

Zur Geschichte der Theologie des 19. Jahrhunderts.

Von Friedrich Buuck.

Im Anfang des 19. Jahrhunderts ist es wie ein Frühlingwehen über die Gefilde der Theologie gegangen und hat neues Leben geweckt. Die starken Antriebe, die das deutsche Geistesleben von der Romantik und vom Idealismus empfangen hat, haben sich nicht zuletzt in der Theologie ausgewirkt. Auch das in Kreisen edler und hochbegabter Laien und Priester neu erwachte religiöse Leben hat Vertiefung durch die Theologie erstrebt. So zeigen sich bald eine Reihe von Versuchen, die Theologie den Forderungen der Zeit anzupassen und sie zu einer lebensvollen und lebensbeherrschenden Wissenschaft zu machen.

Die bedeutendste Gestalt der Übergangszeit war Joh. M. Sailer. Er war zwar nicht „der größte Theologe, wohl aber der religiöse Genius seiner Zeit“¹. Als Schüler und Freund B. Stattlers, von dem er später (1823) erklärte, daß er alles, was er sei und habe, ihm verdanke², ist er in seinen Lehrjahren durch die Schule der „Wolff-Scholastik“ gegangen. Wie weit man jedoch hier bei Lehrer und Schüler von einer Aufklärungstheologie im strengen Sinn sprechen kann, darüber läßt sich heute noch nichts Abschließendes sagen³. Schon zu ihrer Zeit wurden Stattler und Sailer von manchen Theologen als Aufklärer bezeichnet, von Illuminatenkreisen dagegen als Obskuranten verschrien⁴.

In seinen Meisterjahren nannte Sailer die Theologie dieser

¹ H. Fels, Martin Deutinger, München 1938, 50.

² G. Aichinger, Joh. Mich. Sailer, Freiburg 1865, 434.

³ Grabmann urteilt: »Nicht als Aufklärer darf der Exjesuit Benedikt Stattler, Ingolstädter Professor und Lehrer Sailers, bezeichnet werden...« (Die Geschichte der katholischen Theologie seit dem Ausgang der Väterzeit, Freiburg 1933, 211). Ebenso lehnt es Ph. Funk des öfteren ab, Stattler einen Aufklärungstheologen zu nennen (Vgl. Ph. Funk, Von der Aufklärung zur Romantik, München 1925, 82; 86). Anwander in LexThKirche IX, 781 sagt über Stattler: »In vielen Punkten zeigt sich einerseits seine Gebundenheit an die Tradition, andererseits seine Berührung von der Aufklärung...«. — Auch über die Art der Abhängigkeit von der Philosophie Wolffs gehen die Urteile auseinander. Eschweiler führt aus: »Benedikt Stattler S. J. (1728—1797) ist auf katholischer Seite der erste, der mit Hilfe der Wolffschen Möglichkeitenphilosophie ein vollständiges System der apologetischen Theologie geschaffen hat« (Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, 83). Ähnlich Anwander, a. a. O. IX, 781. Kneller dagegen urteilt: Stattler »schließt sich insofern an Christ. Wolff an, als sein ausgesprochenes Bestreben ist, überall die Wolffschen Ideen selbständig durch Besseres zu ersetzen« (Wetzer und Weltes Kirchenlexikon ²XI, 742).

⁴ Vgl. Funk, a. a. O. 81. Ferner Chr. Schreiber, Aufklärung und Frömmigkeit, München 1940, 136 f.

Jugendperiode eine „Ruine“⁵. Es zeigte sich immer stärker, daß er kein philosophisches und theologisch-spekulatives Interesse im primären Sinn hatte⁶. Von der „Kopfphilosophie und -theologie“ hat er sich steigend zur „Herzensphilosophie und -theologie“ gewandt. Zwar befaßte er sich in Abhängigkeit von seinem spekulativ stärker begabten Freund und Hausgenossen B. P. Zimmer auch mit Kant und Schelling. Doch interessierte ihn an Kant neben dem, was dort zur Überwindung des Deismus gesagt wurde, vor allem die strenge Auffassung der Pflicht und überhaupt die ganze sittliche Hochspannung⁷. Schelling ist für ihn wie für die junge katholische Bewegung zu Landshut, in deren Mittelpunkt Sailer stand, längere Zeit die große Hoffnung gewesen. Man hatte von ihm erwartet, daß er die augustinische oder aquinatische Aufgabe für ihre Zeit aufs neue löse, nämlich „die Philosophie zu Gott und Christus aus der Wüste der Aufklärung zu führen“⁸. Bei Sailer selbst aber wurde der Rückzug in das „paradiesische Kabinettchen der Innigkeit“⁹ bald ein Hauptanliegen seiner ganzen Theologie und Frömmigkeitshaltung.

Man darf nicht übersehen, daß bereits im 18. Jahrhundert gerade in der deutschen Aufklärung neben dem extremen Intellektualismus ein Zug zur Innerlichkeit, zum Gefühlsmäßigen und zum theologischen Irrationalismus verlief. „Gegen den Verstand wurde das lebendige Gefühl ausgespielt, gegen das Vernünfteln das gläubige Erfahren gestellt, gegen den Kopf das Herz aufgerufen“¹⁰. Im Pietismus hatte diese Haltung eine ver-

⁵ So wenigstens nach der Deutung Eschweilers in: K. Eschweiler, Joh. Mich. Sailers Verhältnis zum deutschen Idealismus in Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland, München 1927, 292—324. 299 ff. bietet E. eine ausführliche Erläuterung zur Parabel vom »Haus der Weisheit«, das auf den »Ruinen der Vorzeit« erbaut ist. Sailer behandelt diesen Gegenstand in der 3. Vorlesung seiner »Grundlehren der Religion«.

⁶ Vgl. Funk, a. a. O. 83.

⁷ Daß Kant unter dieser Rücksicht nicht nur Sailer, sondern auch andere ernst denkende und hochstehende Männer fesselte, wird leichter verständlich, wenn man erwägt, daß im Bayern des Kurfürsten Karl Theodor in hochgestellten Kreisen neben inquisitorischer »Orthodoxie« ein aus gesprochener moralischer laxismus herrschte.

⁸ So in dem Aufsatz »Rosenkranz über Schelling« in der Beilage zur »Allgemeinen Zeitung«, 1844, Nr. 12. Vgl. Funk, a. a. O. 58.

⁹ Vgl. K. Eschweiler, Joh. Mich. Sailers Verhältnis, 294.

¹⁰ K. Eschweiler, Die zwei Wege, 68. Ferner ebd.: »Prinzipieller Rationalismus und Irrationalismus bedingen sich sogar gegenseitig.« Eschweiler will im Verhältnis der einen Haltung zur anderen ein »gedankliches contradictorium und kein wirkliches contrarium« sehen (a. a. O. 69). — Über die Entwicklung der Gefühlsfrömmigkeit und -theologie in der französischen Aufklärung vgl. P. Hazard, Die Krise des europäischen Geistes. La crise de la conscience européenne 1680—1715, Hamburg 1939, 489 ff. Funk deutet diesen »Irrationalismus« richtig als Sehnen und Streben nach den durch die Aufklärung verdrängten

hältnismäßig reine und selbständige Verwirklichung gefunden. Mit den bedeutendsten Vertretern dieser Richtung, Lavater und Matthias Claudius, stand Sailer in regem geistigen Austausch und empfand sie als „Herzensverwandte“. Freilich hatte diese Haltung auch ihre gedankliche Reflexion und metaphysische Unterbauung in der Gefühlsphilosophie Fr. H. Jacobis gefunden, von dem alle diese Kreise abhängig waren¹¹. In der Parabel vom „Haus der Weisheit“, in der Sailer die geistige Umwelt seiner Zeit geschildert hat, nennt er ihn den „Freund“¹².

Jacobi hat der Spekulation, die nicht zum Lebensgrund vordringt, die eigentliche Philosophie gegenübergestellt, deren Kennzeichen die Vereinigung des Genusses des Göttlichen mit der Wissenschaft ist. Die Betonung der Gewißheit des religiösen Erlebnisses und der Wahrnehmung Gottes war in dieser Philosophie für Sailer das Entscheidende. Es lag natürlich auch eine große Gefahr darin, wenn man nämlich die religiöse Innerlichkeit gegen die sichtbare Gemeinschaft, gegen die Autorität und die Geschichtlichkeit des Glaubens ausspielte, wie es in dem bekannten Wort Jacobis geschieht: „Soweit Christentum Mystizismus (Erlebnis, Genuß des Göttlichen) ist, ist es mir die einzige Philosophie, die sich gedenken läßt. Umso weniger komme ich mit dem historischen Glauben fort“¹³. Diese Schwierigkeit, die Jacobi stark empfunden hat, wurde für Sailer dadurch gelöst, daß er in seiner Theologie, die auf das religiöse Leben auch der Gemeinschaft ausgerichtet war, von der kirchlichen Autorität, der Liturgie und der Bibel ausging. Gerade das Letztere darf nicht unterschätzt werden.

Schon im 18. Jahrhundert, in dem wir den größten Tiefstand der Theologie zu erblicken gewohnt sind, war mit der wachsenden historisch-kritischen und philologisch-exegetischen

übervernünftigen Erkenntnissen und ihren entsprechenden Wirklichkeiten (a. a. O. 197),

¹¹ Vgl. K. Eschweiler, Joh. Mich. Sailers Verhältnis, 308 ff. Eschweiler dehnt diesen Einfluß Jacobis sehr weit aus. Siehe a. a. O. 319: »Es gibt keinen Theologen, der sich in den Jahren 1800—1830 ernstlich mit dem Grundproblem der theologischen Erkenntnis auseinandergesetzt hat und nicht von der Glaubensphilosophie Jacobis positiv beeinflusst worden ist. Dieser Einfluß ist auch vorhanden, wo er — wie bei Seb. Drey oder Joh. Adam Möhler — äußerlich (in Zitaten usw.) nicht stark hervortritt«. — Vgl. W. Dürig in *WissWeish* 9 (1942) 109—125, J. M. Sailers Verhältnis zur ‚Philosophia et Theologia cordis‘, wo der bisher zu wenig berücksichtigte Einfluß Fénelons' für die Entwicklung der Herzenstheologie Sailers gezeigt wird.

¹² Joh. Mich. Sailers Grundlehren der Religion. Ein Leitfaden zu seinen Religionsvorlesungen an die akademischen Jünglinge aus allen Fakultäten, 21813.

¹³ Vgl. K. Eschweiler, Joh. Mich. Sailers Verhältnis, 317.

Behandlung der Schrift eine stärkere Hinwendung überhaupt zur Bibel und ein viel weitgehenderer Einbau der Schrift in die Dogmatik festzustellen¹⁴. Bezeichnend dafür ist die Reichs-Gottestheologie, die in der protestantischen Theologie des 18. Jahrhunderts neu ausgebildet wurde, wobei dieser biblische Begriff zu einem Systemgedanken der ganzen Theologie geprägt und entwickelt worden ist¹⁵. Auch in den Reformversuchen der katholischen Dogmatik bei Theologen wie Galura, Brenner, Oberthür u. a., die im übrigen noch stark den Einfluß der Aufklärung verraten, zeigte sich diese betont biblische Ausrichtung¹⁶. Jedenfalls ist dieser Zug, zur Einfachheit, Innerlichkeit und Wärme der Schrift zurückzukehren, auf Sailer nicht ohne Einfluß geblieben.

So stand Sailer wie kaum ein anderer Theologe seiner Zeit im Schnittpunkt vieler Linien. Seine große Leistung war es, in den vielen geistigen Wellen, die auf ihn einstürmten, die glaubenssprengenden Elemente auszuscheiden oder wenigstens zurückzudrängen. Dabei war er dank eines echten Zuges zum Universalen durchaus kein unschöpferischer Eklektiker. Wir können es heute kaum nachfühlen, was es für diese Zeit bedeutet hat, wenn es ihm gelungen ist, die Theologie wieder in den Strom des christlichen Lebens einzuschalten. Sailer hat nicht eine Erlebnistheologie, wie es zuweilen einseitig betont wird, sondern eine *Lebenstheologie* geschaffen¹⁷. Freilich darf man dabei nicht das Geheimnis seiner großen christlichen Persönlichkeit vergessen, die dem gesprochenen und geschriebenen Wort erst die überraschende Fülle gegeben hat.

So wurde Sailer in seinen reifen Mannesjahren zum geistigen Wegweiser in die neue Zeit. Wir vermissen bei ihm jedoch noch eine Eigenart, die später in der „theologischen Restauration“ so hervorstechend war, die Prägung eines strengen Systems und die Bildung einer eigentlichen theologischen Schule. Beides trat in der folgenden Zeit umso stärker hervor.

Wie Sailer in Landshut einen Kreis hervorragender Männer um sich sammelte, die später einen Hauptanteil an der Erweckung des katholischen Lebens nahmen, so hatten sich auch

¹⁴ Freilich wurden dabei die Wunder und ebenso die *loci classici* für die Lehre von der Dreifaltigkeit, von der Gottheit Christi, von der Erlösung durch Satisfaktion und von der Erbsünde entweder »vernünftig« erklärt oder ganz eliminiert. Vgl. K. Aner, *Die Theologie der Lessingzeit*, Halle 1929.

¹⁵ Siehe E. Hirsch, *Die Reichs-Gottes-Begriffe des neueren europäischen Denkens. Ein Versuch zur Geschichte der Staats- und Gesellschaftsphilosophie*, Göttingen 1921. Ferner: P. Weins, *Die Reichsgottesidee in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts*, Freiburg 1921.

¹⁶ Vgl. A. Reatz, *Reformversuche in der katholischen Dogmatik zu Beginn des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1917.

¹⁷ Siehe H. Fels, a. a. O. 50.

andererorts, zum Teil schon früher, solche Zellen vertieften christlichen Lebens gebildet, u. a. der Kreis der Fürstin Gallitzin in Münster, die „familia sacra“, der Kreis um Windischmann in Bonn, um Görres in München, um Klemens Maria Hofbauer in Wien. Mit diesen Kreisen standen Männer in Verbindung oder gingen sogar daraus hervor, die mit spekulativer Begabung ausgerüstet theologische Systeme geschaffen haben und zu Gründern und Häuptionen theologischer Schulen geworden sind. So kam G. Hermes aus dem Kreis der Fürstin Gallitzin, A. Günther aus dem Kreis um Hofbauer, Fr. v. Baader stand dem Kreis um Görres persönlich nahe. Weitgehenden Einfluß hatte in ihrer apologetischen Ausrichtung die Mainzer Schule. Ihr Gründer Br. Fr. L. Liebermann, der aus der Jesuitenschule kam, stand in seiner Jugend im Elsaß der romanischen Theologie näher, wo in den theologischen Bildungsanstalten der Strom der Scholastik viel ungestörter verlaufen war. Er brachte zugleich die ganze Unerbittlichkeit und Nüchternheit mit, wie sie in den Verfolgungsjahren der französischen Revolution sich in ihm gebildet hatte¹⁸. Ein Kreis muß weiter genannt werden, der nicht ohne Einfluß auf die deutsche Theologie geblieben ist, die Schule Bautains¹⁹. Sein theologisches System war die Transposition des eigenen religiösen Bekehrungsweges, wofür die Beweise bei Kant und Jacobi entliehen wurden²⁰. Aber gerade, weil dieser persönliche Weg zum Glauben aus der Enttäuschung an der entchristlichten Philosophie ihn mit vielen hervorragenden Geistern seiner Zeit verband und eben die Kraft des persönlichen Erlebnissen hinzukam, hat diese fideistische Schule eine große Tiefenwirkung gehabt, die in den folgenden Jahrzehnten nicht immer an der Oberfläche sichtbar war. Einen auslösenden und verstärkenden Einfluß mag dabei die irrationalistische Strömung ausgeübt haben, die, wie schon oben gezeigt wurde, als echter dialektischer Umschlag neben der rationalistischen Linie verlief. Die schöpferischste und bedeutendste von allen Schulen war jedoch die Tübinger Schule, in der Sailers Geist fortlebte, aber nun unter Drey, Hirscher, Möhler, Staudenmaier zur systematischen Theologie vertieft wurde.

¹⁸ Vgl. A. Schnütgen, Das Elsaß und die Erneuerung des katholischen Lebens in Deutschland, Straßburg 1908.

¹⁹ Siehe Joh. Ad. Möhler, Sendschreiben an Herrn Bautain, Professor an der philos. Fakultät zu Straßburg, in ThQschr 17 (1835) 421—453. Ferner: Fr. v. Baader, Über das Verhalten des Wissens zum Glauben. Auf Veranlassung eines Programms des Herrn Abbé Bautain: Enseignement de la philosophie en France, Strassbourg 1833. Aus einem Sendschreiben an Herrn C. Schlüter, Privatdocenten an der philos. Fakultät zu Münster, Münster 1833.

²⁰ Vgl. die vorzügliche Darstellung in Art. Bautain in Dict. d'Hist. et de Géogr. écl. VI 1516 ff. von J. Dopp.

Alle diese Schulen haben die Eigenart ihres theologischen Denkens nachdrücklich betont und verteidigt.

Da so der Geist allenthalben in Bewegung geraten war, ist auch bald die Dialektik erwacht. Es hat scharfe Antithesen gegeben. Und zu dem Kampf der philosophischen, politischen und sozialen Systeme ist noch der Streit der theologischen Schulen gekommen, wie selten in einem Jahrhundert vorher. Die polemische theologische Literatur dieser Zeit ging so sehr in die Breite, daß sie auch heute noch nicht zu übersehen ist. Die scharfen Auseinandersetzungen wurden jedoch nicht selten zum Gezänk. Mit heftigen persönlichen Anklagen und Verdächtigungen wurde nicht gespart. Die gegenseitige Kritik war vorwiegend negativ und ist meist fruchtlos geblieben. Vieles Wertvolle hat dadurch keine Beachtung gefunden oder ist untergegangen. Man hat auch über dem Streiten vergessen, daß Männer wie Hermes und Günther aus katholischen „Erweckungskreisen“ kamen, daß sie ein priesterliches Leben führten und mit ganzem Herzen Theologie getrieben haben. Wenn sie eigene Wege gegangen sind, so war es zunächst keine selbstgefällige Neuerungsucht, wie es ihnen so oft unterstellt worden ist, sondern ein ernster Wille zur Erneuerung der Theologie und der Kirche. Es liegt deshalb eine tiefe Tragik über diesen Schulen, daß sie nicht neues Leben wecken konnten, wie es in ihrem ursprünglichen Ziel lag, sondern daß ihre eifrigsten Verfechter in immer schärferen Widerspruch zum kirchlichen Lehramt gerieten und schließlich einige von ihnen den Weg aus der Kirche hinaus gegangen sind²¹.

Deutschland war der geistige Brennpunkt des Abendlandes. Der Aufstieg und die Herrschaft des Idealismus war ohne Parallele in andern Ländern geblieben. Keine der oben genannten theologischen Schulen konnte daher am Idealismus vorbeigehen, und ihrer verschiedenen Stellungnahme zu ihm läßt sich ein Einteilungsprinzip entnehmen. Wir können zunächst zwei große Gruppen unterscheiden, erstens die Schulen, die unter Ablehnung der Theologie der Vergangenheit entweder ihre Anregung zu selbständiger theologischer Gestaltung vom Idealismus empfangen oder auch in direkter Abhängigkeit von ihm ein theologisches System ausgebildet haben, und zwar sowohl in Abhängigkeit vom kritischen Idealismus Kants als auch vom spekulativen Idealismus Schellings und Hegels; zweitens die Schulen, die in Ablehnung des Idealismus und in Fortführung der traditionellen theologischen Methode verbunden mit einer Rückwendung zu

²¹ So der frühere Hermesianer und spätere Güntherschüler Baltzer; ebenso der Güntherschüler Knoodt, die beide zum Altkatholizismus abfielen.

den großen Theologen der Scholastik die Wiederbelebung der Theologie versuchten.

Im Verlauf des Kampfes bildeten sich vor allem drei Lager: die gewöhnlich als Semirationalismus bezeichneten Systeme Hermes' und Günthers und des Baaderschülers Frohschammer, ferner die traditionalistischen und fideistischen Systeme der verschiedensten Richtungen und endlich die Scholastik.

Die Tübinger Schule läßt sich schwer in dieses Schema einordnen. Sie hat sowohl vom Idealismus als auch vom Traditionalismus manche Anregungen empfangen. In der Erkenntnis von der theologischen Bedeutung der Scholastik zeigte sie eine aufsteigende Linie. Das hatte seinen tieferen Grund darin, daß in ihr mehr als in allen anderen Schulen das Erlebnis des Werdens, der Entfaltung und des Reifens — ein echter Zug der Romantik — geweckt war. In dieser Sicht mußte die Scholastik als eine bedeutsame Stufe im organischen Entwicklungsprozeß der christlichen Lehre erscheinen. Freilich der Gedanke, sie als Philosophia oder Theologia perennis aufzufassen, wie es später geschah, lag ihr fern, ja mußte ihrem ganzen organischen Denken widersprechen. Nach der Aufklärung, die wesentlich geschichtslos war²², haben die Tübinger mit einer stärkeren und vertieften Betrachtung der Geschichte der Kirche und der Theologie zugleich die Grundlagen einer Theologie der Geschichte gelegt und einen neuen, verlebendigten Begriff der Überlieferung geschaffen.

Unter dem Einfluß dieser Geschichtsauffassung konnte ein neues Verständnis des Christentums, der Kirche und des Katholizismus heranreifen. Wie weit die Tübinger hierbei über Sailer hinausgewachsen sind, zeigt Geiselman in einem Vergleich zwischen Drey²³ und Sailer:

»Hier wird das Grundanliegen des Tübinger Theologen entwickelt: Wie es zum lebendigen Glauben an Christus komme. Es ist dasselbe Anliegen, das auch Sailer am Herzen lag. Wie verschieden aber die Lösung! Drey kann sich mit dem Subjektivismus des Ergriffenseins nicht mehr zufrieden geben. Er muß die wirkliche Gegenwart des urgeschichtlichen Faktums, das uns in Jesus gegeben ist, fordern und löst das Problem mit Hilfe einer Theologie der Geschichte, die das historische Bewußtsein des deutschen Idealismus zur vollen Auswirkung kommen läßt. Gerade ein Vergleich des dürftigen Geschichts-

²² Vgl. Funk, a. a. O. 199: »Die Aufklärung war doch stets ohne Geschichte dagestanden.« Es darf jedoch nicht übersehen werden, daß das Werden des geschichtlichen Bewußtseins bereits im 18. Jahrhundert beginnt. Herder war dabei von entscheidender Bedeutung. Über die Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärungstheologie vgl. Aner, a. a. O. 328 ff. Kennzeichnend für diese Zeit ist die Entwicklung des historischen Pragmatismus und die Ausschaltung jedes supranaturalen Faktors.

²³ Joh. Seb. Drey, Vom Geist und Wesen des Katholizismus, in Th Qschr 1 (1819) 3—24; 193—210; 369—392; 559—575.

begriffes von Sailer und der Geschichtsphilosophie und -theologie des Gründers der Tübinger Schule erhellt, welche gewaltige Wandlung die katholische Theologie dem romantischen Historismus zu verdanken hat²⁴.

Heute beginnt nun eine starke Rückbesinnung auf das theologische Werk der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Besonders die Tübinger Schule erfreut sich einer weitgehenden Durchforschung und ständig wachsenden Wertschätzung. Es erhebt sich deshalb die Frage, ob auch ihr das Los zuteil geworden ist, das Funk im Hinblick auf die Romantik das tragische Geschick jeder Vorwärts- und Aufwärtsbewegung genannt hat: „Der Sprung trägt nie soweit als das Ziel war, und immer muß ein späteres Geschlecht unter Übergangung der nächsten auf eine vornächste oder frühere Vergangenheit zurückgreifen, um den Faden wieder aufzunehmen, wo er abgerissen ist“²⁵. Daher legt die Aufgabe sich nahe, zu prüfen, was diese Zeit an Anregungen für die Theologie unserer Tage enthält.

In dieser Sicht sollen hier zwei Arbeiten betrachtet werden, die in letzter Zeit erschienen sind und Anerkennung gefunden haben²⁶, eine Untersuchung Fellerers über Martin Deutinger²⁷ und Weindels über Fr. A. Staudenmaier²⁸. Beide Arbeiten behandeln die Frage von Glauben und Wissen bei Theologen, die der Tübinger Schule angehören. Dieses Problem steht auch heute wieder stark im Vordergrund des theologischen Interesses, weil es einen wichtigen Teilausschnitt aus dem umfassenderen Fragenkreis von Natur und Gnade darstellt, einem Problem, dem die Anstrengungen der Theologie in ganz besonderer Weise gelten.

1. Im zusammenfassenden und auswertenden dritten Teil seiner Untersuchung beginnt Fellerer mit der Darstellung des Verhältnisses von Glauben und Wissen, um dann zu einem tieferen Verständnis der Beziehungen von Theologie und Philosophie zu kommen. Zunächst wird gezeigt, daß das Problem von Glauben und Wissen bei Deutinger in einem doppelten Sinn verstanden wird, und zwar einmal in der Bedeutung von freier und denknwendiger Erkenntnis, dann aber auch in der Bedeutung von auctoritas und ratio im mittelalterlichen Sinn. Die letztere mehr metaphysische Betrachtungsweise tritt bei Deutinger zugunsten der ersteren mehr erkenntnistheoretischen und erkenntnispsychologischen zurück. Das ist bedingt durch seinen Kampf gegen den Vernunftabsolutismus einerseits und den

²⁴ J. R. Geiselman, Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik, Mainz 1940, XV.

²⁵ Funk, a. a. O. 207.

²⁶ Vgl. die Besprechung von H. Fels in ThRev 40 (1941) 21—23.

²⁷ Joh. Fellerer, Das Verhältnis von Philosophie und Theologie nach Martin Deutinger, Bonn 1940.

²⁸ Ph. Weindel, Das Verhältnis von Glauben und Wissen nach der Theologie von Franz Anton Staudenmaier. Eine Auseinandersetzung katholischer Theologie mit Hegelschem Idealismus, Düsseldorf 1940.

Empirismus andererseits, die beide dem Glauben jede Berechtigung absprechen. Dadurch ist Deutinger gezwungen, mehr die subjektiven Voraussetzungen des Glaubenskönnens gegenüber dem Denken zu untersuchen.

Die Lösung des Problems wird grundlegend darin gesehen, daß der Glaube sowohl wie das Denken als gemeinsames subjektives Prinzip den Willen haben. Die Vernunft ist weder Prinzip noch Quelle der Erkenntnis — das wäre der Irrtum des Idealismus —, sondern Mittel. Fälschlich wird sie als »Lumen« bezeichnet. Sie ist kein Licht, sondern nur Organ, durch das wir das Licht aufnehmen. Auf diese Feststellung legt Deutinger großes Gewicht. Bewegt wird die Vernunft vom Willen. Ihm kommt daher der Primat über die Vernunft zu. Der Glaube steht als freie Erkenntnis dem Willen näher als das Denken. Deshalb ist auch er über das Denken zu stellen.

Näherhin wird die Stellung des Glaubens als vermittelnd zwischen Offenbarung und Vernunft gezeigt. Die Offenbarung wirkt unmittelbar auf die Sinne und den Willen. Wille wird hier in einem ganz weiten Sinn gefaßt, d. h. er schließt »den Glauben als Akt des Willens«²⁹ ein. Vermittels des Willens wirkt dann die Offenbarung auf die Vernunft. Letztere vermittelt den durch die Offenbarung mitgeteilten Inhalt dem Selbstbewußtsein und setzt das übrige Eigentum des Selbstbewußtseins mit dem Glauben in Zusammenhang. Glaube und Wissen bilden so eine lebendige Einheit durch Inbeziehungsetzung zum erkennenden Subjekt. Beide stehen in einem aktiven Spannungsverhältnis, das zugleich die Verschiedenheit der beiden Pole voraussetzt.

Das Verhältnis von Theologie und Philosophie wird zusammenfassend so dargestellt: »Nach Deutinger hat Theologie und Philosophie das gleiche subjektive Erkenntnisprinzip und das gleiche die Erkenntnis vermittelnde Medium und Organ, beide freilich nicht in gleicher Weise; eine ‚gewisse Gleichheit‘ besteht auch im Erkenntnisinhalt und in der Erkenntnisquelle, die aber bereits mehr Unterschiede als Gleichheiten aufweisen. Wegen des Überwiegens der Gleichheiten dürfte es darum ‚schwerer sein, beide von einander zu unterscheiden als beide zu vereinigen‘«³⁰.

Dasselbe subjektive Erkenntnisprinzip, von dem hier die Rede ist, ist der Wille, dasselbe Erkenntnismedium die Vernunft. Die »gewisse Gleichheit« in der Erkenntnisquelle kommt dadurch zustande, daß die Philosophie nicht nur die Natur, sondern überhaupt alles, was sich vorfindet, d. h. den gesamten Inhalt aller Wissenschaften, auch jenen der Theologie, als ihre Erkenntnisquelle betrachtet. Daraus ergibt sich auch hinsichtlich des Gegenstandes der beiden Wissenschaften eine gewisse Gleichheit, insofern »die Theologie nur einen gewissen Kreis der Objekte, welche zum Gebiet der Philosophie gehören, diese aber alle Gebiete des Wissens umfaßt«³¹. Gegenstand der Theologie ist der historisch gegebene, durch den Glauben aufgenommene Inhalt der Offenbarung, der Gegenstand der Philosophie der Inhalt des Selbstbewußtseins, ferner der Inhalt aller anderen Wissenschaften hinsichtlich des Allgemeinen. »Sie hat darum auch ‚mit der Theologie denselben Inhalt, aber sie hat ihn anders als die Theologie‘«³².

Der Unterschied zwischen Theologie und Philosophie liegt im verschiedenen Ausgangspunkt und Ziel beider Wissenschaften. Ausgangspunkt der Theologie ist der Glaube an den Offenbarungsinhalt; Ziel, den gegebenen Inhalt wissenschaftlich zu ordnen und zwar nach drei großen Ordnungsprinzipien: Dreieinigkeit, Menschwerdung und Opfer. Ausgangspunkt der Philosophie ist dagegen die Natur, wie sie

²⁹ A. a. O. 206. ³⁰ A. a. O. 248. ³¹ A. a. O. 247. ³² A. o. O. 247.

sich der natürlichen Empfindung darbietet, ferner die Offenbarung, wie sie der freien Tätigkeit begegnet, überhaupt der Inhalt aller anderen Wissenschaften wie auch jede unmittelbare Erfahrung. Als Ziel der Philosophie ist die Untersuchung der Gewißheit alles Erkennens zu betrachten.

Über die unauflösliche Ehe zwischen Theologie und Philosophie wird ausgeführt, daß die Theologie einerseits die Philosophie ganz entbehren könne, insofern sie rein historisch zu Werke gehe, andererseits aber wird die Philosophie eine notwendige Vorläuferin der Theologie genannt. Denn die Philosophie hat allein über die Gesetze des Wissens zu entscheiden, denen auch die Theologie als Wissenschaft Rechnung zu tragen hat. Ferner ist es notwendig, »den wahren übernatürlichen Inhalt der scholastischen Philosophie mit der natürlichen Methode der subjektiven Philosophie zu vereinigen«³³. Die Philosophie muß die theologischen Erkenntnisse nach der subjektiven Seite vollenden. Vor allem muß der notwendige Zusammenhang des gegebenen Offenbarungsinhaltes mit dem diesen Inhalt aufnehmenden Erkenntnisvermögen erkannt werden. Über die Scholastik hinausgehend, darf die Theologie nicht dabei stehen bleiben, das traditionelle Glaubensgut bloß darzulegen, d. h. die Glaubenswahrheiten in ihrem Wesen und Zusammenhang zu verstehen zu suchen, »zu einer übersichtlichen und zugleich vollständigen und erschöpfenden Einheit zu führen und für sie durch ‚äußerliche Anwendung‘ einer dem Glaubensinhalt an sich fremden ‚logischen Form‘, die entsprechende wissenschaftliche Form‘ zu finden«³⁴. Es muß darüber hinaus der Nachweis der Denknichtigkeit der Dogmen geführt werden. Denn für ein Dogma genügt nicht der Erweis seiner Denkmöglichkeit (Widerspruchslosigkeit). Es muß vielmehr gezeigt werden, daß es eine notwendige Beziehung zum natürlichen Bewußtsein des Menschen hat und das Übervernünftige notwendig mit dem vernünftigen Denken zusammenhängt.

Fellerer hat Deutingers Schrifttum in seiner ganzen Breite durchgearbeitet. Auch der Nachlaß und die bisher nicht veröffentlichten Quellen sind in die Untersuchung einbezogen. Selten wird allerdings bei Deutinger das Problem systematisch behandelt. Er hat vielmehr seine Gedanken darüber in Entwürfen oder skizzenhaften Aufrissen niedergelegt. Es war deshalb keine geringe Aufgabe, die weithin zerstreuten Äußerungen zu einer systematischen Darstellung zu bringen, die uns ein einigermaßen abschließendes Urteil über Deutingers Lösung in einer so grundlegenden Frage erlaubt.

Wie schon einleitend in einem kurzen Überblick gezeigt wurde, konnten die verschiedenen theologischen Schulen nicht ohne Stellungnahme zur idealistischen Philosophie bleiben. So überrascht es uns nicht, wenn das Erkenntnisproblem, das in der Zeitphilosophie eine überragende Stellung einnahm, auch in der Theologie mehr und mehr in den Mittelpunkt des Interesses rückte. Gegenüber der Aufklärungstheologie jedoch, die die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen zwar sehr ausgedehnt behandelte, sie aber wesentlich kritisch und negativ zu lösen suchte, wurde in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts eine metaphysische Vertiefung des Problems

³³ A. a. O. 262.³⁴ A. a. O. 262 f.

weithin ein Hauptanliegen der Theologie und Philosophie. Man wollte die gesamte Wirklichkeit und Ganzheit des Seins in all seinen Ordnungen umfassen und darstellen. Keine andere Zeit hat daher wohl so bewußt um die Einheit von Theologie und Philosophie und der ihnen entsprechenden Seinsverhältnissen. Nicht nur die Theologen, sondern auch die Philosophen haben mit einer geradezu religiösen Inbrunst ihre großen spekulativen Systeme geschaffen. Darüber darf man sich auch nicht durch die scheinbar kühle und nüchterne Begriffssprache Hegels täuschen lassen. Gerade er hat es ausgesprochen, daß die Aufgabe der Philosophie darin bestehe, Theologie zu treiben, nicht „Weltweisheit“, sondern „Gottesweisheit“ zu suchen. Andererseits war bei Hegel der Glaube in Gefahr, seines Charakters als Autoritätswissen entkleidet zu werden. Der Glaube hat nach ihm die Wahrheit, aber er zeigt sie nicht. Das ist vielmehr Aufgabe der Philosophie. Der Glaube ist Wissen, aber noch auf der Stufe der Vorstellung. Durch die ihm immanente dialektische Bewegung drängt er jedoch dazu, „Begriff“ zu werden. Auf der Stufe der Vorstellung sind Glauben und Wissen unterschieden. Denn der „Verstand der Verständigen“ empfindet sie als Gegensätze, weil der Ver-,stand“ die dialektische Bewegung zum „Stehen“ bringt und das Unterschiedene nebeneinander stellt. Im „vernünftigen“ Denken aber ist das Glauben im Wissen aufgehoben. Denn der Begriff begreift sich als das „Eine“ in den „Unterschiedenen“. So vollzieht sich für Hegel im Begriff auf der höchsten Stufe des absoluten Geistes die Einheit von Glauben und Wissen.

Deutinger suchte die Einheit nicht primär vom Wissen, sondern vom Sein, nicht von der Vernunft, sondern vom Willen her. So nennt er den Willen ein gemeinsames subjektives Erkenntnisprinzip, „eine im Subjekt liegende erste, das Erkenntnisvermögen bewegende und diese Bewegung zum Ziele leitende Bedingung zur Erkenntnis“³⁵. Zunächst ist diese Lösung überraschend, zumal Deutinger diese grundlegende Auffassung nicht näher begründet. Es legt sich auch sofort die Schwierigkeit nahe, daß der Wille als „*facultas caeca*“ gerade der Führung durch den Verstand bedarf und nicht umgekehrt ihn lenken kann. Dieser Einwand erledigt sich jedoch, wenn man erwägt, daß Wille bei Deutinger auch im Sinn von *appetitus naturalis* verstanden werden kann³⁶. Der *appetitus naturalis* aber besagt schon *antecedenter ad intellectum* ein Ausgerichtetsein auf ein Ziel hin. Ferner stellt der *appetitus naturalis* ein Streben dar, das der Ganzheit unseres Seins und un-

³⁵ A. a. O. 239.

³⁶ Auf diese Bedeutung von Wille ist der Bearbeiter nicht näher eingegangen. Es wäre zu wünschen, daß er seine sonst sehr umfassende Untersuchung auch nach dieser Seite ergänzte.

serer Natur entspricht. Deshalb bedeutet der Wille als gemeinsames Erkenntnisprinzip die Ausrichtung unserer Natur auf das Wissen sowohl als auf den Glauben hin. Natur ist allerdings hier als die in die übernatürliche Ordnung erhobene Natur zu verstehen³⁷.

Man wird auf den ersten Blick die Bedeutung dieser Lösung, die Deutinger gegeben hat, nicht überschauen. Doch enthält sie eine weittragende theologische und anthropologische Korrektur an der idealistischen Philosophie. Wie in den knappen Darlegungen des ersten Teiles zu zeigen versucht wurde, war die damalige Zeit von zwei entgegengesetzten Richtungen beherrscht. Auf der Seite des extremen Intellektualismus war man in einen wahren Rausch des Geistes versetzt. Das Verlangen zu wissen, erfuhr dadurch eine so ungeheure Steigerung, daß die anderen Seelenkräfte zurücktreten mußten. Denken und Wirklichkeit wurden schlechthin gleich. Seinen höchsten Ausdruck fand das in dem bekannten Wort Hegels: „Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig“³⁸. Dem lag aber ein falscher theologischer Ansatz zu Grunde.

Die Trinitätsspekulationen waren für die Entwicklung und Ausbildung der dialektischen Philosophie von grundlegender Bedeutung. In diesen Darstellungen der Dreifaltigkeit wurden jedoch Geist und Logos gleichgesetzt, wie man gelegentlich mit Recht hervorgehoben hat. Der absolute Geist ist auch Logos. Vielleicht liegt hier einer der bedeutsamsten Irrtümer der ganzen idealistischen Philosophie. Der Logos ist notwendig sagbar, weil er das personhafte Wort, weil er in Gott ge-

³⁷ Diese Auffassung von Willen bzw. *appetitus naturalis*, dem nach Deutinger die Aufgabe zufällt, im Menschen die Einheit zwischen Glauben und Wissen, natürlicher und übernatürlicher Erkenntnisordnung zu vermitteln, zeigt manche Anklänge an das *desiderium naturale in cognitionem essentiae divinae* in der Darstellung und Deutung, die es bei Eschweiler gefunden hat: »Die tiefe Lehre von dem *desiderium naturale in cognitionem essentiae divinae* hat in dem System des hl. Thomas den Sinn, die natürliche Ordnung auch in ihrer geistigen Spitze als *potentia oboedientialis* für die übernatürliche Ordnung der Offenbarung und des göttlichen Glaubens hervortreten zu lassen« (Die zwei Wege . . ., 38). Ferner ebd. 271: »Der Akt des göttlichen Glaubens vollzieht sich demgemäß so: Objektiv ist die positive Offenbarung gegeben; . . . Subjektiv wird das äußere der Offenbarung sinnlich vernünftig aufgefaßt; diese vernünftige Erkenntnis . . . bietet dem freien Willen ein Objekt, an dem sich seine Natur als *desiderium naturale in visionem essentiae divinae* dadurch effektiv bewähren soll, daß er unter dem Zug der Gnade . . . den Intellekt bewegt, über das vernünftig Erfasste hinaus den damit bezeichneten übervernünftigen Sinn der *prima veritas revelans* zu bejahren.«

³⁸ Vorrede zu den »Grundlinien der Philosophie des Rechts«, Berlin 1821. Hegels sämtliche Werke VI (Meiner), Leipzig 1930, 14.

sprochen ist. Der Geist dagegen, der vom Logos (und vom Vater) ausgeht, ist nicht sagbar. Er ist in diesem Sinn überlogisch, übervernünftig, weil er nicht gesprochen, sondern nach der theologischen Schulsprache „gebraucht“ wird, weil er seinen Ausgang nicht vom göttlichen Intellekt, sondern vom Willen und der Liebe nimmt. Wie man aber in der Trinität Logos und Geist im Grunde gleichsetzte, so war man auch bestrebt, den ganzen Bereich des Seins auf die Form des Logos, des Logischen, des Erkennbaren und des Sagbaren zu bringen. Man hat Hegels Philosophie einen Panlogismus genannt. Und man tut es mit Recht, wenn man darunter versteht: alles ist Logos, alles ist logisch. In dieser Sicht bleibt kein Raum mehr für das Über-logische, das Übervernünftige, für das Glauben im Geiste und der Liebe.

Diese Gefahr der Verabsolutierung des Intellekts und des Logischen, die den Glauben in seinem Wesen zerstören mußte, hat Deutinger erkannt und versucht, ihr wirksam zu begegnen. Bezeichnend dafür ist die Überschrift einer Predigt: „Das ewige Leben im Wort und seine Aufnahme im Willen durch Glaube, Hoffnung und Liebe“³⁹. Freilich Deutinger selbst lag mehr daran, die anthropologische Seite, die Verkürzung des Willens, in diesem Panlogismus zu korrigieren. Aber man darf in diesem Zusammenhang nicht den zugrundeliegenden theologischen Irrtum übersehen.

In einem eigenen Abschnitt vergleicht Fellerer Deutingers Fragestellung in unserem Problem mit der des *Vatikanums*⁴⁰. Er kommt dabei zu dem Ergebnis, daß sie bei beiden verschieden sei. Beim *Vatikanum* handelt es sich nämlich um eine Untersuchung des doppelten *ordo cognitionis* und seines Unterschiedes dem Prinzip und Objekt nach. Bei Deutinger dagegen geht es um die Untersuchung des natürlichen Fundamentes der Erkenntnis, also des im Subjekt liegenden Fundamentes für jene doppelte Erkenntnisordnung. Die *ratio* des *Vatikanums* (subjektives Erkenntnisprinzip im Sinn des Konzils) zerlegt er in Vernunft als Erkenntnismittel und Wille (subjektives Erkenntnisprinzip im Sprachgebrauch Deutingers) als das Bewegende und Leitende dieses Erkenntnismittels. Zur verschiedenen Fragestellung darf man aber sicher auch noch die verschiedene Haltung und Zielsetzung in der ganzen Darstellung hinzunehmen. Das *Vatikanum* suchte vor allem die Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Erkenntnisordnung begrifflich herauszustellen. Diese Klarheit, wie sie für die definitorische Aufgabe des kirchlichen Lehramtes notwendig ist, gewinnt man nun einmal durch Unterscheidung. Deutinger war dagegen vielmehr um die Einheit der beiden Erkenntnisordnungen bemüht.

Fellerer erblickt in Deutingers Fragestellung eine Erweiterung und Vertiefung der Vatikanischen Lehre. Diese muß aber gerade in dem Versuch gesehen werden, zu einer Synthese von Theologie und Philosophie zu kommen. Denn darum geht es ja auch vor allem in der heu-

³⁹ M. Deutinger, *Das Reich Gottes nach dem Apostel Johannes*. Neu hrsg. Mainz 1933 (Deutsche Klassiker der katholischen Theologie aus neuerer Zeit, Bd. IV), 468.

⁴⁰ *Vat. sess. III cap. 4 De fide et ratione*. Denz. 1795—1800.

tigen Fragestellung, die nicht so sehr die begriffliche Scheidung der beiden Ordnungen sucht, sondern von der übernatürlichen als der einzig wirklichen Ordnung ausgeht und innerhalb dieses Raumes die Stellung der »natürlichen« zur übernatürlichen Erkenntnisordnung betrachten will.

Auf der anderen Seite darf man jedoch nicht außer Acht lassen, daß auch das Vatikanum im Begriff der *ratio fide illustrata* Wege zur Synthese gezeigt und das Problem inhaltlich gefördert hat. Denn die durch den Glauben erleuchtete Vernunft kann zu einem fruchtbaren Verständnis der Glaubenswahrheiten vordringen, sowohl »aus der Analogie dessen, was sie natürlicher Weise erkennt als auch aus dem Zusammenhang der Glaubensgeheimnisse unter sich und mit dem letzten Ziel des Menschen«⁴¹.

Um die spätere Entwicklung und Vertiefung des Problems zu verfolgen, kann man etwa heranziehen, was Scheeben⁴² in Anlehnung und Fortführung der Vatikanischen Lehre über das Verständnis des Glaubens und das theologische Wissen sagt; ferner seine Ausführungen über die Bedeutung der Analogie, über die *potentia oboedientialis* unserer natürlich erworbenen Vorstellungen und Begriffe, die sie befähigt, Träger des übernatürlichen Glaubensinhaltes zu werden und uns ein analoges Verständnis der göttlichen Wahrheit zu vermitteln; weiter die Darlegungen über das Wesen der *conclusio theologica*, in der Glaubens- und Vernunftwahrheit logisch und sachlich miteinander verbunden werden, um uns neue und vertiefende Erkenntnis zu gewähren, über die Eigenart dieser letzteren Erkenntnisse und ihren gnadenhaften Charakter, über die Art und den Grad ihrer Gewißheit gegenüber dem einfachen Glaubensakt.

Die Bedeutung der Analogie, die für die nähere Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie ein wichtiger Faktor ist, tritt bei Deutinger zurück. Ihre Stellung und Aufgabe wird bei neueren Theologen, z. B. von P. Wyser treffend gekennzeichnet:

»Die übernatürlich-transzendente Offenbarungserkenntnis ist in die natürliche Erkenntnis eingebaut und hebt dieselbe über sich selbst hinaus zu einer analogen Erkenntnis des Übernatürlichen. ... Ohne die *analogia fidei* muß jeder Versuch, das Geheimnis unseres Offenbarungsglaubens in etwa zu verstehen, der drohenden Gefahr des theologischen Agnostizismus unterliegen. Aber ebenso läßt sie uns den Irrtum des Rationalismus und pantheistischen Naturalismus vermeiden; denn das in seinem analogen Sinn auf das Göttliche hinweisende Weltsein, welches in die Offenbarung aufgenommen wird, ist trotz des positiven Erkenntnisgewinnes ein höchst inadäquater Ausdruck der alles natürliche Sein unendlich überragenden göttlichen Wirklichkeit«⁴³.

Die Analogie ist im Grunde nichts anderes als der seinsmäßige Ausdruck der Transzendenz Gottes. Wo aber wie im spekulativen Idealismus die Transzendenz Gottes bedroht ist, da gibt es auch keine Transzendenz des Glaubens über das Wissen mehr, da muß die Analogie als Dualismus erscheinen, den man überwinden wollte. Es darf deshalb kein Wunder

⁴¹ Denz. 1796.

⁴² M. Scheeben, *Dogmatik I*, 358 ff. Vgl. auch K. Eschweiler, *Die zwei Wege, über den Gegenstand der Theologie*: 184 ff. (In *Abhängigkeit von Scheeben*).

⁴³ *Theologie als Wissenschaft. Ein Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre*, Salzburg 1938, 146.

nehmen, wenn auch bei christlichen Denkern aus dieser Zeit die Analogie in ihrer Bedeutung für die spekulative Theologie und die theologische Erkenntnislehre unterschätzt wird. Es zeigen sich da Schatten, die das Abreißen der theologischen Tradition werfen mußte. Gewiß hat Deutinger das Wesen der Transzendenz klar herausgestellt. Er mußte daher notwendig auf das Problem der Analogie stoßen. Aber er hat weniger ihre Geltung und ihren Wert für die Vertiefung der eigentlichen Glaubenserkenntnis und die Konstitution der theologischen Erkenntnis gesehen, sondern sie mehr in ihrer Bedeutung für die Philosophie betrachtet, indem er z. B. von der Wahrheit der Dreifaltigkeit ausging, um die trinitarische Struktur des geschaffenen Seins aufzuzeigen⁴⁴.

Am meisten überrascht uns allerdings die Tatsache, daß Deutinger bei der ganzen Behandlung des Verhältnisses von Theologie und Philosophie kaum erwähnt, daß es sich hier um das Problem von Natur und Gnade handelt. Auch Fellerer stellt das öfter fest. „Es muß zugestanden werden, daß Deutinger den so überaus wichtigen Gnadenfaktor, den Faktor der Übernatur im Problem Theologie und Philosophie zu wenig und zum Teil fast gar nicht berücksichtigt hat“⁴⁵. Doch kann der Bearbeiter darauf hinweisen, daß manche zerstreute Äußerungen, besonders in den Predigten aus den letzten Lebensjahren, von der Anerkennung der Gnade in diesem Problem zeugen.

Gewiß soll dadurch das Verdienst der Tübinger Schule und auch Deutingers nicht geleugnet werden, daß sie gegenüber der Aufklärung und nicht zuletzt gegenüber der idealistischen Philosophie, wo das Problem von Natur und Gnade zum Problem von Natur und Geist abgewandelt worden war, den Begriff des Übernatürlichen gerettet haben und zwar im Anknüpfen an die theologische Überlieferung, wie eingangs ge-

⁴⁴ Fellerer, a. a. O. 299 f.

⁴⁵ A. a. O. 238; vgl. auch 246. Was ferner Deutinger über die Denknötwendigkeit der Dogmen sagt, bedarf der Einschränkung. Wie Fellerer zwar ausdrücklich hervorhebt, wird diese nicht im Sinn der rationalistischen Theologie verstanden. Aber der Akzent wird auf einen untergeordneten Gesichtspunkt verschoben. Die erste Aufgabe der Theologie ist die Entfaltung und Erschließung der Tiefe der Glaubenswahrheit selbst. Das Aufzeigen des Zusammenhanges mit dem Bereich unseres natürlich-vernünftigen Wissens ist dem gegenüber nachgeordnet. Es zeigt sich hier ein gewisses Nachschwingen von Gedankengängen aus der Aufklärungstheologie. Wo dort überhaupt noch Offenbarung und übervernünftiger Inhalt des Glaubens anerkannt wurde, sah man Wesen und Ziel der Theologie im Nachweis des notwendigen Zusammenstimmens zwischen vernünftigem und offenbartem Wissen. Vgl. Aner, a. a. O. 3 f. — Zur Lehre des hl. Thomas von den rationes necessariae, den zwingenden Vernunftsgründen zum Erweis einer Glaubenswahrheit vgl. M. Grabmann, Schol 17 (1942) 187—217.

zeigt wurde. Freilich wird auf der anderen Seite auch ersichtlich, daß Deutinger die ganze Tragweite des Problems noch nicht nach allen Richtungen überschauen konnte. Vielleicht läßt sich aber das Urteil Fellerers durch die Erwägung der Tatsache milder stimmen, daß Deutinger bei der Behandlung des Problems vom Konkreten, d. h. von der tatsächlich existierenden übernatürlichen Ordnung ausging, die ihm in einem eingeschränkten Sinn die „natürliche“ war, so daß der Gnadenfaktor wenigstens einschlußweise seiner Betrachtung zugrunde lag.

Nun muß die Frage gestellt werden, die sicher nicht leicht zu beantworten ist, ob Deutingers Beitrag zum Problem von Theologie und Philosophie nur geschichtlich gewürdigt werden kann oder ob in seinem Denken noch wertvolle Anregungen für die Theologie unserer Tage liegen. Fellerer hat am Ende seiner Untersuchung zwar nicht ausdrücklich diese Frage aufgeworfen, aber doch inhaltlich eine Antwort gegeben und, wie aus der Darlegung bereits zu vermuten ist, im positiven Sinn.

Deutingers großes Anliegen war „eine wahrhaft christliche Philosophie, die Glauben und Wissen zur ‚lebendigen Einheit‘ verbindet, aber nicht durch eine vom Glauben logisch abhängige Philosophie, sondern durch eine kritische Philosophie aus gläubiger Existenz... Er will ‚keine Unterwerfung des Wissens unter den Glauben durch Entsagung‘, sondern eine ‚Befreiung und Einigung in dieser Freiheit des Wissens durch den Glauben‘. Glaubenslehren sind darum für die Philosophie nicht bloß ‚negative Kriterien‘, sondern auch von eminent positivem Einfluß... im Sinn eines Hinaufführens zur Vollendung“⁴⁶. Und zwar soll die Philosophie nicht nur vom Glauben erleuchtet und vollendet werden zur spekulativen Durchdringung der Glaubenswahrheiten, sondern auch, um in ihrem eigenen Bereich ihre philosophische Aufgabe besser erfüllen zu können. Das Ziel seines denkerischen Suchens war die große Synthese von Theologie und Philosophie, „das Ideal einer ‚christlichen Weisheit‘, die Philosophie und Theologie zusammenfügt, ohne sie miteinander vermengen zu wollen“⁴⁷.

Man spürt, daß darin ein Problem anklingt, das auch heute Interesse erregt⁴⁸. Und zwar geht dieses Interesse durchaus parallel mit der Hinwendung zur Theologie des 19. Jahrhun-

⁴⁶ Fellerer, a. a. O. 303.

⁴⁷ Ebd. 304.

⁴⁸ Vgl. B. Jansen, *Christliche Philosophie*, in *StimmZeit* 65 (1935) 229; ferner J. Maritain, *Von der christlichen Philosophie*. Aus dem Französischen übertragen und eingeleitet von B. Schwarz, Salzburg 1935; J. de Vries, *Christliche Philosophie*, in *Schol* 12 (1937) 1 ff.; A. Dempf, *Christliche Philosophie*, Bonn 1938, 218 ff.

derts. Auch aus einem mehr äußeren Grund ist das Studium Deutingers für uns sehr wertvoll. Man merkt bei ihm noch ein wirkliches Ringen um das Problem, während manche Theologen der letzten Jahrzehnte oft gar kein echtes Problem mehr darin sahen, weil sie in der Haltung der *beati possidentes* allzu schnell glaubten, alles gesagt zu haben, was dazu zu sagen sei. Auch die Auffassung, daß die idealistische Philosophie nur noch der Geschichte angehöre und der Theologie nichts mehr zu sagen habe, ist im wesentlichen überwunden. Die Hitze des Kampfes ist schon lange abgeklungen, den gerade scholastische Theologen des 19. Jahrhunderts gegen die idealistische Philosophie und jene theologischen Richtungen, die von ihr beeinflußt waren, mit Recht geführt haben, um vor jeder ideellen Begegnung zunächst einmal den Glauben in seiner spezifischen Eigenart als Autoritätswissen gegenüber aller Gefahr der Verflüchtigung in vernünftig-natürliche Einsicht sicherzustellen. Heute wissen wir, daß es für die gegenwärtige Theologie kein einfaches Zurückgehen mehr auf die Hochscholastik unter Außerachtlassung der philosophischen und theologischen Anliegen des deutschen Idealismus geben kann, ja daß eine fruchtbare Auseinandersetzung mit ihm zu einem großen Teil erst eine Aufgabe der kommenden Theologie ist. Auch in dieser Sicht bleibt Deutinger ein bedeutsamer Anreger für die heutige Zeit.

* * *

2. Weindel gibt einleitend einen Aufriß über die zeitgeschichtlichen Hintergründe der Theologie Staudenmaiers. In dem für unsere Betrachtung bedeutsamen dritten Teil seiner Untersuchung stellt er zunächst die christliche Offenbarung nach der Lehre Staudenmaiers dar. Wichtig ist die Abgrenzung gegen die idealistische Auffassung. Staudenmaier betont stark das historische Moment der christlichen Offenbarung im Gegensatz zur »reinen Dialektik Hegels«. Denn nach dem Idealismus ist »die christliche Offenbarung nicht Geschehnis in der Zeit, sondern eine Wahrheit, die man grundsätzlich allein aus der Vernunft heraus erkennen und die man auch aus ihr und ihren inneren Notwendigkeiten heraus entwickeln kann«⁴⁹. Demgegenüber wird festgestellt, daß die Offenbarung die Geschichte durchbricht oder in sie einbricht.

Aufgabe der Theologie ist es nun, die Offenbarung in eine wissenschaftliche Form zu bringen. Das geschieht mit Hilfe der dialektischen Methode. Dabei ist diese Dialektik nicht »wie bei Hegel eine willkürliche des Subjekts«⁵⁰, sondern eine vom Objekt her bestimmte Form.

Staudenmaier unterscheidet eine spekulative Methode, die ihren Gegenstand vorfindet, und eine konstruktive Methode, die ihren Gegenstand hervorbringt, wie z. B. die Logik und Mathematik. Die Methode der Theologie ist spekulativ. Sie hat eine doppelte Aufgabe, einmal eine dialektische, nämlich die Koordination und Subordination der Begriffe zu bestimmen, und dann eine systematische, durch Verbindung der verschiedenen Begriffe und Wahrheiten zu einem Ganzen zu gelangen.

⁴⁹ A. a. O. 86. ⁵⁰ A. a. O. 84.

Näherhin wird dieser dialektische Weg folgendermaßen beschrieben: die erste Antwort auf die Offenbarung ist die Unmittelbarkeit des lebendigen Glaubens. Der Geist hat sich vom Gegenstand noch nicht reflektierend geschieden. Es ist das »Ansichsein« des Glaubens. Der dialektische Fortschritt wird dadurch erreicht, daß diese reine Unmittelbarkeit negiert und der Wahrheitsgehalt dem individuellen Geist vermittelt wird (Individualisierung). Es ist die Stufe des »Fürsichseins« des Glaubens. Aus dieser Subjektivität strebt aber der Glaube zurück zum Allgemeinen und Ursprünglichen. Darum wird das Fürsichsein wieder negiert — es ist die Negation der Negation —, und der Glaube geht über in die Objektivität des kirchlichen Glaubens. Alles Zufällige, Begrenzte und Unrichtige wird hierbei mitnegiert, und es bleibt nur, was wirklich Ausdruck der »Idee« ist. Das ist das »Anundfürsichsein« des Glaubens.

Die Vermittlung des Glaubens zum Wissen, die diesem dialektischen Vorgang immanent ist, geschieht auf folgende Weise: Wenn der Glaube durch die Autorität vorgelegt ist, kann durch die Vermittlung keine inhaltliche Bereicherung des Wahrheitsgutes und keine größere Wahrigkeit erreicht werden, sondern wir sollen dadurch nur zu einer vertieften theologischen Erkenntnis geführt werden.

Zusammenfassend wird diese Vermittlung dargestellt einmal als Subjektivierung. Diese bewirkt zunächst das Eingehen der objektiven Wahrheit in das Bewußtsein des reflektierenden Menschen. Diese Reflexion stellt auch die harmonische Verbindung mit dem dar, was der Mensch aus Natur und Geschichte weiß. Ferner leistet sie die systematische Verbindung der Glaubenssätze zum Ganzen. Betont wird hier noch einmal, daß die Glaubenswahrheiten nicht durch die Vernunft hervorgebracht werden, sondern daß es sich um ein Nachdenken der durch die Offenbarung gegebenen Wahrheiten handelt. Diese Vermittlung des Glaubens ist aber auch eine Objektivierung, indem der Anschluß des reflektierenden Glaubens an die Kirche, an ihre Lehre und ihr Glaubensbewußtsein vollzogen wird.

Als offensichtliche Mängel an Staudenmaiers Lehre und Darstellung stellt Weindel heraus:

1 daß zwischen natürlicher und übernatürlicher Offenbarung nur ein gradueller und kein wesentlicher Unterschied wie zwischen Natur und Gnade angenommen wird⁵¹;

2. daß der übernatürliche Charakter des Glaubensaktes und des habitus infusus fidei nicht herausgestellt wird⁵²;

3. den theologischen Fideismus. Glaube und Überzeugung von der unbedingten Wahrheit beruhen zunächst auf einem dunklen Drang und irrationalen Gefühl⁵³;

4. die Verkenning des entscheidenden Einflusses des kirchlichen Lehramtes bei der Dogmatisierung einer Glaubenswahrheit⁵⁴.

Funk hat einmal die gegen die Aufklärung sich erhebende Abwehrfront durch vier von ihr grundverschiedene Wesenszüge des geistigen Verhaltens zu kennzeichnen gesucht. Er nennt erstens den wiedererwachten Sinn für die übernatürliche Erkenntnis, zweitens die Wertung des Objekts, dann die Anerkennung des Gemeinschaftlichen und endlich die Schätzung des Überlieferten (Geschichte). Diese vier Haltungen hat er zugleich als Grundhaltungen des Katholizismus bezeichnet⁵⁵. Wenn man die klare und übersichtlich angelegte Untersuchung Weindels liest, ist man überrascht, wie er gerade diese vier

⁵¹ Vgl. a. a. O. 112. ⁵² Ebd. ⁵³ Vgl. a. a. O. 98. ⁵⁴ Ebd.

⁵⁵ Vgl. a. a. O. 197.

Wesenszüge in der Theologie Staudenmaiers treffend herausgearbeitet hat.

Die Aufklärungstheologie hatte in ständig wachsendem Maße mit dem übervernünftigen Inhalt der christlichen Dogmen aufgeräumt. Sie war dabei nicht ^{nur} sehr ehrfurchtsvoll mit der ganzen Vergangenheit, mit den Zeugnissen und Quellen der Offenbarung verfahren, sondern sie benahm sich überhaupt gegenüber dem Sein und der Wirklichkeit höchst eigenmächtig. Was sich vor dem Richterstuhl der Vernunft nicht ausweisen konnte nach Art eines mathematischen Lehrsatzes, dem wurde das Recht auf Wirklichkeit schlechthin aberkannt. Diesen selbstherrlichen Anspruch des Verstandes wollte Kant widerlegen. Die Wirklichkeit ist nach ihm nicht in jeder Hinsicht „effabilis“. Sie entzieht sich sogar zu einem großen Teil dem Zugreifen des Verstandes. Das war eine entschiedene Wende gegenüber der Aufklärung, wenn es auch bei ihm nicht zu einem Begriff des übervernünftigen Wissens und des Glaubens im christlichen Sinn gekommen ist. Denn das Transzendieren der Wirklichkeit über den Verstand blieb im natürlichen Bereich.

Für Hegel war die Kantische Kluft zwischen Sein und Erkennen ein Abfall des Geistes. Sein ist Geist. Was wirklich ist, ist vernünftig. Übervernünftig wäre nach ihm gleichbedeutend mit „überseinsmäßig“, also etwas innerlich Unmögliches und Unvollziehbares. Seine Darstellung von der Vermittlung der Vorstellung zum Begriff, des Glaubens zum Wissen, ist jedoch nicht einfach als Rückfall in die aufklärerische Gleichsetzung von Glauben und Wissen zu werten. Die dialektische Entwicklung des Glaubens zum Wissen ist bei ihm ein gewaltiger, die Gesamtheit menschlichen Seins umfassender Prozeß. Es ist nicht so, wie man es öfter ausgesprochen findet, als ob Hegel gemeint habe, er selber oder seine Zeit stehe schlechthin auf der Stufe des „absoluten Geistes“, für die aller Glaube schon Wissen sei, die des vorstellenden Glaubens als einer vergangenen und überholten Stufe entraten könnten.

Trotzdem hat Staudenmaier mit Recht hier mit seiner Kritik eingesetzt. Er sah klar, daß das Geheimnis in der christlichen Offenbarung mit seiner überragenden Bedeutung für den Menschen im Pilgerstande zum mindesten verflüchtigt wurde, daß das Hören im Gehorsam, das persönlich Angesprochenwerden und Antwortgeben im Glauben, diese Grundhaltung der christlichen Existenz, bedroht wurde. Deshalb hat er sich zunächst rückhaltlos auf den Boden des Glaubens gestellt. Freilich in der Art, wie Staudenmaier zum Glauben kommt, hat er fideistische Vorstellungen nie ganz überwunden. Das

hat Weindel sehr gut herausgearbeitet⁵⁶. Gewiß läßt er auf der anderen Seite nicht Glaube und Wissen unversöhnt nebeneinander stehen⁵⁷. Es gibt auch nach ihm eine Vermittlung des Glaubens zum Wissen. Und er scheut sich gar nicht, die drei Hegelschen Stufen des „Ansich“, des „Fürsich“ und des „An- undfürsich“, der reinen Unmittelbarkeit, des Vermittelten und der vermittelten Unmittelbarkeit in der Darstellung des Glaubenswissens anzuwenden. Aber dieses vermittelte Wissen ist und bleibt nach ihm Glaube. Der Glaube wird bei ihm niemals im Hegelschen Sinn aufgehoben. Ob Staudenmaier Hegels Gedankengang in allem richtig wiedergegeben hat, wird man noch näher prüfen müssen. Aber er hat die wirklich dämonische Versuchung gespürt, die in Hegels Dialektik des Geistes liegt, und er ist für seine Zeit dieser Gefahr entschieden begegnet.

Daß in der Wende zum Objekt und in der Schätzung des Allgemeinen, die Funk als charakteristisch für die Überwindung der Aufklärung anführt, Hegel den weitaus bedeutendsten Durchbruch vollzogen hat, steht außer Frage. Es genügt das Wort „objektiver Geist“ zu nennen in der Darstellung, die er vor allem in der Rechtsphilosophie gefunden hat. Daß Hegel hierin die bedeutendsten Geister seiner Zeit nicht angeregt haben sollte, scheint von vornherein wenig wahrscheinlich, wenn man auch über die Art und den Grad dieser Abhängigkeit streiten mag⁵⁸. Auch bei Staudenmaier ist dieser Einfluß

⁵⁶ Die Unterscheidung zwischen Vernunftglauben im Sinne von vertrauender Annahme als Anfangshaltung jeder Wissenschaft und theologischen Glauben, die Weindel (a. a. O. 47) erwähnt, ist nicht Eigentum Gratrys, sondern hat dieser von Bautain übernommen. Ferner wird nicht recht deutlich, was gelten soll, wenn S. 94 gesagt wird, daß das Wesen des Glaubens nach seiner essentiellen und existentiellen Seite bei Staudenmaier nicht richtig erfaßt sei, und es auf S. 11 heißt: »den Glauben nach dieser seiner essentiellen Seite bestimmt er (Staudenmaier) in voller Übereinstimmung mit der kirchlichen Tradition nach Hebr 11,1«.

⁵⁷ Die übliche Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen, daß nämlich beim Glauben die Autorität Gottes, beim Wissen dagegen die Einsicht der Vernunft Beweggrund des Fürwahrhaltens und Prinzip der Erkenntnis sei, lehnt Weindel als am Kern der Frage vorbeisehend ab (a. a. O. 95). Als Grund dafür gibt er an, daß auch im Glauben die Vernunft mitwirke, da sie ja den Sinn des Geoffenbarten verstehen müsse. Darauf ist zu erwidern, daß die Einsicht in den Sinn des Geoffenbarten erst zu einer eigentlichen Erkenntnis durch die Zustimmung des Verstandes wird. Diese Zustimmung kommt aber im Glauben wegen der Autorität des offenbarenden Gottes zustande. Somit bleibt entscheidend und dadurch auch unterscheidend für Glauben und Wissen Autorität Gottes und eigene Einsicht.

⁵⁸ Vgl. K. Eschweiler, Joh. Adam Möhlers Kirchenbegriff. Das Hauptstück der katholischen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus, Braunsberg 1936. Dazu St. Lösch in ThRev 30 (1931) 1 ff.; J. Geiselman in ThQschr 105 (1931) 89 ff. Ferner St. Lösch, Der Geist

deutlich erkennbar, besonders in der starken Betonung der Rückbindung des reflektierenden Glaubens an das allgemeine Glaubensbewußtsein der Kirche. Freilich ist hier wie auch sonst bei Staudenmaier zunächst eine Abhängigkeit im Formal-Dialektischen festzustellen. Aber man spürt die gewaltige Entwicklung über den Subjektivismus der Aufklärungs- und Erlebnistheologie hinaus.

Einleitend wurde schon gesagt, daß gerade in der Tübinger Schule der Sinn für die Geschichte geweckt und ausgebildet worden ist. Die Aufklärungstheologen hatten in den Offenbarungsquellen nur das stehen lassen, was sich zugleich auch als vernünftige Wahrheit dem denkenden Geiste enthüllte. Es war deshalb ein durchaus folgerichtiger Schritt, wenn in der letzten Phase dieser theologischen Richtung nicht nur der Offenbarungsbegriff, sondern auch die Tatsächlichkeit und Geschichtlichkeit der Offenbarung selber abgelehnt wurde. Damit war aber der Inhalt des Glaubens jeder geschichtlichen Bindung entledigt. Religion und Glaube waren zu einem System in sich zeitloser, der nachdenkenden Vernunft und dem forschenden Geist jedoch jederzeit sich entdeckender Wahrheiten über das Dasein Gottes und die sittliche Weltordnung geworden. Diesen Wahrheiten mußte als notwendigen schon ihrem Begriff nach der Primat über alle geschichtlichen — also auch Offenbarungswahrheiten, die wesentlich geschichtlich sind — zukommen. Kant hatte entschieden erklärt, „zufällige Geschichtswahrheiten können nicht der Ersatz für notwendige Vernunftwahrheiten sein“. Geschichte mußte einer solchen Betrachtung als eine fortlaufende Reihe von Zufälligkeiten erscheinen, von denen sich die allgemeinen und notwendigen Wahrheiten leuchtend abhoben. Für diese Zeit war so die Geschichtlichkeit der Offenbarung gerade das, was sie in ihren Augen kompromittierte. Demgegenüber bestand die bedeutsame Leistung der Tübinger Schule darin, daß sie einerseits den Geschichtsbegriff theologisch vertieft und ihn seiner „reinen“ Zufälligkeit entkleidet hat, andererseits, daß sie das wesentlich geschichtliche Moment der Offenbarung herausgestellt hat, das weder in dem gesetzmäßigen und berechenbaren Kreislauf der Natur eingeschlossen liegt noch durch die Gesetze logischen Denkens aus Vernunftwahrheiten ableitbar ist⁵⁰.

An dieser Überwindung des Geschichtsbegriffes der Auf-

der Ecclesia und das Werden in ihrer sichtbaren Form. Möhlerfestchrift, 247 ff.; J. Geiselman, J. A. Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffes, ThQschr 105 (1931) 6 ff.

⁵⁰ Vgl. R. Grosche in Pilgernde Kirche, Freiburg 1938, Natur und Geschichte 1—22. Er nennt hier die Geschichte geradezu eine christliche Dimension (das Heidentum ist der Natur und ihrem Kreislauf zugeordnet, das Christentum dagegen der Geschichte [Offenbarung]).

klärung hat auch Staudenmaier entscheidenden Anteil. Wertvolle Anregung dazu hat er sicher von Hegel empfangen. Keiner hat so sehr wie Hegel die Bedeutung der Geschichte gesehen. Für ihn war Geschichte nicht „Zufall“, sondern „vernünftig“, Entfaltung des Geistes; nicht ein Kreislauf im Sinn von: es ist alles schon einmal dagewesen, sondern ein Prozeß. Auch war für ihn die Geschichte nicht „reine Dialektik“⁶⁰, ein einfaches Gedankenapriori, sondern von der Geschichtsbetrachtung und -philosophie ist gerade seine Metaphysik und Logik wesentlich geprägt. Auch für Hegel war Offenbarung durchaus Geschehnis in der Zeit und nicht „eine Wahrheit, die man grundsätzlich allein aus der Vernunft heraus entwickeln kann“⁶¹. Die Formulierungen gegen die idealistische Geschichtsauffassung, die Weindl von der „Theologie der Krisis“ übernimmt, daß nämlich die Offenbarung in die Geschichte einbreche oder sie durchbreche, legen das Mißverständnis nahe, als ob die Offenbarung als übernatürliche Geschichte den im übrigen „natürlichen“ Verlauf der Geschichte durchbreche. Da hat Hegel richtiger gesehen, wenn er betont, daß alle Geschichte Heilsgeschichte ist, die durch nichts durchbrochen wird. Die Menschwerdung ist für ihn die zentrale Tatsache der Geschichte, ja sie enthält alles, was die spekulative Philosophie entfaltet.

So ist Hegels theologische Gesamtschau sicher viel umfassender und tiefgreifender in ihrer Einheit als die oben besprochene Darlegung es vermuten läßt. Auf der anderen Seite versagt sie in wesentlichen Belangen dadurch, daß sie den Charakter des Übernatürlichen vernachlässigt. Das findet seine Begründung nicht zuletzt in der bereits erwähnten Tatsache der einseitigen Betonung des Logischen, die für die Stellung der Liebe und des Pneumas innerhalb des Trinitarischen keinen Raum läßt. Vor allem jedoch taucht in der Begegnung mit der idealistischen Geschichtsphilosophie gerade an diesem Punkt ein Problem auf, das Staudenmaier und auch dem Bearbeiter sehr am Herzen liegt. Es ist das Problem der Freiheit der

⁶⁰ Nach Weindels Darlegung (a. a. O. 85) hat zwar Staudenmaier Hegels Geschichtsbetrachtung als »reine Dialektik« oder als »willkürliche Dialektik des Subjekts« gedeutet. Niemand hat aber öfter und schärfer gegen jede willkürliche Dialektik des Subjekts protestiert als Hegel selber. Deshalb enthalten Staudenmaiers und Weindels Interpretation offensichtlich ein Mißverständnis. Was beide sagen wollen, ist wohl dies, daß in Hegels Geschichtsauffassung das objektiv-historische Geschehnis der Offenbarung nicht genügend anerkannt, daß die »Souveränität« der historischen Tatsache dadurch verflüchtigt wird, da sie nur als »Moment« der dialektischen Entwicklung des Geistes und des Begriffes erscheint. Vgl. auch, was im folgenden zur Frage von Freiheit und Geschichte und Offenbarung gesagt wird.

⁶¹ Ebd. 86.

Offenbarung und überhaupt der Freiheit und Ungeschuldetheit der ganzen übernatürlichen Ordnung. Bleibt in der dialektischen Entwicklung der Geschichte noch Raum für die Freiheit Gottes? Staudenmaier und Weindel verneinen die Frage. Hier liegt wirklich einer der schwierigsten Punkte in der Auseinandersetzung mit der Hegelschen Philosophie. Weindel geht nicht näher darauf ein, daß Hegel großen Wert auf die Unterscheidung zwischen Freiheit und Willkür legt. Gott handelt frei, aber nicht willkürlich. Ja, Hegel hat die Geschichte geradezu definiert als das „Fortschreiten im Bewußtsein der Freiheit“. Eine abschließende Antwort zu geben, ist nicht möglich. Es soll hier nur angedeutet werden, daß das Problem tiefer liegt.

Das Interesse an einer Theologie der Geschichte ist heute überaus wach. Und man geht sicher in der Annahme nicht fehl, daß es in der Beschäftigung mit der Theologie des 19. Jahrhunderts immer wieder neu geweckt und genährt wird⁶². Es gibt aber wenige Theologen im 19. Jahrhundert, die sich so gründlich mit Hegels Geschichtsphilosophie oder -theologie auseinandergesetzt haben wie Staudenmaier. Das hat Weindel in seiner Untersuchung gezeigt. Deshalb wird die Theologie unserer Tage, wenn sie dieser großen theologisch-spekulativen Aufgabe gewachsen sein will, „den Faden dort wieder anknüpfen müssen, wo er abgerissen ist“. Freilich wird ein ebenso gründliches Studium Hegels nebenhergehen müssen⁶³.

Auch für ein anderes Problem, wie Weindel in seinem abschließenden Kapitel dartut, ist Staudenmaier heute ein bedeutsamer Anreger, für das Problem der „christlichen Existenz“⁶⁴. Gerade in der gegnerischen Auseinandersetzung mit der idealistischen Geschichtsphilosophie hat dieses Problem zuerst in der protestantischen Theologie eine überragende Rolle gespielt. Der Wellenschlag davon ist aber auch in der katholischen Theologie zu spüren. Diese „Theologie der Krisis“ dürfte aber durch eine echte theologische Spekulation am besten die „Krisis“ überwinden.

⁶² Siehe E. Reisch, Martin Deutingers dialektische Geschichtstheologie, Bonn 1939.

⁶³ Staudenmaier selbst erklärte, daß er nie aufhören werde, den tief-sinnigen Hegel hochzuschätzen. — Vgl. weiter Th. Steinbüchel, Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie. 1. Bd. Die Entdeckung des Geistes, Bonn 1933. Neben der Geschichtsphilosophie Hegels ist jedoch auch Schellings Geschichtsbetrachtung weitgehender zu untersuchen. — Über Schellings Einfluß auf die Geschichtsauffassung Dreys vgl. J. Geiselman, J. A. Möhler und die Entwicklung seines Kirchenbegriffes, in ThQschr 105 (1931) 107 f.

⁶⁴ Vgl. Th. Steinbüchel, Das Problem der Existenz in idealistischer und romantischer Philosophie und Religion. In Scientia sacra, Köln-Düsseldorf 1935.

Man bezeichnet diejenigen theologischen Schulen des 19. Jahrhunderts, die im wesentlichen nicht auf der Scholastik aufbauten, heute zusammenfassend öfters als „Deutsche Theologie“ und stellt sie den scholastischen Schulen gegenüber. Man bedauert dabei zuweilen, daß die Scholastik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, besonders nach dem Vatikanischen Konzil, wieder mehr und mehr in den Vordergrund getreten ist. Gewiß waren in den ersteren Schulen viel stärkere schöpferische Kräfte; es ist auch sicher richtig, daß in der letzteren durch ein gewisses Klammern an die Vergangenheit und die totale Abwehr des Neuen manches Verkrampfte und Enge eingezogen ist. Auf der anderen Seite haben die beiden hier besprochenen Bearbeiter festgestellt, wie bei aller Anerkennung der Tatsache, daß von „den Tübingern in gewaltiger Denkarbeit das Glaubensgut der Kirche gegenüber dem Rationalismus zurückgewonnen“ wurde, doch einzelne „Schwankungen und Unklarheiten“⁶⁵ da waren. Diese bestrafen aber die wesentlichen Fragen von Natur und Gnade. Die scholastischen Schulen dagegen sind hierin eben durch ihre stärkere Bindung an die theologische Tradition schneller zu einer „schulmäßigen“ Klarheit gekommen, wie sie wie für jede fruchtbare Auseinandersetzung notwendig ist. Und dadurch haben sie auch der „Deutschen Theologie“ einen durchaus positiven Dienst erwiesen.

⁶⁵ Weindel, a. a. O. 116.