

Das Grundproblem der spekulativen Theologie

Autor(en): **Pfaffenwimmer, Georg**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **27 (1949)**

PDF erstellt am: **17.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-762359>

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.

Das Grundproblem der spekulativen Theologie

Von Dr. P. Georg PFAFFENWIMMER C. Ss. R.

J. AUER hat in der ZkTh. 70 (1948) 341-368 einen längeren Artikel mit dem Titel « Um den Begriff der Gnade » veröffentlicht. Diese Ausführungen veranlassen uns, über das Hauptproblem der spekulativen Theologie unsere Gedanken zu entwickeln. Wir wollen zuerst den Gedanken- gang Auers kurz skizzieren und dann auf unser Thema selber übergehen, dessen Behandlung durch die Darlegungen Auers erst recht motiviert erscheint.

Ausgehend von der Tatsache, daß sich die Theologen in der Auffassung der Gnade und des übernatürlichen Lebens nicht einig sind, glaubt Auer die Verschiedenheit der Meinungen damit erklären zu können, weil das Wesen der Übernatur einerseits unserem natürlichen Denken so überragend erscheinen muß, daß es unmöglich in die gebräuchlichen Begriffskategorien gefaßt werden kann, und weil es andererseits von den Theologen nur im Lichte der ihnen eigentümlichen Philosophie gesehen wird. So finden die verschiedenen Systeme ihre objektive Begründung in der Übernatur des Gegenstandes selber, der sich in keine streng kategoriale Denkweise einengen läßt, während die subjektiven Elemente auf die besondere Anschauungsweise zurückzuführen sind, in der die Vertreter der verschiedenen philosophischen Richtungen ihre Objekte zu behandeln gewohnt sind.

Daraus folgt aber, daß die Systeme, falls sie für sich allein genommen werden, keine restlos befriedigende Lösung bieten können. Keines von ihnen ist imstande, mit philosophischen Termini die den ganzen Menschen erfassende übernatürliche Wirklichkeit hinlänglich zu bestimmen. Gerade aus der Unzulänglichkeit jeder Einzelphilosophie hat sich ja die Differenzierung in der Anschauungsweise oder Methode als notwendig herausgestellt. Das eine System sucht auf Grund der ihm eigenen Philosophie die eine Seite der Übernatur, das andere eine andere Seite mehr zu beleuchten und besser zu erklären. Eine möglichst objektive und umfassende Darstellung des übernatürlichen Lebens ist daher nur denkbar, wenn alle Systeme in ihrer Weise zusammenwirken. Erst die Berücksichtigung aller Anschauungsweisen ergibt einen erschöpfenden Begriff der Gnade, soweit wir sie in diesem Leben erfassen können. Der « umfassende Gnadenbegriff » setzt sich daher aus den Erkenntnissen zusammen, die durch die drei Ausgangspunkte oder Methoden gewonnen werden. Diese werden nun charakterisiert und unterscheiden sich von einander durch das « sachlich-

metaphysische, das psychologisch-moralische und das religiös-mystische Element » S. 358.

Wie nun diese drei Elemente zur befriedigenden Erfassung des Offenbarungsinhaltes beitragen, wird an einer Reihe von Beispielen erklärt. In ihrer Zusammenschau finden wir erst das rechte Verständnis für Sünde, Glaube, Liebe, Verdienst, Sakrament und Liturgie. Wir können diese « neue Methode », die allen Systemen ihre Berechtigung zuerkennt, einen objektiven Synkretismus nennen, der nicht darauf ausgeht, widersprechende Systeme durch Abschwächung auszugleichen oder durch Ausschalten einzelner Lehrsätze vom inneren Widerspruch zu befreien, sondern der durch den Hinweis auf die Erhabenheit des Gegenstandes jedes System mit seinen Vorzügen zur Erlangung des Vollbegriffes der Gnade mitwirken läßt. Aufgabe des Theologen wird es dann sein, nicht nur die einzelnen Systeme genau zu kennen, sondern sich bei der Behandlung von Fragen der Übernatur der verschiedenen Anschauungsweisen rechtzeitig und geschickt zu bedienen.

Beurteilung

Gewiß wird man zugeben müssen, daß bei sich widersprechenden Ansichten vielfach keine die volle Wahrheit besitzt, bzw. keine ganz im Irrtum ist. Oft liegt die Wahrheit in der Mitte von beiden, was in der klassischen Philosophie meist durch das « *distinguo* » zum Ausdruck gebracht wird. Man wird daher auch von den verschiedenen Anschauungsweisen über die Gnade wohl Ähnliches behaupten können. Doch glauben wir, daß sich der Gegensatz kaum auf diese Weise überbrücken, bzw. rechtfertigen läßt, wie Auer meint.

Zunächst wollen wir einmal grundsätzlich die Erkennbarkeit der Übernatur beleuchten. Wir reden hier von der theologisch-wissenschaftlichen Erkenntnis, und nicht von der Erfassung durch das Licht der Gnade. Theologie ist zwar « *radicaliter* », wurzelhaft übernatürliche Erkenntnis, bleibt jedoch *wesentlich* natürlich, da sie nichts anderes bedeutet als das Erfassen der geoffenbarten Glaubenswahrheiten mit dem Lichte der Vernunft. Die Vernunft wird aber gebildet durch die Philosophie. Die Theologie bedient sich seit jeher der Grundsätze der klassischen Philosophie. Diese fand ihre höchste Entwicklung in Aristoteles, soweit die Menschheit ohne Hilfe der Offenbarung in die natürlichen Wahrheiten vorzudringen imstande war. Etwaige Fehler, die dabei noch unterlaufen waren, wurden dann auch auf dem natürlichen Erkenntnisbereich mit Hilfe der Offenbarung ausgemerzt, so daß wir in der Philosophie des hl. Thomas ein möglichst vollendetes System vor uns haben. Dieses kann natürlich auch noch weitergebildet werden, indem einzelne Grundsätze noch tiefer erforscht oder auf ein weiteres Gebiet ausgedehnt werden. Die Entwicklung unserer Naturerkenntnis ist mit dem überlieferten System noch nicht abgeschlossen; wohl aber sind die Prinzipien, von denen diese Philosophie beherrscht wird, unumstößlich und sie kann daher in dieser Beziehung als vollendet angesehen werden. Dies gilt besonders von der Metaphysik. Die Metaphysik des Aristoteles ist nun aber die des Seins. Damit ist schon ausgedrückt,

daß sie alles Sein erfaßt, soweit es natürlich erkennbar ist. Die metaphysischen Grundsätze gelten daher für jedes Sein. Die Kategorien sind die höchsten Klassen der verschiedenen Seinsweisen, so daß uns im natürlichen Erkenntnisbereich nie etwas begegnen kann, was sich in die Kategorien nicht einreihen ließe. Gäbe es wirklich etwas, was außerhalb der Kategorien liegt, so könnten wir dies nicht nur nicht mehr ausdrücken, sondern auch gar nicht erkennen. Das göttliche Sein, das wir als die Ursache des kategorialen Seins erschließen, erfassen wir nur analog zu dem geschaffenen Sein. Von ihm wissen wir, daß es ist; aber nicht wie es ist. Es liegt nicht außerhalb des Seins, sondern über jedem begrenzten Sein. Von Gott wissen wir auf Grund der Schöpfung und der Offenbarung. Letztere erfassen wir aber wieder nur nach Maßgabe unserer Naturerkenntnis, d. h. mit Begriffen, die wir aus der Natur selber gewonnen haben. Unter Natur verstehen wir nicht allein die materielle, sichtbare Schöpfung, sondern auch uns selber mit allen psychischen Vorgängen und Erfahrungen. Selbst übernatürliche Erlebnisse, mystische Begabung und Begnadigung erkennen wir durch die Vernunft analog zur natürlichen Erkenntnis. Wir können sie nur nach den kategorialen Begriffen beschreiben und definieren, da wir in der Theologie eine andere Ausdrucksmöglichkeit gar nicht besitzen. Wir können und dürfen niemals in Begriffen denken, die für uns keinen Inhalt haben, noch in Worten reden, die wir selber nicht verstehen. Das « non licet homini loqui (οὐκ ἐξὸν...) » im physischen Sinn (II. Cor. 12,4) kommt hier voll zur Geltung. Allerdings können und müssen wir uns der Analogie häufig bedienen und werden übernatürliche Erkenntnisobjekte vielfach in Bildern ausdrücken, um nicht nur die kategoriale Bestimmung zu treffen, in der wir nicht mißverstanden werden, sondern auch um anzudeuten, daß es sich um einen Gegenstand handelt, dessen inneres Wesen uns noch verschlossen ist. So nennen wir Gnade eine Qualität, analog zu den natürlichen Qualitäten; wir bezeichnen sie aber auch als Licht, Kraft, Feuer usw., um damit Eigenschaften anzudeuten, die in dieser nur analog erkannten Qualität vorhanden sind und mit verschiedenen natürlich erkannten Vollkommenheiten eine gewisse Ähnlichkeit haben. Wie wir Gott nicht als ein begrenztes Wesen auffassen, sondern nach Analogie der begrenzten Wesen als unbegrenzt, so erfassen wir auch die uns geoffenbarte Übernatur nur analog, wenngleich sie nicht unendlich ist, insofern wir daran teilnehmen, die aber unser Erkennen weit überragt, da sie spezifisch auf Gott und damit auf den Unendlichen hingeordnet ist. Hierüber kann uns dann keine Philosophie mehr näheren Aufschluß geben. Es hängt daher nicht von der Güte eines philosophischen Systems ab, ob wir von der Übernatur mehr oder weniger erfassen. Sie sind alle gleich untauglich. Was die Philosophie noch leisten kann, ist das eine, daß sie in natürlichen Belangen möglichst verlässliche Angaben macht, damit wir uns bezüglich unser selbst nicht täuschen und die Grenzen zwischen Natur und Übernatur richtig ziehen.

Aus diesem Grunde halten wir es für verfehlt, durch verschiedene Erkenntnismethoden die Übernatur besser erkennen zu wollen. Es gibt und es kann nur eine richtige Methode geben, da es nur einen Verstand,

eine Metaphysik und eine Philosophie geben kann. Ihr Gebiet ist bereits der volle Umfang alles dessen, was wir natürlich erkennen können. Alles übrige, was wir darüber hinaus durch Methoden gleichsam hinzuerobern wollten, wäre reines Spiel der Phantasie ohne objektiven realen Wert. Aus dieser ganz allgemeinen prinzipiellen Erwägung heraus scheint uns das Zusammenspiel der verschiedenen Systeme ganz und gar zwecklos zu sein. Die Anerkennung dieses « objektiven Synkretismus » hätte notwendig eine Vielheit von Wahrheit auch für den natürlichen Erkenntnisbereich zur Voraussetzung und wäre schließlich die Negation jeder wahren Erkenntnis.

Dies zeigt sich ganz deutlich, wenn wir die Handhabung der einzelnen Methoden in der Praxis näher beleuchten. Wer sagt uns, daß wir bei dieser Frage dieser, und bei jenem Problem jener Methode das entscheidende Wort lassen müssen? Z. B. warum soll bei der Behandlung der *gratia sufficiens* mehr die erste Methode, bei der *gratia efficax* hingegen mehr die zweite in Anwendung gebracht werden? Abgesehen davon, daß auf diese Weise der streng wissenschaftliche Charakter der Theologie preisgegeben würde, könnte eine solche Lösung wohl kaum befriedigen, da jedes Kriterium der Sicherheit fehlen würde.

Aber auch die Einteilung unserer Erkenntnisweise in verschiedene Methoden scheint ganz und gar unbegründet. Die religiös-mystische muß sich zur Erklärung auch wieder der Begriffswelt der Theologie bedienen und darf keine eigene Sprache führen, will sie überhaupt verstanden werden. Der große Mystiker, der hl. Johannes v. Kreuz, sucht sich durch die Prinzipien der Theologie des hl. Thomas verständlich zu machen. Desgleichen können wir die psychologisch-moralische Methode nicht von der sachlich-metaphysischen trennen. Psychologie und Moral werden ebenso gut von den metaphysischen Prinzipien beherrscht, wie die übrigen Gebiete der Philosophie. Für die Gültigkeit und Anwendbarkeit metaphysischer Prinzipien spielt es gar keine Rolle, ob der Gegenstand der Betrachtung wir selber sind oder die Welt um oder auch über uns. Andererseits kann sich auch die sachlich-metaphysische Methode einer bildlichen Sprache bedienen, um die abstrakten Begriffe anschaulicher werden zu lassen und auch die psychologisch-moralische Methode muß ihre Bilder in kategoriale Begriffe fassen, will sie richtig verstanden sein. So führen uns alle drei Methoden zusammen nicht weiter als die eine philosophische Betrachtungsweise, welche das Formalprinzip der Theologie als Wissenschaft ist.

Wie erklären sich nun aber die verschiedenen Schulen? Auer meint, sie haben ihre Berechtigung, weil sie sich gegenseitig ergänzen, während die einzelne Schule immer noch einseitig ist und manche Erkenntniswerte zu wenig berücksichtigt. Doch dürfte dies wohl kaum der eigentliche Grund hierfür sein. Wir haben ja schon gesehen, daß die Philosophie weit genug ist, um alle Erkenntnisse auf der natürlichen Ebene zu gewährleisten. Die Philosophie des Seins läßt für eine andere Betrachtungsweise keinen Spielraum mehr frei. Wenn sich die einzelnen Schulen nun dennoch voneinander unterscheiden, so kann der Grund nur darin liegen, daß bereits die höchsten Prinzipien nicht von allen in gleicher Weise verstanden werden.

Hier müssen wir nach der Vollwertigkeit der Begriffsbildung fragen. Die geringste Nuancierung durch eine kleine Einschränkung oder partikuläre Deutung kann für die ganze Theologie von ausschlaggebender Bedeutung sein, da sie den Offenbarungsinhalt stets in dieser Färbung sieht. Die klassische Philosophie, welche die ursprünglichen Termini geprägt hat, hat vielfach auch die Begriffe vollwertig gesehen. Nach ihr ist dann auch die Theologie zu verstehen.

Es sei dies an einem Beispiel veranschaulicht. Aristoteles hat erstmalig das Problem der Willensfreiheit aufgeworfen. Seine Lehre ist vorherrschend geblieben durch das ganze Altertum. Auch die heiligen Väter haben die Freiheit in demselben Sinne verstanden. Der hl. Thomas hat den Begriff der Willensfreiheit weiter vertieft und mit psychologischen und metaphysischen Prinzipien begründet. Bei ihm finden wir noch den vollen und einzig richtigen Begriff der Willensfreiheit. Daher lösten sich für ihn alle Probleme, die mit der Freiheit zusammenhängen, gleichsam von selber. Heute ist es ganz anders. Seit zirka 400 Jahren wird der Begriff der Freiheit in seiner ursprünglichen Reinheit vermißt. Man operiert nurmehr mit einem scheinbaren Freiheitsbegriff. Die Folge davon ist, daß Schwierigkeiten, die sich bei den Vätern und beim hl. Thomas noch zwanglos lösten, nicht nur die verschiedenen Systeme heraufbeschworen haben, unter denen es keine Versöhnung gibt und auch nicht geben kann, sondern daß wir sogar die groteske Erscheinung feststellen müssen, daß die Theologen und christlichen Philosophen selbst dort ein, wie sie sagen, natürliches Geheimnis annehmen müssen, wo nach ihren eigenen Aufstellungen und Prinzipien gar kein Geheimnis vorliegen darf.

Dies zu beweisen ist nicht schwer, wenn wir gleich den «*nodus intricatissimus totius Theologiae*» ins Auge fassen. So wird nämlich von Billuart im Sinne aller anderen Theologen die Vereinbarkeit von Freiheit und Unveränderlichkeit bezeichnet. Andere nennen dieses Problem ein *aenigma sacratissimum* (Gonet), einen *nodus insolubilis* (Vasquez), oder einen *herculeanus sane nodus* (Henno), eine *difficultas inextricabilis* (Amicus), *quae ab humana mente in hac vita comprehendi non potest* (Molina), *quae adeo implexa et ardua est, ut nullus sit Theologorum, quem non terruerit* (Matrius), einen *nodus indissolubilis* (Salmanticenses), *cui solvendo se impares esse praestantissimi quique Theologi candide et aperte professi sunt* ... *sacrum aenigma cui exponendo nos impares ultro profiteamur* (Tourneley), *sacrarium omnibus mortalibus impervium* (Frassen), *aenigma penitus inextricabile* ... *Mysterium admodum simile ineffabili Mysterio Trinitatis* (Wenzl), *grande mysterium* (Peri), *verum mysterium* (Panzuti), *Mysterium* (Cristianus Pesch), ein natürliches Geheimnis (Pohle), usw.

Nun aber behaupten dieselben Theologen und Philosophen, die Freiheit sei eine reine Vollkommenheit (*perfectio simpliciter simplex*). Ja, sie bestehen so sehr auf dem Charakter der reinen Vollkommenheit der Freiheit, daß sie dieselbe von Gott sonst gar nicht aussagen würden. Wenn wir auch nicht wissen, so sagen sie, wie sich Freiheit und Unveränderlichkeit vereinbaren lassen, so dürfen wir der Freiheit doch nicht den Charakter einer reinen Vollkommenheit absprechen, sondern müssen uns

die Schwierigkeit eben anders zu erklären suchen. « Neque oportet actualitati libertatis Divinae negare rationem perfectionis simpliciter simplicis, quia ultra captum nostrum est, concipere defectibilitatem sive contingentiam illius absque imperfectione; sed *potius* stare pro perfectione praedicatorum Divinorum, et aliter difficultatem contra illam occurrentes solvere. » Pettschacher, Theologia spec. pract. tr. de Deo uno, qu. 4. a. 2, n. 6; tom. I., pag. 140, ed. 1743. So ist also die Freiheit nach der Lehre der Theologen eine reine Vollkommenheit. Nun lehren sie weiterhin, daß es zum Wesen der reinen Vollkommenheit gehöre, daß sie mit jeder anderen reinen Vollkommenheit vereinbar sei. Vgl. Suarez, disp. met. 30, sect. 9, tom. 23, p. 65; Sylvius, in I. P. qu. IV. a. 2, p. 35; Billuart, I. P. diss. III. a. 2, tom. I., p. 164 s. ed. 1767; Peri, qu. theol. in I. P. qu. V. a., n. 493, tom. I, p. 165, ed. 1719. Es liegt dies auch in der Natur der Sache und läßt sich unschwer beweisen. Daraus folgt aber mit unweigerlicher Konsequenz, daß wir die Freiheit von Gott gar nicht im eigentlichen Sinne aussagen dürfen, wenn nicht zuvor feststeht, daß sie mit der Unveränderlichkeit vereinbar sei. Woher stammt also auf einmal die oben so viel beklagte Schwierigkeit, wenn wir die Freiheit von Gott gar nicht aussagen dürfen, falls sie eine Schwierigkeit bietet? Und dennoch behaupten dieselben Theologen, sie könnten die Freiheit Gottes nicht nur ex revelatione, sondern auch ex ratione beweisen. Der innere Widerspruch in diesen Behauptungen liegt auf der Hand. Die modernen Theologen verwickeln sich in ein ganzes Gestrüpp von Widersprüchen, indem sie von einer Schwierigkeit reden, die nach ihren eigenen Aufstellungen gar nicht bestehen darf. Dazu kommen noch die verschiedenen Lösungsversuche, die ganz verzweifelt sind, während noch der hl. Bellarmin, der den richtigen Freiheitsbegriff des hl. Thomas festhält, gar keine Schwierigkeit findet, sondern sich die Bemerkung erlauben kann: « Ex his *facile* erit ad argumenta omnia respondere. » De grat. et lib. arb., lib. III, c. 117, p. 354, ed. 1872.

Das Freiheitsproblem ist also heute ungelöst. Man kann ruhig behaupten, wer immer in der Vereinbarkeit von Freiheit und Unveränderlichkeit auch nur die geringste Schwierigkeit sieht, weiß eben nicht, was die Freiheit ist. Diese Schwierigkeit ist aber heute ganz allgemein und eine unleugbare Tatsache. Da sie nun lediglich der Unkenntnis der Willensfreiheit entspringt, so ist auch diese ebenso allgemein.

Sieht man nun die Lösungsversuche der Theologen näher an, so wird man sich gar bald davon überzeugen können, daß nach ihrem Freiheitsbegriff eine Lösung der genannten Schwierigkeit ganz ausgeschlossen ist. Die Theologen reden zwar euphemistisch von einem Mysterium, etc.; aber gerade diese Bezeichnung fordert unseren Protest gegen eine solche Redeweise heraus. Denn weder aus ihrem Freiheitsbegriff, noch aus den Lösungsversuchen und am allerwenigsten aus der heute ganz allgemein akzeptierten Lösung spricht ein Geheimnis, sondern vielmehr ein eklatanter Widerspruch. Nach Ansicht der modernen Theologen, die wir so nennen wollen, weil sie in unserer Frage von den klassischen Theologen der Vorzeit abweichen, gehört zum Wesen der Freiheit die « defectibilitas actus ». Damit gehört zum Wesen der Freiheit auch die Veränderlichkeit und damit die

potentia subjectiva. Nun ist es aber eine *contradictio in adjecto*, die Veränderlichkeit mit der Unveränderlichkeit, die *potentia subjectiva* mit dem *actus purus*, und die *defectibilitas actus* mit einer reinen Vollkommenheit vereinbaren zu wollen. Wie nun aber ihr Freiheitsbegriff *a priori* zu einem Widerspruch führt, so noch deutlicher die Lösung, die sie sich nach langem Hin- und Her zurechtgelegt haben. Darnach wären nämlich in Gott die *nolitio* und *volitio idem actus*, und nur *ratione* voneinander verschieden. In Wahrheit aber unterscheiden sich diese beiden genau so wie ihre Objekte, d. h. wie Sein und Nichtsein. Damit ist aber das Kontradiktionsprinzip gelegnet und der Widerspruch, den sie *mysterium* nennen, erwiesen. Ein *Mysterium* ist jedoch nichts weniger als ein Widerspruch, sondern im Gegenteil die höchste Wahrheit.

Alle diese Schwierigkeiten sind auch den Theologen nicht entgangen; sie waren aber bisher außerstande, dieselben zu lösen. Und doch ist die Lösung ungemein einfach, wenn man den Freiheitsbegriff des hl. Thomas und der Antike richtig auffaßt. Die Lösung kann nur in dem Nachweis liegen, daß die Freiheit eine reine Vollkommenheit ist, d. h. daß sie ein Akt ist, der keinerlei Potentialität in sich schließt. Es läßt sich nun ganz deutlich zeigen, wie die Modernen immer wieder die Potentialität in den Freiheitsbegriff hineinziehen. Allerdings verlangt der richtige Freiheitsbegriff eine gründliche psychologische und metaphysische Untersuchung, die über den Rahmen eines Artikels weit hinausgeht. Hier kann nur auf das dringende Bedürfnis und auf die Richtung, in der sich eine solche Untersuchung zu bewegen hat, hingewiesen werden. Alle Fragen, die mit der Freiheit zusammenhängen, werden von der christlichen Philosophie nie befriedigend gelöst werden, solange nicht die Freiheit selber in ihrem reinen Begriff gefaßt und verstanden wird. Die Freiheit steht sozusagen im Brennpunkt der modernen Problematik. Nicht nur die ewigen Kontroversen über Gnade, Vorherbewegung, über die Freiheit der heiligsten Menschheit Christi usw. können auf diese Weise aus der Welt geschafft werden, sondern auch der immer wieder auftauchende Determinismus kann nur dann überzeugend widerlegt und die zur Mode gewordene Existentialphilosophie nur dann von uns richtig gewertet werden, wenn wir wissen, was die Freiheit ist.

So hat uns der oben zitierte Artikel eine überaus begrüßenswerte Anregung geboten, über die Grundlage der wissenschaftlichen Theologie einige prinzipielle Gedanken zu entwickeln und auf das Hauptproblem der Gegenwart hinzuweisen. Sosehr wir auch die Ausführungen in dem genannten Artikel als von den Tatsachen abgeleitet anerkennen und das Bestreben nach Vertiefung unseres theologischen Denkens begrüßen, so glauben wir noch nicht daran, daß wir uns mit der Tatsache der verschiedenen Richtungen allein schon abzufinden hätten, ohne jede Aussicht, eben diese Tatsache aus der Welt schaffen zu können. Gewiß, wenn es keinen anderen Weg gibt und kein Fortschritt mehr möglich ist, dann liegt der Gedanke nahe, wie das von den verschiedenen Richtungen herausgearbeitete Gedankengut verwertet werden könnte und alles Positive der einzelnen Systeme heranzuziehen wäre, um den einen großen Gedanken, der in seiner

Einheit und Größe nie ganz erfaßt werden kann, wenigstens nach den verschiedenen Seiten zu beleuchten. Wie etwa die sieben Farben das eine Licht, zwar schwächer als dieses selber ist, aber doch umfassender und vollkommener darstellen als eine Farbe allein, so bliebe uns nach dieser Auffassung, da es uns einmal verwehrt ist, ins reine Licht zu schauen, nur noch der Weg der Differenzierung übrig, der in der Vielheit ergänzt, was uns an der Einheit versagt bleibt.

Dieser Meinung gegenüber möchten wir dennoch daran festhalten, daß unser Fortschritt nur darin bestehen kann, jeden Widerspruch zu liquidieren, und weit davon entfernt, sich widersprechende Richtungen in gleicher Weise zu bejahen, vielmehr solange keiner von ihnen unsere Zustimmung zu schenken, bis ein System gefunden ist, das die Fragen im natürlichen Bereich restlos löst und dort, wo das Geheimnis beginnt, auch den Grund hierfür anzugeben weiß. Dies halten wir nicht für ein bloßes Ideal, das hier auf Erden nie erreicht werden kann, sondern vielmehr als das einzig positive und erstrebenswerte Ziel, das uns die Vernunft selber in Aussicht stellt. Dabei sind wir geneigt, der klassischen Philosophie unser volles Vertrauen zu schenken. Allerdings heißt es zuweilen über die Kommentatoren hinweg auf die Quellen selber zurückgehen. Es liegt uns ganz ferne, die gewaltigen Leistungen der Theologen der Neuzeit zu unterschätzen, wir würden es aber für unverantwortlich und unbegründet halten, sie als die unverrückbaren Ausgangspunkte der jeweiligen Methoden zu betrachten, da sie uns ja gerade im wichtigsten Problem, in der Frage nach dem Wesen der Freiheit, gemeinsam im Stiche lassen. Die Richtungen sind da und sind auch unversöhnlich; jeder Versuch eines Synkretismus ist von vornherein zum Scheitern verurteilt. Erst, wenn sie die Frage lösen, die sie bisher nicht lösen konnten, werden sie sich die Hände reichen, weil sie beide sehen werden, wie sie von einer unzulänglichen Definition ausgegangen sind, die sie zur Spaltung geführt hat, je nachdem sie sich mehr der praktischen oder der spekulativen Seite zugewendet haben. Die in der Mitte liegende eine Wahrheit, abgeleitet mit eiserner Konsequenz aus den Grundsätzen der einen klassischen Philosophie, verspricht allein die Lösung, die Versöhnung, den Fortschritt und die angestrebte Vertiefung.

Da jedes Ding nur insofern vollkommen ist, als es eins und in sich geschlossen ist, so dürfen wir auch in der hl. Theologie auf die Einheit und größtmögliche Geschlossenheit nicht verzichten. Das ist das Ziel, das sich nicht nur die Hochscholastik gesteckt hat, sondern dem auch alle späteren Generationen von neuem näher zu kommen suchen müssen. Die Arbeit, die jeder für sich leisten muß, ist allerdings größer, als man anfänglich glauben möchte; es wird uns zwar von den Alten der Weg gezeigt, gehen müssen wir ihn aber selber. Gerade das ist oft so mühsam; aber dennoch unerläßlich. Denn das Denken läßt sich durch nichts ersetzen.