufhört und beide zu *einer* komplexen, spezifischen Wesenheit werden. Und das ist absolut notwendig, weil die bloße Vernunft, so wie sie existenziell ist, ohne die Offenbarung weder das Sein als Gegenstand der Metaphysik, noch Gott als höchstes Objekt der Metaphysik zu erkennen vermag, also ohne Glauben auf den Ehrentitel der Weisheit per altissimas causas verzichten müßte. Absolut unerreichbar ist für die bloße Vernunft auch das höchste Ziel der Moralphilosophie, die Anschauung Gottes.

Wir haben hier nur resümiert, was früher eingehender ausgeführt wurde und stellen jetzt die Frage : stimmt diese « christliche » Existenzialphilosophie mit der Existenzialphilosophie des hl. Thomas überein ? Wir antworten mit « nein » und wollen das Punkt für Punkt begründen.

1. Thomas betont in allen vier Stellen, in denen er sicher von der Existenzialphilosophie spricht mit besonderer Schärfe den **formellen Unterschied** und begrifflichen Gegensatz von Philosophie als Vernunftwissen und der göttlich geoffenbarten Wahrheit aus. Philosophische Wahrheiten sind nur die, die durch die natürliche Vernunft bewiesen werden können, « quae naturali ratione probari possunt » im Gegensatze zu den « credenda », die auf Gottes Autorität hin angenommen werden (II-II 2, 4). Die ersteren vermitteln eine Gotteserkenntnis, die natürlich erworben ist im Gegensatze zu dem nur Geglaubten. Sie sind « divina naturaliter cognita », I. C. G. 4. Im Kommentar zu Boëthius (III 1) setzt Thomas sogar zwei Klassen von Wahrheiten zueinander in Gegensatz. Die einen sind die philosophischen, oder jene, welche hier auf Erden der Vernunft durchaus zugänglich sind : « ad quorum quaedam cognoscenda plene possibile est homini pervenire per viam rationis in statu viae ». Andere Wahrheiten, wie Trinität, sind der Vernunft hier auf Erden unzugänglich : « Quaedam vero divinorum sunt, ad quae plene cognoscenda nullatenus ratio humana sufficit ». ¹

¹ Die gleiche Klassenunterscheidung haben wir auch IV. C. G. c. 1. wo auch offenkundig von der Existenzialphilosophie die Rede ist und wo der Katalog der Glaubenswahrheiten noch vollständiger ist.

Den gleich scharf pointierten Gegensatz zwischen bloßem Vernunftwissen, d. h. Philosophie und Offenbarung, haben wir auch in der Theol. Summa I 1, 1, also an der Spitze des gewaltigen Werkes. Und es ist typisch, daß er da (ad 2) noch besonders den Unterschied zwischen *sacra Theologia* und *Naturtheologie* markiert und ihn auf ihre verschiedene *ratio formalis* — Vernunftlicht und Offenbarungslicht — zurückführt.

Bei Thomas finden wir also in seiner Existenzialphilosophie keine Spur von der Unterdrückung der Formaldistinctio von Philosophie und Offenbarung, keine Spur von einer Lehrverschmelzung beider zu einer komplexen philosophischen Wesenheit, wie die Vertreter der sog. christlichen Philosophie sich dieselbe gedacht haben. Der Gegensatz der beiden Auffassungen ist klaffend. Es war daher auch logisch, wenn Thomas unmittelbar nachher (I 1, 5) die *beatifica visio* als höchstes Ziel aller sittlichen Tätigkeiten einfach der *sacra Theologia* einverleibte und nicht an die Spitze einer sog. christlichen Philosophie stellte. Auch da wieder ein weiterer Gegensatz zwischen Thomas und Maritain.

2. Nach Thomas ist die Ohnmacht der existenziellen bloßen Vernunft den natürlichen Lebensfragen gegenüber nur eine **relative**. Das läßt sich aus den gleichen vier Quellen unzweifelhaft nachweisen. Das läßt sich nachweisen aus den *Thesen*, die der Aquinate über die Notwendigkeit der Offenbarung für die natürliche Ordnung aufstellt. So, wenn er I. C. G. 4 die Überschrift stellt: « *Quod divina naturaliter cognita, convenienter hominibus credenda proponuntur* ». Wieder, wenn er II-II 2, 4 die Frage stellt, ob es konvenient sei, daß das, was durch die Vernunft beweisbar ist, zugleich Gegenstand des Glaubens sei: « *Utrum credere ea, quae ratione naturali probari possunt, sit necessarium* ». Wieder in Boëth. III 1, wenn er fragt, ob dem *Menschengeschlechte* der Glaube notwendig sei: « *Utrum humano generi fides sit necessaria* ». Überall hier Wahrheiten, die auch im Existenzialzustande durch die bloße Vernunft erkenn- und beweisbar sind. Der relative Charakter der These ist auch nachweisbar aus den *Gründen*, die für dieselbe angeführt werden. Nur « Wenige » — *pauci* —, also die große Masse nicht — sind im Stande, zu einer wissenschaftlichen Erkenntnis Gottes, die in der natürlichen Ordnung das Höchste darstellt, durch die bloße Vernunft ohne Glauben zu gelangen, und das, wegen der mangelnden Geistesanlage vieler, wegen den Lebenssorgen und Leidenschaften. Und schließlich, da die rationelle Erkenntnis

all jener natürlichen Wahrheiten lange Zeit verlangt und meist « plerumque » auch noch Irrtümer sich beimischen, und die Tiefe der wissenschaftlichen Gotteserkenntnis, des höchsten metaphysischen Problems, sozusagen alle natürlichen Disziplinen voraussetzt, ist der Glaube auch von diesem Standpunkte aus für die natürliche Ordnung notwendig.

Unbestreitbar trägt die ganze Argumentation den Charakter des *Relativen*. Der Sinn ist getreulich der : das ganze Menschengeschlecht — Wenige ausgenommen — kann wegen den Tagessorgen und Lebensleidenschaften, mit seiner Durchschnittsbegabung keine rein natürliche wissenschaftliche Erkenntnis der höchsten metaphysischen Wahrheiten sich erwerben und bedarf daher auch für die natürliche Ordnung des Glaubens. Ist das nicht alles selbstverständlich ? Wer das leugnete, müßte fürwahr annehmen, daß alle Menschen Philosophen im wissenschaftlichen Sinne seien. Ist deswegen im Existenzialzustande eine Philosophie als natürliche Weisheit, d. h. scientia per altissimas causas ohne Glaube unmöglich ? Hören wir weiter, was Thomas in den gleichen Quellen sagt :

3. Thomas betont ausdrücklich die **Möglichkeit** und den **Bestand** einer rein rationellen wissenschaftlichen *Weisheit* in der Existenzordnung!

Man ist anfänglich fast wie betäubt, wenn man aus dem Lager der neuen christlichen Philosophie die Behauptung hört : Thomas wäre nicht von der Möglichkeit und dem Bestande einer rein rationellen Metaphysik als Weisheit per altissimas causas in ordine naturali überzeugt gewesen. Man denkt dabei erstaunt an die rein rationellen Beweise für das *Dasein Gottes*, die ebenso sicher der Existenzialordnung entnommen sind, als sie sicher zur Metaphysik gehören. Man denkt dabei an die natürlich anerkannten *absoluten Attribute* Gottes, die nach ihm sogar das quidditativ-substantielle Wesen Gottes einigermaßen erreichen sollen.¹ Man denkt dabei an seine Grundthese, die er dem säkular herrschenden platonischen Augustinismus gegenüber aufstellte : alle unsere Ideen von Körperwelt, Seele und Gott sind aus der *Sinneswelt abstrahiert*², eine These, die nicht bloß eine Umwälzung bedeutete, sondern sicher zur Existenzialphilosophie gehört. Man denkt dabei an die ersten metaphysischen, vom Sein als Sein abhängigen Beweisprinzipien, an das Widerspruchsprinzip, das rein rationell so sicher ist, daß es ohne Leugnung nicht geleugnet werden kann³, und ohne

¹ I 13, 2.

² I 84, 1-8 ; I 87, 1-4 ; I 12, 12 ; I 84, 7 ad 3.

³ In IV. Met. lect. 2 ; Ib. lect. 3.

das wissenschaftlich eine Diskussion auch über Glaubenswahrheiten nicht möglich ist. Daß Thomas bei all dem wie alle großen Philosophen, auch die heidnischen, überzeugt war, daß wir *nicht alle* metaphysischen Probleme erschöpfen und daher von quaedam «veritates» spricht, ist selbstverständlich. Das schließt eine Metaphysik als scientia per altissimas causas nicht aus. Auch die sacra Theologia ist Weisheit, sogar die höchste, und doch offenbart sie uns von Gott nicht alles.

Mit dem allem stimmt es nun völlig überein, wenn Thomas in Boëthium de Trinitate, q. III 1 — damit kehren wir zu unseren speziellen Quellen zurück — von dem Metaphysiker sagt: auch er bedürfe des Glaubens für die Zeit, wo er die Wissenschaft per altissimas causas noch nicht erworben hätte, und dann aber beifügt: **die bloße Vernunft vermag derartige metaphysische Wahrheiten zu erkennen und es gibt darüber eine Wissenschaft und es gibt solche, die sie besitzen**, wenngleich für die Meisten dennoch wegen der Schwierigkeiten der Glaube notwendig ist. «Ad quorum (divinorum) quaedam cognoscenda plene possibile est homini pervenire per viam rationis in statu viae, et horum quamvis *possit haberi scientia* et a *quibusdam habeatur...*». Damit ist nach Thomas eine Metaphysik ohne Glaubenslicht in der Existenzialordnung nicht bloß möglich, sondern sie existiert *tatsächlich*. Und alles das steht im offenen Gegensatz zur Grundthese der sog. christlichen Philosophie: ohne Offenbarung keine Metaphysik, keine philosophische Weisheit.

Dem Gesagten entspricht auch die Stellung des Aquinaten zur *Erbsünde*, deren Folgen im Lager der christlichen Philosophie, ähnlich wie vor dem XIII. Jahrhundert, ausgebeutet werden. Thomas geht auch da einen mittleren Weg. Ihr schwerster Schlag war der Verlust der Gnade mit den Folgen auf übernatürlichem Gebiete.¹ In der natürlichen Ordnung vermochte sie die *Natur* und *Potenzen* des Menschen nicht zu erreichen, wohl aber die dem Menschen angestammte Hinordnung zur Tugend, der die Sünde als Gegensatz verheerend entgegenwirkt.² So kommt Thomas zur mittleren Lösung, daß die Erbsünde weniger in die abstraktiv-spekulative Ordnung auch auf dem Moralgebiete Verwirrung bringt, als in die praktische und vor allem appetitive Tätigkeit des niedrigeren und höheren Menschen. Alles in allem ist es wahr, was de Chastonay S. J. von Thomas gesagt: «Er hegt

¹ De malo, q. 2 a. 11 u. 12.

² I-II 85, 1; 2; 3.

Vertrauen auf die Zuverlässigkeit und Sicherheit der menschlichen Denkkraft auf ihrem eigenen natürlichen Gebiete». ¹ Und auch hierin hat ihn, wie Grabmann gesagt, das Vaticanum geschützt ², das doch sicher von der *existenziellen* Philosophie gesprochen hat!

Wir schließen diesen Teil ab im engen Anschluß an den vorigen letzten Gedanken. Unseres Erachtens waren die Angriffe gegen von Hertling und die Görresgesellschaft und andere Neuscholastiker, die inhaltlich und methodisch einer rein rationalen Philosophie das Wort redeten, ungerecht. Noch ungerechter war es, den genannten Standpunkt methodisch mit der kantischen Methodologie in Verbindung zu bringen. ³ Hertlings Auffassung war aristotelisch, echt homistisch und kirchlich zugleich. Die Verteidiger der inhaltlich rein rationalen Philosophie führen den Kampf für das *Wesen* der Philosophie und damit für ihre Existenz und die Existenz des *ordo naturalis* gegenüber einem übertriebenen *Supernaturalismus*, der ebenso gefährlich ist wie der Naturalismus. Wie soll die Übernatur auf die Natur bauen und sie vervollkommen, wenn die Natur von der Übernatur einfach verschlungen wird und nicht mehr ist? Was sollen und können wir mit einer Philosophie machen, deren höchste metaphysischen Beweisprinzipien, von denen alle anderen natürlichen Disziplinen abhängen, letztinstanzlich vom Glaubenslichte abhängen? Liegt da die Gefahr des « Fideismus » nicht vor? Bedeutet das nicht, wie M. F. Baudin von Strasburg gesagt ⁴, einen Rückfall in die platonisch-augustinischen Zeiten vor Thomas? Und wie könnten wir — Baudin hat mit Recht auch darauf hingewiesen — ⁵ mit einer Philosophie, die selbst auf dem Glauben ruht, den Glauben gegen die Glaubenslosen verteidigen? Das *Wesen* der Philosophie steht im Streite auf dem Spiel! J. Maritain, dessen Verdienste um den Thomismus hier nochmals anerkannt seien, hat das wohl auch gefühlt, wenn er meint, man soll die « Wesenheiten nicht anbeten ». ⁶ Das mag ja für viele « geistreich » sein. Aber ohne Metaphysik keine Philosophie, und die Metaphysik ruht auf den *Wesenheiten*. Und das alles, was wir gegen diese neue christliche Philosophie

¹ Der Kampf um die christliche Philosophie, Schw. Rundschau 34 (1934), S. 437.

² Vgl. das. 438.

³ Vgl. *Bauhofer*, Idee und Gestalt kath. Wissenschaft, in « Der kath. Gedanke » 6 (1933), S. 125-127.

⁴ La philosophie chrétienne, Juvisy, S. 149.

⁵ Ib. 148.

⁶ Science et Sagesse, S. 157.

sagten, schmälert nicht die Allgewalt des Christentums ; denn Christus, das göttliche Wort, das von Ewigkeit her die Wesenheiten dachte, kam nicht, die Wesenheiten zu ändern, sondern er kam, um die *gefallene Existenzialwelt* wieder herzustellen. Daher sind alle wunderbaren Gesetze der mathematischen und übrigen Wissenschaften nach der Erlösung dieselben geblieben, wie vorher.

Pierre Mandonnet O. P., der tapfere Anhänger der rein rationellen Philosophie in Juvisy hat unterdessen die irdischen Zelte abgebrochen. Ihm, dem glänzenden Historiker des Mittelalters, einst Lehrer unserer Alma Mater und mein Lehrer, ihm gebührt hier noch der besondere Dank für seine ritterliche Verteidigung der thomistischen Philosophie !

(Fortsetzung folgt.)
