

# Natur und Übernatur in Glaube und Theologie.

Von Heinrich Weisweiler S. J.

„Auf denn, Du mein Herr und Gott, lehre mein Herz, wo und wie ich Dich suchen, wo und wie ich Dich finden kann. Herr, wenn Du nicht hier bist, wo soll ich Dich Abwesenden suchen? Bist Du aber überall, warum sehe ich Dich nicht gegenwärtig? Freilich, Du wohnst ‚in unzugänglichen Lichte‘. Doch wo ist dies unzugängliche Licht? Oder wie komme ich zu dem unzugänglichen Licht? Wer wird mich führen und in es hineinführen, damit ich Dich darin sehe? Und welches sind die Zeichen, wie ist Dein Antlitz, daß ich Dich suchen kann? Niemals sah ich Dich, mein Herr und Gott; ich kenne Dein Antlitz nicht. Was soll nun, höchster Herr, was soll der anfangen, der weit von Dir verbannt ist? ... Er verlangt Dich zu finden; doch er weiß nicht, wo Du bist. Er beginnt Dich zu suchen; doch er kennt Dein Antlitz nicht ... Du hast mich erschaffen und erlöst; all mein Gut hast Du mir gegeben, und doch kenne ich Dich nicht. Ja, Dich zu schauen bin ich erschaffen, und noch habe ich nicht erreicht, wozu ich erschaffen bin.“

Diese tiefe Sehnsucht nach Gottes Erkenntnis stellt der hl. Anselm von Canterbury an den Beginn seines Proslogions<sup>1</sup>. Das *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* der Bekenntnisse eines hl. Augustin ist hier, wenn auch in feinem Gedankenunterschied, wiedererwacht. Die intellektuelle Erkenntnisphäre tritt zwar mehr bei Anselm in den Vordergrund: „Um dich zu *schauen*, bin ich geschaffen.“ Oder: „Wie komme ich ins unzugängliche Licht, um dort Dich zu *sehen*?“ Und doch ist es letztlich das gleiche stürmische Drängen des Menschenherzens in seinen Tiefen und in seinen Höhen, das aus dem *Inquietum* wie aus dem *Anhelat videre te* spricht: Das Kommen zu Gott, das Finden zu Gott.

Anselm hat in unübertrefflicher Weise auch den Quellgrund dieser Menschensehnsucht im Urgrund der Seele herausgearbeitet: *Tu me fecisti et refecisti et omnia mea bona tu mihi contulisti — et nondum novi te* (ebd.). Schöpfung und Erlösung im Menschenherz, all das Gute und Herrliche, das Beides ihm gegeben, sind die Seelenfünklein, die sich zum Feuer der Gottesehnsucht immer wieder entfachen möchten und entfachen.

Also all das, was wir Natur (*fecisti*) und Übernatur (*refecisti*) nennen, ruft nach unserem Gott in uns, die ganze

<sup>1</sup> Kap. 1. Deutsche Übersetzung von A. Stolz, München 1937, 51.

Seele aus ihrer Schöpfungs- wie ihrer Erlöstentiefe. Es ist gut, daß eine Anzahl neuer theologischer Veröffentlichungen in verschiedenen Ländern uns wieder mehr auf dieses Rufen der erlösten Seele aufmerksam machen. Die Auseinandersetzung mit dem Atheismus der vergangenen Jahrzehnte und die aus ihr stärker hervorgegangene „natürliche Apologetik“ hatte neben diesem Rufen der Übernatur auch das Sehnen der Natur besonders betont. Nicht als ob dies kein verdienstvolles Werk gewesen und auch heute noch wäre, wo wiederum Abertausende einen anderen als den Glaubensweg gehen, die wir nie und nimmer vergessen und lieblos, in unserem Vollbesitz der Wahrheit nur um uns bekümmert, in die Leere des Lebens gehen lassen dürfen. Denn wehe der Theologie, die nur ihre eigenen Gedanken in stiller Abgeschlossenheit und im Kreis des Glaubens, der Übernatur, weit fern von den Forderungen der Zeit und fern von den vielleicht harten Realitäten und Wirklichkeiten des Lebens spinnt. Aber gerade deshalb ist es an der Zeit, das was zeitgemäß war und ist, zeitgemäß weiterzugestalten — und das ist heute wesentlich stärker wie früher die übernatürliche Sicht, das Rufen der erlösten Seele nach Gott.

Aus diesem Anliegen der Übernatur ist die neue Schrift von G. Söhngen, *Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion*, Braunsberg 1938, entstanden. Die „Einheit der Theologie“ liegt nach ihm eben im Übernatürlichen: „Für Anselm gibt es das Mittelding zwischen Glauben und Einsicht, und zwar in dem Sinne, daß es etwas gibt, was Glaube und Einsicht *zugleich* ist, also Einheit von Glauben und Einsicht. Die Theologie ist dieses Stück paradiesischer Gotteserkenntnis, das nach Adams Fall durch den heilenden Glauben und *allein durch den Glauben* wieder ergriffen und festgehalten werden kann ... Das reine Denken und seine strenge Beweiskraft schreibt Anselm *allein* jener Einsicht zu, die ihren Gegenstand *gläubig* als Gottes *Gabe* empfängt und die ihn zu erforschen sucht in Gottes Erleuchtung.“ Nicht

---

<sup>2</sup> Ebd. 45. Sperrungen von uns. — Anders urteilt über Anselm A. Kolping, *Anselms Proslogion-Beweis der Existenz Gottes*, Bonn 1939. Es kommt uns hier zunächst aber nicht auf die historische Frage der Anselminterpretation an, sondern auf die theologische Richtung, die aus ihr jeweils spricht. Daher sind auch die hier angezogenen Bücher immer nur als ideeller *Ausgangspunkt* genommen für eine innerlich *weiterführende* Darlegung der heutigen Problematik, die notwendig besondere Linien hervortreten lassen muß, in denen sich das Problem schärfer widerspiegelt. Zur Abrundung des Gesamtbildes sei daher auf die Werke selbst verwiesen.

die Ratio, sondern der Glaube ist also letztlich Führer zu Gott nach dem Sündenfall. Von ihm empfängt der Verstand Gegenstand und Erleuchtung und nur innerhalb der Glaubenssphäre ist jetzt sein eigentlicher Ort. Es ist nur selbstverständlich oder, wenn man will, auch Voraussetzung, daß Anselm nach Söhngen „keine *analogia creaturae*“ kennt, „oder vielmehr kein Verständnis der Entsprechung zwischen geschöpflicher und göttlicher Wahrheit, das dem Glauben als ein *praeambulum fidei* vorangeht“ (ebd. 40). Der Glaube geht vielmehr jedwedem Verständnis der *analogia creaturae voraus* und die *analogia creaturae* wird so zur *analogia fidei*, zu dem erst „unter der Glaubensregel *Credo ut intelligam* sich vollziehenden Verständnis der Gleichniswelt der Schöpfung“ (ebd. 41). Der Mensch darf, wie Söhngen hervorhebt, nicht „abstrakt metaphysisch“, sondern nur „konkret-heilsgeschichtlich“ aus seiner konkreten Heilslage aus gesehen werden<sup>3</sup>. Diese aber ist nur übernatürlich.

Und in Wirklichkeit! In konkret-heilsgeschichtlicher Sicht gibt es eine rein natürliche Ordnung mit bloßer *analogia creaturae* nicht. Immer und überall ist die Natur zur Übernatur erhoben, so daß das Fehlen der Gnade immer eine wirkliche *Privatio*, keine bloße *Negatio* ist. Rein natürliche Gotteserkenntnis ist somit in unserer Ordnung wesensmäßig ein „unnatürliches“ Denken, insofern der Mensch der konkreten Heilsordnung entsprechend stets — mindestens auch — Offenbarungskennntnis vom Ewigen besitzen muß, wenn er hier voller Mensch nach dem *Oportet* des Hebräerbriefes sein will.

Diese absolute Übernatürlichkeit unserer konkreten Ordnung ist die letztlich religiöse Seite der sonst so schwierigen Frage nach dem Heil der Ungläubigen und wird so auch von ihr aus bewiesen. Weil Gottes Liebe und Christi allumfassende Erlösertat wirklich „allumfassend“ ist, muß er jene von sich weisen, die seine Offenbarung und Gnade nicht besitzen. Den Weg, daß diese Wohltat und diese Erhebung der gesamten Schöpfung über den bloß natürlichen Menschen hinaus nicht gegen seine Gerechtigkeit und Allbarmherzigkeit im Einzelfall verstößt, weiß er selbst — er wird im Einzelfall gerade, weil er Einzelfall ist, individuell verschieden sein. Das Kreuz ist reicher Beweis, daß des Völkerapostels Wort vom Niederreißen der trennenden Wand

<sup>3</sup> Vgl. ebd. 44. — Siehe dazu auch den folgenden Artikel dieses Heftes der Schol: Aristotelismus und Platonismus im theologischen Denken.

und dem Aufnehmen jedes Astes und Zweiges ins lebenströmende Wachstum des einen Baumes des Leibes Christi in Erfüllung gegangen ist. Wir leben daher alle in dieser allumfassenden Liebe und so im übernatürlichen Raum.

Es folgt das auch aus der Gnade selbst. Gnade ist nicht totes Sein, Gnade ist Erleuchtung, Entflammung der Seele und zwar hin auf den Vollbesitz Gottes. Den Samen dieses Lebens der Ewigkeit tragen wir in der Gnade bereits in uns, die Gottähnlichkeit. Wenn uns Gott seine *Bona paterna* schenken will und hier schon ihren beginnenden Besitz, dann kann das für das religiöse Leben nur Teilnahme an dem *göttlichen* Leben sein, die über rein natürliches Leben hinausgeht. Es muß die beginnende Teilnahme am Leben sein, wie es eben der Vater führt, an der ewigen Erkenntnis seiner Wesenheit und Schönheit und an seiner unendlich wogenden Liebe. Diese aber ist uns in der Offenbarung geschenkt, wenn auch noch im Bild und Gleichnis, in seinem Wort. Rein natürliche Kenntnis beruht immer auf *unserem* Schluß aus der Schöpfung. Gewiß spricht auch aus ihr der Ewige zu uns. Ist sie doch und sind wir sein Werk. Aber er spricht in ihr nicht im Wort, mitteilend, bezeugend das, was er selber denkt. So wird erst im Glauben unser Denken, Wollen und Lieben wirklich Gottes Denken, Wollen und Lieben — zunächst noch dunkel und beginnend im Wort der Bezeugung, vollendend hindrängend aber zur unmittelbaren Schau in der Ewigkeit. Gerade weil Gnade so drängendes übernatürliches Leben sagt, muß der als Kind getaufte und durch die Gnade geheiligte d. h. übernatürlich gewordene Mensch, sobald er im Gebrauch seiner Seelenkräfte dieser drängenden Sehnsucht nachgehen kann, *necessitate medii*, Gott im Glauben umfassen. Sonst verkümmert notwendig dieses seinsmäßig ihm bereits gegebene Leben — eben weil es zu Gott drängendes Leben im Glauben ist.

Und Heiligkeit — das Wort fiel eben. Auch sie setzt das Übernatürliche wesensmäßig in unserer konkreten Heilsordnung voraus. Heiligkeit in ihr sagt Bezug auf Christus, sagt also Bezug auf die Ordnung, in der Christus der König und Herr, in der das Kreuz steht. Das ist aber wesentlich übernatürliche Ordnung, übernatürlich im Sinn des *indebitum*; übernatürlich auch im Sinn des Lebens in der Gnade des Kreuzes. Dieses Kreuz und seine Gnade hat es vermocht, daß es auch eine ontologische, seinsmäßige Heiligkeit mit all ihrer unendlichen Erhebung des geschöpflichen Seins ins Göttliche hinein in unserer konkreten Welt gibt. In einer rein natürlichen Ordnung würde Heilig-

keit, also Anteilnahme und Überfließen der unendlichen Heiligkeit Gottes auf seine Geschöpfe, wesentlich in den persönlichen Akten des Geschöpfes bestehen, in denen es die ewig vollkommene Beziehung aller Eigenschaften und Akte Gottes auf sich als sein eigenes ewiges Ziel nachahmt in Erfüllung der ihm gegebenen Weisungen Gottes. Durch die übernatürliche Gnade jedoch erhält die Seele diese besondere Anteilnahme an Gottes heiligem Leben tiefer seinshaft. Das bloße Sein der Natur des Menschen kann in sich nur zur Schönheit Gottes führen, da es nur die Harmonie, nicht aber auch die ethische Hinwendung zum Ziel nachahmen und an ihr teilhaben kann. Wird die Seele aber durch die Gnade in Christus geboren, stirbt sie mit ihm in der Taufe, lebt sie mit ihm in der Auferstehung, dann trägt sie in ihrem Samen mehr als nur physisches neues Leben. Denn dieses neue Sein, das sie empfangt, ist Teilnahme an Gottes-Sein und daher notwendig, wie dieses, in sich hingebend auf Gott als Ziel alles Lebens. So sprechen wir mit Recht vom getauften Kind als „heiligem Kind“, auch bevor es noch einen Akt der Gottesliebe vollzogen. Ja, seither ist Heiligkeit überhaupt nur noch auf diesem Seinsweg möglich, da der rein natürliche Akt wesentlich nicht mehr Teilhabe sein kann in einer Ordnung, dessen Mittelpunkt die seinshafte Teilhabe an Christi göttlichen Tod und göttlicher Auferstehung ist: „Gott, der reich ist an Erbarmung, hat uns in seiner übergroßen Liebe, mit der er uns umhagte, als wir noch in Sünden tot waren, mitbelebt in Christus, durch den ihr erlöst seid, und uns mitauferweckt und mitsitzen lassen in den Himmeln in Christus, um so in den kommenden Zeiten die überfließenden Reichtümer seiner Gnade zu zeigen, in seiner Güte zu uns in Christus Jesus. Durch den Glauben seid ihr in Gnade errettet, nicht aus Euch. Denn Gottes Geschenk ist das; nicht aus den Werken kommt es, damit sich keiner rühme. Denn sein Geschöpf sind wir, geschaffen in Christus Jesus“ (Eph 2, 4 ff.).

Von dieser gläubigen Ganzheitsschau gesehen, erhält also eine rein „natürliche Theologie“ auf den ersten Blick hin nur noch die Stelle eines entfernten Hinführens zu Gott, des Weges für den, der aus irgendeinem Grund den Glauben an Gott noch nicht besitzt oder verloren hat. Für den Menschen im Glauben gilt das Höhere, das eigentlich einzig Existierende: Theologie des Glaubens. Scharf hat das jüngst K. Adam in seinem Artikel herausgearbeitet: Von dem angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem oder dem

einen Weg der Theologie<sup>4</sup>. Was soll denn auch all das Stammeln rein menschlicher Gotteserkenntnis dort, wo Gott selbst sprach und spricht? Ist es letztlich nicht doch nur der Stolz der gefallenen Natur und des gefallenen Menschen, der sich nicht bescheiden will; der immer noch meint, wenigstens ein Quäntchen, und sei es auch ein noch so kleines, hinzugeben zu müssen von der „Weisheit der Welt“, die doch die Torheit des Kreuzes längst überwunden (1 Cor 1, 19 ff.)? Gilt nicht auch hier noch irgendwie das Wort des Apostels, daß immer das den Menschen weiter dünkt, was Gott töricht erscheint, und das fester und beweiskräftiger, was vor Gott gebrechlich ist (1 Cor 1, 25)?

Von einer etwas anderen Sicht aus wurde das gleiche Anliegen durch mehrere andere Arbeiten zur „Theologie Heiliger Überlieferung“ aufgegriffen. Odo Casel hat vor einiger Zeit in dem 1936 erschienenen 13. Bd. des Jahrbuches für Liturgiewissenschaft, 99 ff., für die heutige Wertung der Patristik geschrieben, daß sie eine Art Gegenstoß gegen die Entgötterung und Rationalisierung der Welt sei. Die heiligen Väter werden heute nicht mehr bloß literarisch, historisch, ästhetisch, dogmatisch gewertet, sondern in erster Linie religiös und „theologisch“ d. h. „als Vertreter einer religiösen Tradition, die sich wesentlich von der der Neuzeit abhebt. Sie gelten wieder als die wichtigsten und hervorragendsten Schriftsteller einer für das Christentum vorbildlichen Geisteshaltung, die ganz in der von Christus geoffenbarten Geisteswelt lebt und atmet.“ Sie sind daher „in erster Linie Zeugen (Martyrer), da sie von dem Zeugnis ablegen, was sie von Gott besitzen, was sie durch die lebendige Überlieferung der Kirche überkommen und durch die Glaubensschau (Gnosis) erkannt haben“ (ebd. 99). Der Name einer „Theologie der Heiligen Überlieferung“ ist dadurch erklärt und findet hier seine letzte Deutung<sup>5</sup>. Sie bedeutet also entgegen einer heutigen „Konklusionstheologie“ (Söhngen ebd.), die stärker die natürliche Ratio betont und ein „Weiterausdenken der Glaubensgegebenheiten zu neuen theologischen Wahrheiten“ (ebd. 5) ist, Theologie des Glaubens, dessen „was in der Heiligen Überlieferung selbst gegeben ist“ (ebd. 4). Denn „das schlußfolgernde Ausdenken der Heiligen Überlieferung steht in Gefahr, in ein Hinausdenken über die Heilige Überlieferung hinweg auszuschweifen“ (ebd.)<sup>6</sup>. Theologie Hei-

<sup>4</sup> WissWeish 6 (1939) 1 ff.

<sup>5</sup> Vgl. weiter dazu Odo Casel, Benedikt von Nursia als Pneumatiker: Festschrift Herwegen 96 ff.; G. Söhngen, a. a. O. 3 f.

<sup>6</sup> Ähnlich auch A. Stolz, Anselm von Canterbury, München 1937, 36 f.: Die Theologie als Weisheit zu bezeichnen, „berührt sich mit der traditionellen Auffassung der Theologie, nach welcher die Theologie vorzüglich gotterfüllte Rede ist, die das vom Hl. Geist gegebene Wort der Offenbarung zum Menschen spricht und darum engsten Anschluß an die Glaubensquellen sucht. In der Scholastik hatte sich diese Bindung ... gelockert ... Ihre volle Entfaltung findet die scholastische Methode in den großen Summen, die das gesamte Glaubensgut in wissenschaftlicher Form und nicht in unmittelbarer Anlehnung an den Text der Glaubensquellen —

liger Überlieferung bleibt also ganz im Glauben und, soweit sie den Verstand zu Hilfe nimmt, wird er nur zur „Glaubensschau (Gnosis)“ (Casel, ebd. 99) benutzt.

Söhngen hat nun in seiner genannten Schrift den Versuch unternommen, diese Theologie Heiliger Überlieferung mit der Konklusionstheologie in eine methodische Einheit zu verbinden. Er findet die Lösung in der Unterscheidung einer Konklusionstheologie „innerhalb der Grenzen Heiliger Überlieferung“ (ebd. 5) und der gewöhnlichen Konklusionstheologie. Erstere ist „Hineindenken in die Glaubenswahrheit zu deren Einsichtigkeit“ (eb. 5), während letztere „Weiterausdenken“ ist. Es ergibt sich leicht, daß die erstere Form und nur sie im Rahmen der „Theologie Heiliger Überlieferung“ Platz haben kann. Der Verstand hat also nicht nur die Glaubensgegebenheiten anzuerkennen; er kann und darf und soll sie auch klärend vergleichen, sie in ihrem Grunde gegebenenfalls durch schlußfolgerndes Denken aufhellen, aber nur so, daß am Ende die gleiche Wahrheit steht wie im Begriff der Verstandesüberlegung: am Anfang nur in ihrer schlichten Gegebenheit, am Ende in ihrer Wahrheit durch die Einsicht in den inneren Grund des Geglauten<sup>7</sup>.

Söhngen bringt als Beispiel einer solchen Theologie Anselms ontologischen Gottesbeweis. Er geht nach Söhngen völlig aus dem Glauben hervor. Nicht nur der Obersatz, sondern auch der Mittelsatz oder der Mittelbegriff des *Aliquid quo maius cogitari nequit* ist durch die Glaubenserfahrung „gegeben“ — nur „verstanden“ wird er durch die Schöpfungs- oder Naturerfahrung (ebd. 39)<sup>8</sup>. Es

deren Aussagen werden für die eigentliche Theologie vorausgesetzt — zu bieten suchen.“ — Stolz möchte so sein wesentliches Anliegen der *Einheit von Theologie und Leben* erfüllen. Denn darin sieht er vor allem das Problem der „Einheit“ (vgl. unten S. 393).

<sup>7</sup> Vgl. darüber Söhngen, a. a. O. 5. — Man geht wohl recht, wenn man bereits den Begriff der „Theologie der Heiligen Überlieferung“, wie er von Casel gemeint ist, nicht bloß als reine „Überlieferung“ faßt, sondern die Verstandestätigkeit zur Erhellung der Glaubenswahrheiten mit den Gegebenheiten der Offenbarung hinzunimmt. Das versteht Casel z. B., wenn er es ausdrücklich ablehnt, Überlieferung im juristischen Sinn rabbinischer Tradition zu nehmen. Sie soll Zeugnis sein, „das vom Pneuma Gottes beständig angeregt ist“ (a. a. O. 102). Das Neue bei Söhngen liegt daher mehr in der stärker methodischen Herausarbeit der Stellung der Ratio innerhalb dieser Theologie der Heiligen Überlieferung.

<sup>8</sup> Rein historisch gesehen, wird man Kolping zustimmen (a. a. O. 18), wenn er meint, daß bei Anselm für die Glaubensgegebenheit des Mittelbegriffes der Beweis fehlt. Nirgendwo spricht er davon. Söhngen ist aber darin beizustimmen, daß der Ausgangspunkt bei Anselm die im Glauben gegebene Tatsache der Existenz Gottes ist, die nun — und hier gehe ich einen anderen Weg — von Anselm noch nachträglich aus dem genannten Prinzip bewiesen wird. Die *Anregung* gibt also der Glaube, der die von der Sünde geschwächte Vernunft auch *führt* und *anleitet*; der geführte Beweis aber ist inhaltlich rein philosophisch, und er ist schließlich für Anselm auch philosophisch so fest, daß er sagen kann: „Dank Dir, Herr, weil ich nun das, was ich zuerst geglaubt habe aus Deiner Gabe, nun so einsehe in Deiner Erleuchtung, daß ich Dein Dasein, *auch wenn ich es nicht glauben wollte*, nicht vermöchte nicht einzusehen“ (Prosl. 4). — Das *Te illuminante*, auf das sich

kommt also wesentlich auf die Quelle der Gegebenheiten für die rationale Arbeit an. Für die Theologie muß und darf diese Quelle allein der Glaube und nicht unmittelbar die Schöpfung sein. Die Natur hat somit nur mehr die Aufgabe, die Glaubensgegebenheiten „verstehen“ zu machen, etwa die Begriffe. Nicht aber darf und kann sie theologisch unmittelbar den Mittelbegriff geben. „Einheit der Theologie“ ist damit in der Form hergestellt, daß nicht nur das Ziel, sondern auch die Gegebenheiten alle übernatürlich sind.

Man sieht also deutlich, welches Grundanliegen hier wirksam ist: Nach dem Sündenfall sind der Glaube und die Offenbarung, die Übernatur, die eigentlichen konkreten Werte des menschlichen Lebens in unserer heilsgeschichtlichen Ordnung. Bloße Verstandesuntersuchung ist im Zustand der gefallenen Menschheit — jedenfalls ohne auf der Übernatur und dem Glauben zu gründen und von dort nicht bloß Ziel, sondern auch Gegenstand zu nehmen — Hilfsmittel nur für den noch Suchenden, nicht eigentlich mehr für den Besitzenden. Damit ist die Einflußsphäre und die religiöse Bedeutung der natürlichen Verstandestätigkeit mit den Gegebenheiten der Natur für unser Glaubensleben und unsere Lebensordnung wesentlich zum Problem gestellt. Zugespitzt lautet dieses: Kann die natürliche Erkenntnis aus ihrem Raum heraus unmittelbar helfend mitwirken, den gläubigen Menschen in unserer übernatürlichen Heilsordnung noch mehr und tiefer zu Gott zu führen — wenn ja: Wieweit kann sie es? Oder ist natürliche Erkenntnis für den Glaubenden wesentlich nur Mittel innerhalb des Offenbarungsraumes, um erhellend zu wirken, wobei sie jedoch nur als Instrument des Glaubens, nicht der Schöpfung zu gelten hat, da sie Gegenstand und Beweisgrund vom Glauben, nicht von der „Natur“ hat?

Um hier klarer zu schauen, wird es sich vielleicht empfehlen, einmal einen Blick auf die Schöpfung und ihre Stellung innerhalb der übernatürlichen Ordnung ganz allgemein

---

Söhngen stützt, spricht im ganzen Beweisgang nur von Führung und „Erleuchtung“ Gottes, nicht von unmittelbarer Gottesoffenbarung. Jedenfalls steht Anselm, wie der angeführte Satz zeigt, auf rein philosophische Gründe hin Gottes Dasein fest, mag auch der Glaube ihm beim Herbeiführen der Gründe und ihrer Bewertung geholfen haben. Selbst wenn man also annehmen wollte — was möglich ist, aber von Anselm nie ausgesprochen wird —, daß er den Mittelbegriff aus dem Glauben zunächst nahm, so steht er als Beweisgrund nun rein philosophisch im ontologischen Beweis. Sonst wäre der Satz: „Auch wenn man ich es jetzt nicht glauben wollte, nicht vermöchte ich es jetzt nicht einzusehen“, nicht möglich.

zu werfen. Ist die Schöpfung in der Neuschöpfung so aufgehoben, daß sie nicht nur keinen Eigenzweck mehr besitzt, sondern daß auch die ihr eigenen Kräfte und Gegebenheiten ihre Eigenart nicht mehr — auch nicht mehr in Unterordnung unter das heilsgeschichtliche Ziel — im eigentlichen heilsgeschichtlichen, übernatürlichen Raum unmittelbar ausüben können? Im Höhepunkt der heilsgeschichtlichen Verbindung von Natur und Übernatur in der gott-menschlichen Vereinigung des Gott-Menschen zeigt sich nun deutlich, daß entgegen allem Monophysitismus die Natur ihre Eigenwirksamkeit voll auch in der Christusordnung behalten hat. Es werden ihre Kräfte nicht bloße Mittel der Übernatur, die Gegenstand und Kraft allein aus ihr erhalten. Nein, neben der *Visio* steht und bleibt im Gottmenschen die *cognitio experimentalis* mit ihren aus der Natur genommenen Gegebenheiten. Es bleibt das irdische Wollen, wie es sich im Ölgarten so ergreifend geoffenbart, wo gerade der Einfluß der natürlichen Sphäre in ihrer konkreten Eigenart auf das gesamte Geistesleben trotz *Visio* und *Schau* und vollster Gottesverbundenheit zur Bitte an den Vater, zum Blutschweiß im innersten konkreten Seelenkampf dieses heilsgeschichtlichen Lebens führt. Ohne dieses natürliche, aus eigenem Objekt entsprungene Denken und Wollen des Erlösers wäre es nie zu diesem grandiosen, eminent religiösen Kampf in seiner Seele gekommen, der immer und für alle Zeit — es sei an die Stellung des Ölgartenleidens im Kampf gegen den Monophysitismus erinnert — das große Zeichen bilden wird, wie im Gottmenschen bei aller Einheit und Unterordnung das „Natürliche“ sein Leben im unmittelbaren Dienst der Erlösung auch von *seinen* Gegebenheiten aus führt. So erst sind wir erlöst nach dem Väterwort in *unserer* Natur. Gewiß war sie von Beginn dieses gott-menschlichen Lebens an in dieses über aller Natur liegende Leben einverleibt, seinsmäßig und zielmäßig. Aber innerhalb dieses Seinskreises und dieses Zieles blieb ihr die Möglichkeit — ja blieb ihr die wesensmäßig religiöse Aufgabe, aus *ihrem* Kreis in *ihren* unmittelbaren Gegebenheiten und von ihnen aus mitzuwirken an der Erlöseraufgabe. Es war die Aufgabe des „Fleischesleibes“ in der Erlösung (Kol 1, 22).

So blieb es auch in der Kirche, dem fortlebenden Christus. Sakramentale Wirksamkeit sagt ja wiederum wesensmäßig auch Wirksamkeit der Kreatur — wiederum seinsmäßig erhoben in Gottes Hand, zielmäßig gebunden an seinen Gnadenwillen — aber wirksam auch als natürliches Zeichen

gerade in seiner Naturanlage als reinigendes Wasser, als heilendes Öl, als nährendes Brot, als stärkender Wein und — vielleicht am größten — im Ehesakrament, wo die Verbindung zur urkreatürlichsten, schaffendes Menschentum bringenden Tat als Gegenstand dem übernatürlichen Christusleben zum wirksamen Zeichen der Gnade und liebender Erbarmung dient.

Das alles führt uns dazu, die Schöpfung und ihre Gegebenheiten mit Christus mitten hinein zu setzen ins übernatürliche Leben. Gewiß ist sie im Sündenfall des ersten Menschenpaares und unserem Fall gefallene Schöpfung, die sich nach des Apostels Wort noch sehnt nach ihrer Erlösung. Sie hat aber dadurch ihre Gottebenbildlichkeit nicht verloren. Wenn sie nach dem Römerbrief den Menschen zur Gotteskenntnis führt, warum sollten dann dem Gläubigen ihre Gegebenheiten nicht unmittelbar dienen? Sie bleibt ja Teilnahme am göttlichen Schöpferleben. So bringt uns das Versenken in sie diesem Leben des Ewigen notwendig näher. Auch den Glaubenden! Ja, gerade ihn. Er steht in einem volleren religiösen Gottesleben. Wie muß ihn da jede, auch die leise Stimme seines Gottes, froh machen, wie muß die Schöpfung ihm gerade lieb und teuer sein, wie es das von Vater und Mutter dem Kind in weite Ferne gesandte von Vater- und Mutterhand gefertigte Gedenken ist.

Ich habe bereits vor einiger Zeit in dieser Zeitschrift<sup>9</sup> auf eine Stelle des hl. Thomas verwiesen, wo er diesen Gedanken in unvergleichlicher Schönheit entwickelt (C. Gent. I 8). Gewiß ist die Welt ihm nur Fußspur (vestigium) des Allmächtigen. Aber wenn es um ihn geht, dann ist auch das Kleinste groß. Die Welt des Mikrokosmos, die uns das Mikroskop enthüllt, die Welt der unendlichen Sternennebel in weiten tausendjährigen Lichtjahren ist uns dieser Gottesgruß heute vielleicht noch mehr als einst dem Sänger der Psalmen — könnte es jedenfalls sein. Das Quam admirabile nomen tuum der Schöpfung klingt so auch an das Ohr des Glaubenden. Er ruft voll Freude auch ihr sein Benedicite zu. Sie soll auch unserem gläubigen — und gerade unserem gläubigen gottliebenden Herzen von der Potestas und der Divinitas sprechen und auch die Gegebenheiten der Natur uns Glaubenden schenken? Aber darüber ist ja kein Streit. Wenn dem aber so ist, dann gehören diese Gegebenheiten auch in die Theologie, in das wissenschaftliche Suchen um die vertiefte, die möglichst große und umfassende Kenntnis

<sup>9</sup> Theologie der Verkündigung: Schol 13 (1938) 484. — Vgl. auch Liquidation des Mittelalters: StimmZeit 132 (1937) 373 ff.

unseres Gottes, des ewigen Schöpfers, dessen Bild die Schöpfung ist; des ewigen Sohnes, der da ist der Erstgeborene dieser Schöpfung, ihr ewiges Gleichnis; des Heiligen Geistes, der das Vorbild und der Schöpfer ihrer Liebe ist.

Gewiß bleibt all das, was unserem lauschenden Ohr die Schöpfung vom Lobe und der Liebe Gottes singt, nur dunkles Bild, vestigium Dei. Gegenüber dem inneren religiösen Wert des Sprechens Gottes zu uns in der Bezeugung seines Wortes, der unmittelbaren Mitteilung seiner eigenen Gedanken im Wort, ist unser eigenes Suchen aus der Fußspur armseliges Finden. Gegenüber der über aller rein irdischen Gewißheit stehenden Sicherheit dessen, was uns Gottes ewige Wahrheit im Wort unmittelbar selber sagt und bezeugt, und das wir im Glauben nicht auf unsere Einsicht hin, sondern auf sein Wort hin glauben, bleibt jedes natürliche Wissen von Gott schließlich Menschendenken. Daher kann es nie und nimmer in der Theologie einer Religion, in der Gott sich in seinem Sohn im Wort geoffenbart hat, die Wesensstelle einnehmen. Es ist das einer der führenden Gedanken eines hl. Thomas<sup>10</sup>. Es gibt in der Tat wenige Theologen, die so stark die Heilige Überlieferung an die Spitze ihrer Theologie stellen, wie gerade Thomas von Aquin. Die ersten Artikel seiner Summa theologica zeigen das in überraschender Deutlichkeit. Gerade als Offenbarungswissenschaft ist die Theologie neben den anderen Wissenszweigen notwendig (a. 1). Aus der Offenbarung hat sie ihren und den ihr eigenen Wissenschaftscharakter (a. 2; 3). Aus ihr heraus ist sie sowohl praktische wie spekulative Wissenschaft (a. 4) und höher wie alle anderen zu bewerten (a. 5). Daher ist sie nicht nur Wissen, sondern auch Weisheit (a. 6). Daraus folgt auch, daß Gott ihr Formalobjekt ist (a. 7). So steht im Mittelpunkt jeder Theologie nach dem Aquinaten das Gottes-Wort. Weil sie es als einfache Gegebenheit aus Gottes Mund hinnimmt, ohne es innerlich zu beweisen oder beweisen zu wollen, ist die Theologie nach ihm sogar

<sup>10</sup> Söhngen schreibt darüber a. a. O. 6: „Glücklicherweise ist bei Thomas von Aquin seine Theologie selbst in ihrem lebendigen Vollzug besser als sein theologisches Programm; dieses wird doch mit Vorbehalten, die freilich mit dem Geiste des Programms vereinbar sind, durchgeführt. Wenn auch die theologischen Schlußfolgerungen den eigentlichen Gegenstand der theologischen Wissenschaft bilden, so sollen sie doch sozusagen nicht um ihrer selbst willen gesucht werden, sondern um eines tieferen Verständnisses der Glaubenswahrheiten willen; d. h. der intellectus fidei ist nicht nur Prinzip der ratio theologica, sondern, wenn auch mittelbar, auch Terminus des rationalen Denkens.“

nur eine *scientia subalternata*, die ihre Prinzipien von einer anderen nimmt, dem Gotteswort.

Aber gerade um dieser Heiligen Überlieferung willen nimmt er die natürliche Wissenschaft und ihre Gegebenheiten als Dienerin in das theologische Forschen hinein. In einer eigenen Frage (a. 8) setzt er mit der ihm eigenen Klarheit auseinander, in wieweit dies geschehen, in wieweit die Offenbarungswissenschaft die menschliche Vernunft in ihren Denkkreis ziehen kann. Wie in den vorhergehenden Artikeln nimmt er hier als Beispiel, an dem er die Folgerungen erläutert, die anderen Wissenschaften. Sie beweisen selbst ihre letzten Prinzipien nicht. Das überlassen sie entweder der ihnen übergeordneten Wissenschaft oder, wenn sie selbst letzte Wissenschaft sind wie die Metaphysik, so nehmen sie ihre Prinzipien als etwas Gegebenes hin. Ihre Richtigkeit beweisen sie nur indirekt, indem sie die Gegner, die einige der Grundlehren annehmen, aus diesen heraus zur Anerkennung auch der übrigen Prinzipien hinführen oder indem sie, falls keine gemeinsamen Grundlehren vorhanden sind, doch wenigstens die gegnerischen Gründe lösen. Innerhalb der Wissenschaft selber sind dann diese Prinzipien die ihr gegebenen Grundlehren, aus denen sie anderes aus ihrem Wissenschaftsgebiet erschließt (*ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis*). So auch die Theologie. Aus den ihr gegebenen geoffenbarten Grundlehren, den *articuli fidei*, geht sie zum Beweis anderer Wahrheiten ihres Gebietes über. So beweist z. B. Paulus aus der Lehre von der Auferstehung Christi unsere eigene Auferstehung<sup>11</sup>. Hierzu kann dem Menschen, so führt Thomas in der Lösung der Schwierigkeiten näher aus, neben den gegebenen Glaubenswahrheiten auch der Beweis aus der Schöpfung dienen: *Utitur tamen sacra doctrina etiam ratione humana, non quidem ad probandum fidem, quia per hoc tolleretur meritum fidei; sed ad manifestandum aliqua alia, quae traduntur in hac doctrina* (ebd.). Der Grund liegt in dem bereits Ausgeführten: Die Gnade zerstört nicht die Natur, sie vollendet sie. Daher muß auch die Schöpfung dem Glauben dienen, wie ja auch die natürliche Hinneigung des Willens der religiösen, übernatürlichen Liebe<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> *Ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, quae sunt articuli fidei; sed ex eis procedit ad aliquid aliud probandum, sicut Apostolus ex resurrectione Christi argumentatur ad resurrectionem communem probandam* (ebd.).

<sup>12</sup> *Cum igitur gratia non tollat naturam sed perficiat, oportet, quod naturalis ratio subserviat fidei, sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur charitati* (ebd.). Daraus ersieht man, was

Aus diesen Ausführungen des hl. Thomas geht also deutlich ein Doppelpes hervor. Das erste — das Anliegen einer „Theologie Heiliger Überlieferung“ — ist die Wesensstellung der Offenbarung in der Theologie; das zweite aber — ebenso deutlich — ist das Herbeiziehen der Gegebenheiten der Natur zur Erklärung des Gotteswortes. Beides ist zur Einheit vereint dadurch, daß die Vernunft nur die Dienerin ist. Sie hat kein eigenes unabhängiges Betätigungsfeld innerhalb des Glaubens. Dieser Unterordnung im Ziel entspricht die zweitrangige Stellung im Beweisverfahren. Eigentlich schlüssiger Grund ist nur die Offenbarung, sei es die geschriebene der Hl. Schrift, sei es die mündliche der Überlieferung. Vernunftautoritäten sind allein äußere und nicht letztlich schlüssige Beweise<sup>13</sup>. Es gibt somit nach Thomas keine Zweiheit der Theologie, obschon er der Ratio und auch den Gegebenheiten der Schöpfung in ihrer Stellung anweist. Thomas sieht die Einheit darin, daß der Untersuchungsgegenstand der sich offenbarende Gott und er allein es ist in seiner Offenbarung. Ihr näher zu kommen vom Menschen aus kann dann aber auch dienend die Schöpfungsgegebenheit helfen. So ist beim Aquinaten alles auf das große Endziel gerichtet, die Gotteswohlthat der Gottesoffenbarung tiefer religiös zu erfassen und dazu jedes Mittels sich zu bedienen — bei einer Aufgabe, wo auch das Kleinste groß ist und wird.

Es ist daher für jede Theologie notwendig, wenn sie ihre ganze Aufgabe erfüllen will, der Ratio die ihr hier von Thomas gegebene Stellung einzuräumen, freilich auch nur

---

Thomas darunter versteht, wenn er in De Ver. q. 14 a. 9 ad 3) von der Theologie als *scientia ex conclusionibus* spricht (vgl. In Boeth. de Trin. q. 3 a. 2 ad 4). Sein Streben geht, wie Söhngen (s. unten S. 379 Anm. 7) gut heraushebt, dahin — in teilweisem Gegensatz zu Anselm — eindeutig jede *innere* Erkenntnis der Mysterien und letzten Glaubensgegebenheiten abzuweisen. Diese nimmt der Glaube und die Theologie eben als Gegebenheiten, als *scientia Dei* (S. th. q. 1 a. 2). Aufgabe der Theologie kann es folglich nur sein, „Folgerungen“ aus ihnen zu ziehen — nicht freilich so, daß dadurch neue Wahrheiten entstehen sollen; spricht Thomas ausdrücklich von „*alia in ipsis scientis*“ und „*ad manifestanda aliqua alia, quae traduntur in hac doctrina (fidei)*“ (vgl. oben im Text) — sondern eben zur tieferen Einführung in die Glaubenserkenntnis. Dazu kann ihm dann auch die Vernunft in ihren Gegebenheiten dienen.

<sup>13</sup> *Sacra doctrina huiusmodi auctoritatibus utitur quasi extraneis argumentis et probabilibus. Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae quasi arguendo ex propriis sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae* (S. th. 1 q. 1 a. 8 ad 2).

sie. Wenn die Auseinandersetzung über das Problem der „Einheit der Theologie“ diese eine Folge hätte, daß alle sich der überragenden Stellung der Offenbarung und Überlieferung im theologischen Denken ganz bewußt werden, so wäre sie wahrhaftig voll reicher Frucht. Eine Gnadenlehre, die so „spekulativ“ wäre, daß Hl. Schrift und Vätertradition nicht immer und überall ihr letztes und tiefstes Fundament bilden, sondern die selbst in vielen wesentlichen Fragen so aus der Analogie von Natur und Übernatur und einigen entsprechend interpretierten Thomastexten „beweist“, hätte längst aufgehört, echte Theologie zu sein. Eine Christologie, deren Mittelpunkt das philosophische Prinzip der *Distinctio realis* wäre, über das die meiste Zeit verloren geht, wäre ebenso längst keine echte Theologie mehr. Denn sie hätte — mag sie sich nennen wie immer — das Prinzip der Theologie eines hl. Thomas längst verlassen, das Prinzip von der bloßen Hilfstellung der Ratio und den Satz über die Beweismethode der Theologie: *Auctoritatibus autem canonicae Scripturae utitur proprie* (ebd. a. 8). Wir wollen nicht leugnen, daß eine echte auf Schrift und Tradition sich aufbauende und an ihr weiterbauende Theologie der Gefahr eines theologischen „Positivismus“ unterliegen kann, wie es immer wieder von den Vertretern einer „spekulativen“ Theologie gesagt wird. Diese Gefahr ist besonders groß im Beginn einer neuen theologischen Zeitepoche, die wieder stärker auf diese Quellen hinweist. Es ist ja schließlich einfacher, ein rationales Prinzip „spekulativ“ zu benutzen als positive Quellen. Denn aus ihnen gilt es, erst langsam, in mühsamer Arbeit nicht nur Wortsinn, sondern bei theologischer Überlieferung auch den in der äußeren Tradition quellenden inneren Strom zu erfassen. Denn erst dieser ist eigentliche mündliche Überlieferung, nicht der einzelne Text<sup>14</sup>. Das Ideal theologischer Arbeit zeigt des hl. Thomas Prinzip.

<sup>14</sup> Das sagt Thomas an der oben angegebenen Stelle in q. 1 a. 8 ad 2, wenn er den Unterschied zwischen der Beweiskraft der Hl. Schrift und der Patristik auf die Formel bringt: *Auctoritatibus canonicae Scripturae utitur proprie ex necessitate argumentando. Auctoritatibus autem aliorum doctorum Ecclesiae quasi arguendo ex propriis sed probabiliter. Innititur enim fides nostra revelationi Apostolis et Prophetis factae, qui canonicos libros scripserunt, non autem revelationi, si quae fuit aliis doctoribus facta. Unde dicit Augustinus in epist. ad Hieronymum (19, 1): „Solis eis Scripturarum libris, qui canonici appellantur, didici hunc timorem honoremque deferre, ut nullum auctorem eorum in scribendo errasse aliquid firmissime credam. Alios autem ita lego, ut quantalibet sanctitate doctrinaque praepolleant, non ideo verum putem, quod ipsi senserunt vel scripserunt.“*

Ideale aber sind Hochziele, die menschliche Schwachheit nie erreicht. Wir können nur darnach streben. Daher wird das Grundanliegen einer Theologie Heiliger Überlieferung neuer Anstieg zum Ideal sein. Das Ideal, wie es Thomas von Aquin aufstellt, geht über dies Anliegen mit Recht hinaus. Es stellt *alles* in den Dienst der großen Aufgabe, uns und die Welt zum ewigen uns vom Gottessohn gebrachten Gotteswort zu führen. Das uns gebrachte Gotteswort ist so unendlich, so groß, so hehr und so tief, die Erfüllung der Aufgabe der Offenbarung hängt dabei so stark von unserer eigenen theologischen Arbeit ab — ein Blick auf die Dogmengeschichte zeigt das —, daß es unserer ganzen Kraft und aller Mittel bedarf, um sie in Demut zum Gotteswort in etwa lösen zu können oder besser, um etwas beitragen zu dürfen, daß dieses Gotteswort so hell und so klar aufleuchte, wie es Menschenmund künden und Menschenherz fassen kann.

So wächst Heilige Überlieferung zu stets lebensvoller Heiliger Theologie, heiligem Lehren und Suchen um das Verständnis des Logos Gottes im Heiligen Geist. Er allein ist es ja, der uns arme Menschen ermutigen kann zu solchem Werk. Sein der Kirche und damit auch ihrer theologischen Arbeit verheißener Beistand ist es dann auch, der aus theologischer Arbeit nicht zwar neue Glaubenswahrheiten, wohl aber neue Einsicht in alte Wahrheit erwachsen läßt. Es ist sicher einer der geheimsten Gottesgedanken in seiner Kirche, daß er nicht alle Glaubenswahrheiten von Anfang an in ihrer ganzen Fülle und Entfaltung gezeigt hat. Seine Braut sollte wachsen, sollte ihre Züge im Lauf der Jahrtausende immer wieder verjüngen, sie, die ewig jugendfrische Braut des Hohenliedes. Weg dazu war im Plan Christi auch eine heilige lebensvolle Theologie, wo in Kraft des Geistes der Kirche, wo im Helfen der reinigenden, helfenden Glaubensgnade arme Menschen an diesem ewig jungen Bild der Kirche schaffen sollten und schaffen dürfen.

Hohe Zeit solcher Arbeit war die Patristik — neue hohe Zeit die Scholastik. Nicht, wie man so oft meint und schreibt, in verschiedenem Geist. Der Geist war der gleiche: die tiefe Ehrfurcht vor dem Gotteswort. Waren die Mittel andere? Ja, Gott sei Dank. Denn nur so gelang es, tiefer zu graben, höher zu schauen. Aber es ist dabei nicht richtig, daß es auch hierin zwischen Patristik und Scholastik eine tiefe Kluft gibt. Die neuen Forschungen über die Frühscholastik haben das Gegenteil bewiesen. Es braucht hier nicht erneut auf die Grundschule der Scholastik, die Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, verwiesen

zu werden, aus der so manche der kommenden Schulen wie die der Viktoriner erwachsen sind: auf ihr prinzipielles Streben, den neuen systematischen Aufbau der Gottesoffenbarung, den sie schaffen wollte, aus der Patristik und in engstem Anschluß an sie aufzuführen<sup>15</sup>. Diese ihre Verbindung und Verbundenheit mit der Patristik war so eng, daß ein Anselm von Canterbury gerade wegen seiner stärker — wenn auch religiös innig durchpulsten — rationalen Denkart gerade in dieser Frühzeit der Scholastik zurücktritt gegenüber den anderen mehr traditionellen Schulen und Richtungen der Zeit. Der Einfluß seiner Erbsündenlehre oder seiner Genugtuungsauffassung wird erst fühlbarer, als am Ende des 12. Jahrhunderts und im 13. die Entwicklung weiter fortgeschritten war. So wuchs in engen Anschluß und mitten aus der Patristik, ihren Texten und ihren Ideen das Gottesbild der neuen Scholastik. Aristotelisches Denken ist dabei selbst in der Hochscholastik nicht allein formgebend gewesen. Die franziskanisch-augustinische Theologie allein belegt das, ganz abgesehen davon, daß auch in der thomistisch-aristotelischen Richtung ganz wesentliche platonisch-augustinische Elemente vorhanden sind. Formgebend war für die Scholastik ebenso wie für die Patristik das Gotteswort — gesprochen freilich in zeitgemäßer Sprache, durchforscht wie früher in der religiösen Problematik der Zeit, die geruhsamer in manchen Dingen noch war als die unsrige und daher auch den feinen Verästelungen des Glaubens froh nachgehen konnte — lebensnah, viel lebensnaher, als wir sie uns heute so oft darstellen lassen, die wir vielfach noch in protestantischer dogmengeschichtlicher Darstellung dieser Zeit leben. Was uns A. Lang über die Wege der Glaubensbegründung, was uns J. Hofmann über die Arbeiten vor und in Florenz jüngst berichtete, spricht eine andere Sprache<sup>16</sup>.

Und erst die Theologie der Reformationszeit, wie sie uns — fast möchte man sagen: urplötzlich — auf den Theologen-

---

<sup>15</sup> Vgl. H. Weisweiler, Das Schrifttum der Schule Anselms von Laon und Wilhelms von Champeaux, Münster 1937.

<sup>16</sup> A. Lang schließt sein Buch mit den Sätzen: „Wenn es gestattet ist, nach unserem schwierigen, zum Teil ermüdenden Gang durch das 14. Jahrhundert einen zusammenfassenden Rückblick zu tun, dann ist wohl die erste Beobachtung, die sich uns aufdrängt, daß die Scholastik des 14. Jahrhunderts zum großen Teil besser ist als ihr Ruf ... Wie die Scholastik überhaupt, so wird auch das 14. Jahrhundert durch eingehendes, das ganze Quellenmaterial erfassendes Studium in seiner Beurteilung nur gewinnen. Je mehr man die Scholastik, und zwar auch die Spätscholastik erkennt, desto weniger verkennt und verachtet man sie“ (241).

disputationen zu Trient aufleuchtet! Wenn man von den Berichten über die „Spitzfindigkeiten“ der Spätscholastik erfüllt ist, wird man erstaunt über diese Klarheit der Fragen sein, die hier mit voller Wucht die Theologie getroffen haben. Man ringt, man sucht, das sieht man, in der Frage z. B. über die duplex iustitia. Die Bischöfe des Konzils, die Legaten wohnen eifrig diesen Sitzungen ihrer Theologen aus aller Herren Länder, aus allen Schulen bei. Es geht hin und her; lange wissenschaftliche Gutachten lösen kürzere ab — das waren keine Menschen einer blutleeren Schulwissenschaft, einer blutleeren Zeit, wie sie in Luthers Schilderungen erscheinen. Sie waren gebildet in hoher Schule, die nicht nur maßlos distinguieren, nein auch lebensvoll und lebensnah theologisch im Gotteswort denken konnte, denen Theologie Heiliger Überlieferung zugleich mit dem ihr dienenden Suchen in Gottes Naturgegebenheiten Herzenssache war, denen alles Distinguieren und Disputieren letztlich nur dem Einen diente, dem lebensvollen, tiefdurchdrungenen und zeitnahe Gotteswort. Es ist eine wahre Großtat der Görresgesellschaft, daß sie in ihrer mustergültigen Ausgabe des Konzils uns gerade heute dieses Bild wieder entstehen ließ.

Für diese Zeit wie für die ganze Zukunft war es ein großes Glück, daß der Humanismus zugleich mit dem Interesse für die alte Welt auch das Schrift- und Väterstudium ganz neu in den Mittelpunkt stellte. Was von jetzt ab an biblischer Theologie, an patristischer Dogmengeschichte und damit wiederum an Theologie Heiliger Überlieferung im echten Sinn des Wortes zugleich mit spekulativer Durchdringung geleistet wurde, übertrifft gewiß hundertfach das, was in den vorhergehenden Jahrhunderten die Kirche an Suchen und Arbeit um das Gotteswort je erlebt hat. A. Stolz sieht darin eine „Gefahr“<sup>17</sup>, daß die scholastische Theologie die lebendige Verbindung mit den Glaubensquellen verliert, wenn diese Fächer als Hilfsfächer neben der eigentlichen systematischen Theologie stehen. Historisch gesehen war das freilich nicht der Fall, sondern die spekulative Theologie nahm und gab eifrig von den neuen „Hilfsdisziplinen“<sup>18</sup>. So

<sup>17</sup> Anselm von Canterbury 37.

<sup>18</sup> M. Grabmann schreibt hierüber in seiner Geschichte der katholischen Theologie so richtig: „Sofort nach dem Schlusse des Konzils von Trient ... beginnt die eigentliche Blütezeit dieser Periode, welche an Reichtum und Mannigfaltigkeit der Leistungen in der Kirchengeschichte wohl nicht ihresgleichen hat. Dem Inhalte und der Form nach lassen sich die eigentlich theologischen Arbeiten in fünf Hauptklassen zerlegen: in exegetische, polemische,

erwuchs wiederum neues Leben aus dem fruchtbaren Boden der Vergangenheit in inniger Verbindung mit ihm und in fruchtreichem, positiven wie spekulativem Weiterbauen auf ihm. Ja, dieses Leben war so vieltragend und fruchtbar, daß diese eigenen Fächer geschaffen werden mußten, um die ganze Arbeit am Gotteswort leisten zu können, vielfältig und doch wiederum so verschlungen wie die Kunst dieser Zeit und ebenso religiös wie sie.

Erst die Aufklärung ist es gewesen, die mit ihrer religiös so erkältenden Tendenz die Ratio über den Glauben oder auch nur neben den Glauben stellte. Daß diese letztlich unreligiöse Richtung überwunden wurde, war das neue unvergängliche Verdienst der erneuten Scholastik, die in lebensvoller theologischer Gestaltung ihr Grundprinzip und das Grundprinzip jeder katholischen Theologie wieder zur Grundlage echter theologischer Arbeit machte — vielleicht im Anfang etwas zu Altes wiederholend, aber dafür desto lebenskräftiger und lebenspendender in ungebrochener Lebensfülle. Wie sehr der wiedererwachten Scholastik gerade dieses Doppelanliegen einer überlieferungsgebundenen und doch zeitgemäßen Theologie am Herzen lag, zeigt das Vorwort eines der Vorkämpfer dieser Bewegung, J. Kleutgen, in seiner Theologie der Vorzeit: „Wenn es überhaupt schon schwer ist, auf diesem Gebiete (der Theologie) mit Sicherheit zu urteilen, so wird dies fast unmöglich, sobald man zu diesem Behufe nicht sowohl die Lehre und den Glauben der Kirche aus ihren Urkunden, ihrem Leben und Handeln mit sorgfältigem Fleiße zu erkennen sucht, als vielmehr die Ansichten über religiöse Gegenstände und die Erscheinungen des kirchlichen Lebens nach gewissen allgemeinen Grundsätzen und vermittels einer, wie man glaubt, tieferen Auffassung

---

scholastische, mystische und historisch-patristische, so jedoch, daß diese Klassen wechselseitig vielfach ineinander übergreifen. Denn darin gerade besteht die Größe dieser Zeit, daß alle Seiten der Theologie *in innigster Gemeinschaft und Wechselwirkung* gepflegt werden: die Exegese ist keine bloß philosophisch-kritische, sondern verwertet zugleich die Errungenschaften der Scholastik und Patristik zum tieferen Verständnis und zur volleren Begründung der katholischen Lehre; die großen Kontrovertisten besaßen in der Verbindung scholastischer Durchbildung und gründlicher exegetisch-historischer Kenntnisse ihre Stärke; die besseren scholastischen Theologen pflegten nicht einseitig die Spekulation, sondern knüpften, wie an die spekulativen Traditionen des Mittelalters, so auch an die Grundlage der Heiligen Schrift und der Väter an; und die hervorragenden patristischen Theologen benützten ihrerseits wieder die Scholastik als Leitfaden zum Verständnis der heiligen Väter“ (154 f.).

des Christentums oder der Wissenschaft zu richten wagt. Denn der ohnehin schon so beschränkte menschliche Geist wird gerade bei diesem Verfahren, ohne es zu gewahren, gar leicht durch die in seinem Zeitalter herrschenden Meinungen irregeleitet“ (I 2). Grundlage muß also die Offenbarung sein; sie muß aber ebenso zeitgemäß ausgestaltet werden, freilich, und hier unterscheidet sich diese neue Scholastik wesentlich von jedem Rationalismus, mag man ihr diesen auch immer wieder vorwerfen: „Es kann bei weisen Katholiken gar keinem Zweifel unterliegen, daß, wie alles Menschliche so auch die wissenschaftliche Verteidigung und Darstellung der christlichen Lehre der Vervollkommnung fähig ist; daß dieselbe nach den verschiedenen Zeitumständen sich in etwa anders gestalten muß; daß sie endlich die Fortschritte, welche etwa rein menschliche Wissenschaften machen, nicht unbenutzt lassen darf; aber wie konnte man sich überreden, daß man nicht verbessern und vervollkommen, sondern ganz und gar umwandeln müsse“ (ebd. 5)?

So lebt die Theologie aller Zeit als zeitverbundenes Wort vom Worte Gottes. Das Wort der Offenbarung ist ihr Quelle und Lebensnerv, ja einziger Lebensnerv, zu dessen vertiefender Erfassung und Kündigung sie aber alles dienend heranzieht, was Gottes Güte ihr gegeben. Gerade darin liegt auch ein Grund ihrer stets erneuten Lebensfülle und Glaubensvertiefung.

\* \* \*

Von hier aus ergibt sich auch leichter die Lösung der Frage einer selbständigen *Theologia naturalis* als Unter- und Vorbau der dogmatischen Theologie. K. Adam möchte in dem bereits genannten Artikel in *WissWeish* „Von dem angeblichen Zirkel im katholischen Lehrsystem oder von dem einen Weg der Theologie“ zeigen, wie es für den Gläubigen letztlich nur einen Weg gebe, den Glaubensweg. Es ist also hier das gleiche Problem der Einheit der Theologie aufgegriffen, aber von keiner anderen Stelle und Seite her: mehr vom konkreten Glaubensakt aus.

Eine *Theologia naturalis* gibt es auch für Adam. „Aber sie dient nicht unmittelbar dem Aufbau unseres Glaubens, sondern seiner Sicherung contra atheum. Für den Gläubigen kommt sie nur in zweiter Linie in Betracht, insofern sie ihn als *intellectus fidei* von der Vernünftigkeit seines Glaubens überzeugt“ (ebd. 19). Dieser *intellectus fidei* besagt, daß für den Gläubigen die *Ratio* „nicht bloß nach Ziel, Gegenstand und Methode unter dem Primat des Glaubens“ steht. Sie „empfängt auch ihre letzte Leuchtkraft, sozusagen ihre entscheidende Innervation, vom Übernatür-

lichen her. Sie ist Instrument des Glaubens und Vehikel der Glaubensgnade, ancilla fidei im Vollsinn, Glaubensdenken“ (ebd.). Im Gegensatz zu der Auffassung der „Apologetik“<sup>19</sup> steht die Ratio nicht nur im Dienst, sondern auch in der „Kraft“ des Glaubens. Die Grundlagen des Christentums, also das Dasein Gottes, die motiva credibilitatis sind zwar nach dem Vatikanum und der kirchlichen Lehrverkündigung der Zeit sichere Grundlagen: Cum certitudine vermag auch die gefallene Vernunft zur Existenz Gottes und zur Offenbarung hinzuführen. Aber, so fährt Adam fort, diese Gewißheit ist keine firma certitudo, d. h. sie ist noch von Bedenken und Fragen belastet und kommt nur in einem schwierigen, nicht jedem Gläubigen ohne weiteres zugänglichem und dem Irrtum nicht völlig entrücktem Denkverfahren zustande. Eine firma certitudo schafft die übernatürliche Offenbarung allein (ebd. 7). Sie schafft sie, indem der Deus revelans „unmittelbar“ vor der Seele steht und sie anspricht (ebd. 12). Die Auferstehung etwa wurde erst als ein solches Gnadenerlebnis signum certissimum des Christentums<sup>20</sup>.

Das Grundanliegen dieser Worte zeigt sich also deutlich als Anliegen, den Gnadencharakter des Glaubens und damit auch jeder Theologie herauszustellen und zu betonen. Damit ist wiederum in der Tat eine uns heutigen Menschen besonders am Herzen liegende Seite des Glaubens und der Theologie hervorgehoben. Die Ratio hat uns zu oft getäuscht. Der Gegenstoß gegen den deutschen Idealismus, Rationalismus, Historizismus mußte sich, wie überall, so auch hier auswirken. So ist es gut, daß die Gnade des Glaubenserlebnisses, das „Deo dante“ des Vatikanischen Konzils, so ausdrücklich herausgearbeitet ist. Ja, niemand kommt zum Sohn, es sei denn, der Vater ziehe ihn (Joh 6, 44) und in keiner Kraft können wir Jesus sagen, es sei denn im Heiligen Geist (2 Cor 3, 5). Nicht aus unseren Werken sind wir gerechtfertigt, sondern allein im Namen des Herrn und seinem Kreuz. Der klassische Vergleich des hl. Irenäus im 3. Buch Adv. haereses 17, 2 drückt das grundlegend aus: Wie die trockene Erde, wenn sie keine Feuchtigkeit empfängt, ohne Frucht bleibt, so werden auch wir, die wir trockenes Holz sind, nie fruchtreif werden und sein ohne

<sup>19</sup> Sie hat nach Adam „die vom Vatikanum angemerkten Glaubwürdigkeitsmotive des Christentums und der Kirche nicht nur mit philosophischen und historischen Argumenten aus- und unterbaut, sondern sich auch methodisch weithin so gebärdet, als decke sich ihr rationales Verfahren völlig mit einer ‚voraussetzungslosen‘, d. h. einer vom Glauben unabhängigen Wissenschaft“ (ebd. 4).

<sup>20</sup> „Nicht die äußere Erscheinung als solche, sondern vielmehr die vom göttlichen Ich des Auferstandenen unmittelbar ausgehenden, durch seine äußere Erscheinung hindurchwirkenden übernatürlich geistigen, personalen Eindrücke — also nicht die Auferstehung, sondern der Auferstandene — waren es, welche die Jünger zum gläubigen Bekenntnis erweckten“ (ebd. 8).

den Gnadensegen von oben<sup>21</sup>. Es ist die gleiche Bitte um diese Gnadenhilfe, die ein Jahrtausend später Anselm von Canterbury so verlangend wiederholt im Prolog seines Prologions: „Wann wirst Du unsere Augen erleuchten und uns Dein Angesicht zeigen? Erbarme Dich doch unserer Mühen und unseres Ringens nach Dir. Ohne Dich vermögen wir nichts. Du heißest uns kommen, hilf uns. Ich flehe Dich an, Herr! Hungernd begann ich Dich zu suchen. Laß mich nicht leer von Dir gehen. Hungrig nahte ich mich; laß mich nicht ungespeist umkehren. Arm kam ich zum Reichen, elend zum Barmherzigen; laß mich nicht leer und verachtet heimkehren. Laß mich zu Deinem Lichte aufschauen, wenigstens von ferne, aus der Tiefe. Laß mich Dich verlangend suchen, suchend Dich verlangen. Laß mich Dich liebend finden und findend Dich lieben“<sup>22</sup>.

In dieser Gnade führt uns der Herr aus dem Elend zum Glauben und im Glauben, erleuchtend, erwärmend, erhebend. Aber es ist zugleich das Große dieser Gnade, daß sie wiederum auch den Menschen und Menschentum ganz in ihren Dienst zieht. Menschliches Tun wird durch sie nicht ersetzt, sondern nur erhoben. So faßt sie uns an der Hand, leuchtet uns auf den Weg, hebt uns im Falle. Ja, sie gibt uns wirklich das Entscheidende des Glaubens, den *pius credulitatis affectus*, ohne den wir vielleicht zu einer rein wissenschaftlichen Sicherheit der Offenbarungstatsache kommen würden, zu einer Zustimmung auf Grund unserer rein natürlichen Erkenntnis, nie aber zu dem *Assensus fidei* auf Gottes Wort hin. Denn die Ehrung, die wir darin Gott geben, daß wir unser eigenes Erkennen zurückstellen und im Glauben allein seiner Offenbarung wegen glauben, kann nur das religiöse Herz vollziehen — also in der Gnade des Ewigen. So führt, so begleitet die Gnade unser Gottesleben, jeden Akt, jeden Augenblick dieses Lebens. Daher ist auch eigentliche Theologie ohne Gnade nicht denkbar. Sie würde notwendig am äußeren Rande passiv überliefernd, nie lebendig fortschreitend im Glauben werden, da ihr das Letzte, Tiefste, der *sensus supernaturalis* der Gnade fehlt.

Von dieser Sicht aus erhält nun die Frage über das Verhältnis der Gnade zu dem *Praeambula fidei* und somit zur *Theologia naturalis* seine besondere Bedeutung. Gibt uns erst die Gnade die feste Sicherheit über sie oder liegt diese

<sup>21</sup> *Sicut arida terra, si non percipiat humorem, non fructificat, sic et nos lignum aridum existentes primum numquam fructificare-mus vitam sine superna voluntaria pluvia.*

<sup>22</sup> Gekürzt. Übersetzung nach A. Stolz, a. a. O. 53.

in den Vorgegebenheiten des Glaubensaktes selbst? M. a. W.: Nimmt die Gnade irgendwie unmittelbar an den Glaubwürdigkeitsmotiven teil oder ist sie wesentlich — abgesehen vom Einzelfall der besonderen Glaubenserleuchtung, die als solche erkannt und dadurch „objektives“ Erkenntnismotiv wird — erleuchtende Helferin und Führerin, Licht zu den Praeambula und Leuchte bei ihrer Erkenntnis. Eine Untersuchung der Aufgabe, die das Vatikanische Konzil der Vernunft zuschreibt, kann uns hier der Lösung zuführen.

Es stellt der Ratio die Doppelaufgabe, die Grundlagen des Glaubens zu beweisen und in seinem Licht die Offenbarung selbst uns mehr zu erschließen. *Cum recta ratio fidei fundamenta demonstret* (Denz. 1799), so lautet die Formulierung des ersten Dienstes, dem als zweite Aufgabe innerhalb des Glaubens beigefügt wird: *Ratio, fide illustrata, cum sedulo, pie et sobrie quaerit, aliquam Deo dante mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur, tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo* (Denz. 1796). Auch die erste Aufgabe, die *Demonstratio fidei*, ist dabei nicht rein „apologetisch“ für den Ungläubigen oder den Gottsuchenden gemeint. Auch für den Besitzenden ist der Glaube kein *motus animi caecus* (Denz. 1791), sondern ein *obsequium rationi consentaneum* (Denz. 1790). Daher braucht auch er die *signa certissima* über das Geschehen der Offenbarung und die Wahrheit des Offenbarenden. So wendet das Konzil hier mit Recht den Text des zweiten Briefes des hl. Petrus an, der an die Gläubigen gerichtet ist: *Habemus firmiorem propheticum sermonem, cui benefacitis attendentes quasi lucernae lucenti in caliginoso loco* (Denz. 1790). Es ist dieser Weg einer „Natürlichen Theologie“ zum Glauben und im Glauben freilich nicht so gemeint, als ob nun jeder Gläubige selbst ihn unmittelbar in all seinen Stufen gehen müsse. Für viele geht dieser Weg über die Bezeugung der Eltern, der Lehrer und der Kirche. Nach dem Konzil ist vor allem die Kirche das weithin leuchtende, leicht und sicher allen erkennbare Zeichen, das die Offenbarungstatsache bezeugt, das *signum elevatum in nationibus*, das einfachhin „*testimonium irrefragibile*“ genannt wird (Denz. 1794).

Die Sicherheit, die diese äußere Bezeugung dem Menschen gibt, ist freilich keine „zwingende“. Gott hat um der religiösen Entscheidung willen dem einzelnen Menschen die Freiheit gelassen, ob er dieser Sicherheit folgen will oder nicht. Diese Freiheit der Entscheidung schließt auf der einen

Seite ein, daß die Sicherheit der äußeren Glaubensbezeugung noch nicht zur unbedingten Glaubenshingabe führen muß. Auf der anderen Seite aber ist nach dem Vatikanum und den entsprechenden anderen Lehrentscheidungen der Zeit diese die Freiheit der Entscheidung lassende Sicherheit auch nicht so gemeint, daß in ihr ein Grund zu einer echten *Formido errandi* bliebe. Denn der theologische Sprachgebrauch der *Certitudo*, von der diese kirchlichen Quellen sprechen, schließt die echte Frucht zu irren wesentlich aus, und es ist nicht uninteressant, aus den Akten des Konzils zu ersehen, wie gerade um diese *Certitudo* einige der Konzilsväter Änderungsvorschläge vorbrachten. Bereits bei der ersten Beratung über das 2. Kapitel *de Constitutio De fide catholica* waren einige Verbesserungsvorschläge eingegangen, die der Brixener Bischof V. Gasser als *Relator* der *Deputatio de fide* in einer längeren Auseinandersetzung zusammenfaßte. Gasser zeigt hier als Grundansicht der *Deputatio*, daß der Traditionalismus, der also die sichere Erkennbarkeit Gottes nur nach der Offenbarung lehrte, zu verurteilen sei: *Doctrina traditionalismi crudioris certe omnino est damanda, sicut iam damnata est: Nam per talem doctrinam evellitur ipsum fundamentum fidei nostrae, certitudo de existentia Dei; et pro nostris imprimis temporibus res ista summi momenti est*<sup>23</sup>. Gasser belegt diese zeitgemäße Bedeutung der Lehre von einer natürlich sicheren Erkennbarkeit Gottes durch den Hinweis auf die französischen Enzyklopädisten und die damalige deutsche Philosophie<sup>24</sup>. Um hier klare Linien zu schaffen, wollte daher die *Deputatio* vor allem diese Grundlehre des eigentlichen Traditionalismus durch ihr *certo* verurteilen (ebd. 131).

Der Sinn dieses *Certo* geht dann ebenso deutlich aus der letzten großen Beratung der *Constitutio* hervor. Auch hier waren nochmals einige Änderungsvorschläge gemacht wor-

<sup>23</sup> Coll. Lacensis VII 129 f.

<sup>24</sup> *Nostis enim, Rmi. Patres, quoniam opinio invaluerit in animis multorum hominum inde a sic dictis encyclopaedistis Galliae et inde ab initio philosophiae criticae in Germania: opinio scilicet in multorum animis invaluit, existentiam Dei omnino certo non posse probari certis argumentis, et argumenta illa, quae tanto in honore omni tempore habita sunt, non esse talia, quae rem evincere possint. Inde utique factum est, quod religio ipsa utpote fundamento carens despectui haberetur; immo res nostris temporibus novissime eo devenit, ut passim homines in eo sint, evellendi doctrinam moralem ab omni doctrina religionis, dicendo hoc omnino necessarium esse, ne homo, cum postmodum aetate proficiente, videat in religione nihil certi haberi posse, neque ipsam existentiam Dei, ne homo, dico, in pravitatem moralem collabatur* (ebd. 130).

den. Gasser setzt sich im Auftrag der Deputatio erneut mit ihnen auseinander. Er verweist gegenüber den Behauptungen, daß niemals eine solche sichere Gotteserkenntnis außerhalb der Offenbarung zustande gekommen sei, auf die Beispiele Platos und des Aristoteles, vor allem aber auf den Satz des hl. Paulus im Römerbrief: *Apostolus Paulus cum haec scribit, non nisi ad cognitionem Dei naturalem per speculum creaturarum respicit* (ebd. 238). Daher schließt er die Auseinandersetzung mit den schlichten Worten: *Ergo, Rmi. Patres, certe causa iusta nulla adest, cur animo angeantur Patres enunciando verba illa, hominem lumine naturali posse certo cognoscere Deum rerum omnium principium et finem* (ebd.). In der Zustimmung zur Ablehnung der Änderungsvorschläge zeigt sich dann deutlich, daß auch das Konzil seinen Beschlüssen diesen Sinn gab<sup>25</sup>.

Diese Grundlage des vernünftigen Glaubens bzw. seiner Vernunftgemäßheit aus der natürlichen Gotteserkenntnis heraus (*lumine naturali*) kann also nicht mit Fragen in dem Sinn verbunden sein, daß dadurch irgendwie die persönliche Sicherheit über die Richtigkeit des Geschehens der Offenbarung irgendwie leidet. Da sie aber den Glaubensakt frei läßt und nicht zu ihm zwingt, vermag der Mensch Scheingründe zur Beruhigung seines Gewissens herbeizuführen; auch ist es ihm möglich, um den moralischen Folgerungen des Entschlusses der Gottfolge zu entgehen, willensmäßig auf anderes seine Gedanken zu richten. Hier ist der Gnade und der aus ihr entspringenden Gottesliebe also weitestes Arbeitsfeld gegeben, schönste Aufgabe, ja wesentliches Tun und Helfen — hier und schon auf dem Weg der Reinigung der Seele bis hierher zu einer entsprechenden seelischen Gesamthaltung.

Eine feste sichere Erkenntnis der Existenz und Wirkhaftigkeit Gottes wie des Geschehens der zu glaubenden Offenbarung erscheint uns zu einem wirklichen *obsequium rationi consentaneum* (Denz. 1790) erforderlich. Gott hat uns seine Offenbarung als geschichtliche Tatsache einst in seinem Sohn geschenkt und sie seiner Kirche als *depositum fidei* anvertraut. Aus ihrer Vermittlung erhält sie der Gläubige, nicht in persönlicher Offenbarung. Auch die Gnade, in der Gott uns erleuchtet, die von der Kirche dargebotene

<sup>25</sup> Daher hat Adam ganz recht, wenn er im Anschluß an das Vatikanum und die vorhergehenden Verurteilungen von Bautain und Bonnetty schreibt: „Darnach vermag auch die gefallene Vernunft zur Existenz Gottes und zum Faktum der jüdisch-christlichen Offenbarung ‚cum certitudine‘ hinzuführen“ (ebd. 17).

Offenbarung anzunehmen, ist keine Offenbarung, ist kein bezeugendes Wort Gottes. Aus der Glaubenswahrheit als solcher ist daher auch in der Gnade die Offenbarungstat-sache nicht feststellbar. So wirkt denn beim Glaubensakt wiederum alles in wundervoller Einheit zusammen: Natur, Offenbarung, Gnade. Der Hl. Geist erleuchtet uns, den Weg zu Gott, zu seinem Sein, zu seiner Offenbarung zu finden. In derselben Gnadenhilfe stimmen wir in freiem, heiligem und frohem Entschluß dieser Offenbarungstat unseres Gottes zu; glauben ihm nicht auf unser Suchen hin, nein jetzt, nachdem uns die Gnade in der natürlichen, sicheren Erkenntnis zum Glaubensakt geführt, können wir ihm uns weihen auf sein Wort allein hin. Nicht blind und im dunklen Wagnis, wie es der Protestantismus in seiner einseitigen Willenshingabe fordert. Nein sehend, wie es unserer schauend-liebenden Natur so ganz entspricht, ehren wir so unseren Gott in seinem Wort. Also nichts ist wiederum von all dem Hohen und Hehren einer letztlich religiösen Hingabe an Gottes Liebe verloren gegangen. Auch nicht ein Funken irdischen Verstandesstolzes ist geblieben. Wir schenken uns ja nicht unserm Denken, wir glauben nicht uns, sondern ihm. Aber es ist kein Wagnis mehr, nein, es ist vielmehr Liebe an den, dem wir uns schauend und liebend auf ewig anheimgeben. Wagnis wäre es, ohne feste Sicherheit über Gottes Sein und Wesen und seine Offenbarungstat. Jetzt ist es etwas von dem Siegesmut und der sicheren Siegeszuversicht des ersten Christentums im Wissen um den Auferstandenen, etwas von der sieghaften, ewigen — Liebe.

Natürliche Theologie ist somit apologetische Aufgabe contra atheum. Sie ist aber auch die frohe Grundlage unseres eigenen Glaubens. Man spricht so oft vom Intellektualismus katholischen Glaubens. Soweit damit gesagt sein soll, daß das tiefe Religiöse ihm fehle, ist die Behauptung längst durch die Geschichte unseres heiligen Glaubens widerlegt. Soweit es aber sagen soll, daß wir auch dem Verstande neben dem Willensmäßigen in der Religion sein Recht und seine Stelle geben, kann es kein Vorwurf sein. Religio ist Bindung des ganzen Menschen an Gott. Diese kann nur ganz geschehen, wenn sie der Natur der einzelnen Fähigkeiten entsprechend vollzogen wird. Das ist beim Verstand sein Sehen und Schauen. Freilich muß auch er sich in dieser Bindung binden lassen und somit „opfern“. Denn im Opfer ist jede Religion begründet, im Opfer des Geschöpfes an seinen Schöpfer. Wie der Wille sich dem Anderen

hingibt, so auch der Verstand. Als sehende Fähigkeit aber kann er es nicht blind. Aber sehend kann er das Opfer bringen: dem Anderen glaubend sich anheimgeben, nicht nach dem Maß seines eigenen kleinen Wissens, nein nach dem, was ihm der Ewige bedeutet, ja was der Ewige in sich selber ist. Gnade ist dieser Entschluß, der den Verzicht auf das eigene Erkenntnismotiv in sich birgt. Aber zugleich Segen ist er, wie jeder Akt der Religio, der Bindung und des Opfern an Gott. Nun kann der Mensch sich ruhig führen lassen von dem, an den er sich schauend und sehend gebunden in Ewigkeit, führen lassen auch zu den Geheimnissen göttlichen Lebens, die er nie verstehen, kaum ahnen kann.

So tritt die große, zugleich aber auch die untergeordnete Rolle der *Theologia naturalis* in neues Licht: Weg zum Glauben und Weg für den Gläubigen auch im einzelnen Glaubensakt ist sie. Nicht mehr; vor allem nie Glauben. So gibt es auch von hier aus nur Einheit des Glaubens und Einheit damit auch wiederum der Theologie. „Fundamentaltheologie“ ist nur denkbar als Weg zum Glauben und damit, was ihr Ziel angeht, nur aus dem Glauben. In dieser Rücksicht ist sie keine „philosophische“ Disziplin. Auf der anderen aber auch keine „dogmatische“, da sie eben noch Weg zum Glauben ist. Als solcher aber kann sie ruhig Hinlenkung und Wegweisung bereits vom Glauben empfangen, wenn nur ihr Beweisgang und ihre Gegebenheiten nicht aus dem Glauben entnommen sind. Darüber hinaus wird der Theologie eine *Theologia naturalis* als eigentlicher philosophischer Disziplin, eine *Theodicea*, nur begrüßenswert erscheinen. Wie es mit Recht eine philosophische Untersuchung der Welt in einer *Cosmologia*, des Seins in einer *Ontologia*, des Seelenlebens in einer *Psychologia* gibt, da alle Gebiete heute so groß sind, daß ein einzelner Forschergeist sie unmöglich mehr alle überschauen kann und auf die Facharbeit und das Fachurteil seines Mitforschers angewiesen ist, so wird man als Krönung solcher Untersuchungen das Forschen über das Schauen Gottes aus der Schöpfung, über sein Antlitz, wie es sich in ihr widerspiegeln ließ, voll begrüßen. Gewiß gibt eine solche Gottesbetrachtung nicht alles — ja nicht einmal alles Wesentliche unseres Gottesbegriffes. Aber auch das unvollkommene Bild ist darum kein falsches oder auch nur unschönes, wenn seine Unvollkommenheit nicht so sehr in der Schwäche des Künstlers als in der unnachahmlichen Schönheit des Gegenstandes seiner Kunst begründet ist. Ja, erst dann ist es eigentliches

Wollen und eigentliche Sehnsucht des Künstlers, die dann ganz erfüllt wird im Glauben.

Für diesen Glauben bleibt das alles noch weniger als erste Stufe. Vorraum zum Glaubensakt ist es nur. Je heller aber der Vorraum leuchtet, je besser der Weg, desto voller ist bei gleichem Gnadenlicht die *gesamte* psychologisch-religiöse Lage des Glaubenden — eben in der Einheit der gläubigen Seele, im vollen Aufblühen all der Seelenkräfte, die Gott dem Menschen gegeben und durch die ihn seine erleuchtende Gnade zum Besitze führt.

So wird persönlicher Glaube, so wird Theologie wirklich zur Einheit, zur Einheit des Sehnsens der Seele nach Gott in allen ihren Möglichkeiten und Fähigkeiten, zu ihrem einstimmigen Ruf nach dem Ewigen — geführt vom Heiligen Geist, geleitet von ihm. In dankbarer Ehrfurcht wird er schauend und zugleich in heiliger sieghafter Liebe demütig empfangend von uns bejaht und im Vollsinn weitergetragen in unseren eigenen Herzen wie in heiliger lebendiger und lebenspendender Theologie der Schau der Ewigkeit entgegen: *Desidero aliquatenus intelligere veritatem tuam, quam credit et amat cor meum* (S. Anselmus Cant., Proslogion, Proem.) unser ganzes Herz, unser ganzes Sein. So wird zugleich echt und tief das letzte Problem der „Einheit der Theologie“ erfüllt, der Einheit von Theologie und Leben.