

Wir kommen damit zu einem neuen Formelement des Katholischen. Begonnen hatten wir mit dem katholischen „et“ und dann die vier „notae“ angefügt. Nun kommen wir zu dem katholischen Formelement der „ratio“.

Die Wertschätzung der Vernunft ist ein weiteres wichtiges Strukturprinzip des Katholischen. Als ein wichtiges Formelement des Katholischen ist sie - wie die positive Sicht des menschlichen Willens - bedingt durch die katholische Rechtfertigungslehre, wie sie in der Zeit der Reformation bzw. durch das Tridentinum mit Nachdruck herausgestellt wurde. Die katholische Rechtfertigungslehre geht davon aus, dass die Erbsünde die Natur des Menschen zwar verwundet, nicht jedoch zerstört hat. Das Tridentinum resumiert die katholische Rechtfertigungslehre, wenn es erklärt, der Mensch „vulneratus in naturalibus“. Anders die Reformatoren. Sie betrachteten sowohl den Intellekt des Menschen als auch seinen Willen mit Misstrauen. Aufgrund ihrer Rechtfertigungslehre betonten sie, der menschliche Intellekt und auch der menschliche Wille seien durch die Ursünde nicht nur geschwächt, sondern wesentlich zerstört.

Dank der positiven Sicht der menschlichen Vernunft ist das katholische Denken zutiefst davon überzeugt, dass der Mensch die Wahrheit erkennen kann, auch die metaphysische Wahrheit. Das katholische Denken und Empfinden ist in dieser Hinsicht von Grund auf optimistisch. Es gehört zum Wesen des Menschen, nach der Wahrheit zu trachten - so die katholische Auffassung -, deshalb hat der Mensch auch die Fähigkeit, zur Wahrheit zu gelangen, und zwar aus eigenen Kräften. Wie der Mensch mit Hilfe seiner Augen sehen und mit Hilfe seiner Ohren hören kann, so kann er mit Hilfe seines Intellektes oder seiner geistigen Natur die Wahrheit erkennen. Seine geistige Natur ist auch durch die Ursünde nicht zerstört. Der Mensch ist für die Wahrheit geschaffen. Deshalb kann er sie auch erkennen, solange ihm diese Fähigkeit nicht durch ein irgendein Ereignis von außen her genommen ist<sup>1</sup>.

Der Schriftsteller Gilbert Keith Chesterton (+ 1936) - im Jahre 1922 konvertierte er zur katholischen Kirche - bringt diese Position auf den Punkt, wenn er feststellt: „Wenn man ein Katholik wird, so bedeutet das nicht, dass man aufhört zu denken, vielmehr lernt man, wie man denken muss“ - „to become a Catholic is not to leave off thinking, but to learn how to

---

<sup>1</sup> Vgl. Jacques Maritain, Der Bauer von der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken, München 1969, 101-104.

think"<sup>2</sup>. Er hat dabei jene im Blick, die meinen - dieser Feststellung begegnet man immer wieder -, die meinen, der Katholik dürfe nicht denken.

Gemäß dem katholischen Denken und Empfinden gilt der Primat des Logos vor dem Ethos. Das heißt: Das Sein bzw. die Erkenntnis der Struktur des Seins ist die Voraussetzung für das richtige Handeln, „agere sequitur esse“. Durch die Erkenntnis der Wirklichkeit findet der Mensch die richtigen Normen für sein Handeln. Das Erkennen ist die Voraussetzung für das ethische Handeln, wobei freilich das Erkennen des Guten noch nicht seine Realisierung bedeutet.

Seit eh und je versteht sich die römische Kirche als Anwalt der menschlichen Vernunft. Das hat einen qualifizierten lehramtlichen Ausdruck gefunden auf dem I. Vatikanischen Konzil, und zwar in der Konstitution über den katholischen Glauben („De fide catholica“, auch „Dei Filius“ genannt). Das I. Vatikanische Konzil hat nur zwei dogmatische Konstitutionen verabschiedet, die genannte dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben und die Konstitution über die Kirche („De Ecclesia Christi“, oder „Pastor aeternus“). In der Konstitution über den katholischen Glauben erklärt das Konzil es als einen Glaubenssatz, dass die Vernunft, die ihren Gesetzen treu bleibt von ihren eigenen Prinzipien aus bis zu einem Punkt vordringen kann, an dem Gott als Urgrund und letzter Sinn aller Wirklichkeit sichtbar wird, an dem das Wissen in den Glauben, die Philosophie in die Theologie übergeht. Das Konzil hat damit die natürliche Gotteserkenntnis dogmatisiert, definiert, und ihre Leugnung als formelle Häresie bestimmt. Es wollte damit die innere Einheit von Glauben und Wissen unterstreichen, wie sie von den Vätern über die großen Theologen des Mittelalters bis in die Gegenwart hinein immer wieder hervorgehoben worden ist. Die Definition richtete sich damals vor allem gegen den Agnostizismus Kants, der den Fiduzialglauben Luthers philosophisch vollendet hat, weshalb man ihn mit Recht als den genuinen Interpreten der Glaubenstheorie Luthers bezeichnet hat. Schon vor dem I. Vatikanischen Konzil hatte sich die Kirche wiederholt für die Vernunft des Menschen eingesetzt, wenn sie die Fähigkeit des menschlichen Geistes, über das Erfahrungsmäßige hinaus vorzudringen, unterstrichen hatte. So hatte sie sich etwa gegen Averroes, gegen Luther und auch gegen Kant gewandt. Stets hat die Kirche eine Lanze gebrochen für die Rationalität, nicht für den Rationalismus. Das ist auch das Verdienst der vielgeschmähten Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ des Papstes Pius X. vom 8. September 1907, dass sie gegen allen Positivismus, Pragmatismus und

---

<sup>2</sup> Gilbert Keith Chesterton, *The Catholic Church and Conversion*, New York 1927, 86.

Phänomenalismus die transzendente, über das Erfahrungsmäßige hinausreichende Kraft der Vernunft geschützt hat.

Das heißt: gemäß dem katholischen Denken kann es keinen Gegensatz zwischen Wissen und Glauben geben, weil Gott der Urheber der natürlichen wie der übernatürlichen Wirklichkeit ist.

Gerade die größten Theologen der Kirche, wie Origenes (+ 254), Augustinus (+ 430), Thomas von Aquin (+ 1274) und John Henry Newman (+ 1890) waren bemüht um eine Synthese von Glauben und Wissen. Sie haben sich vordringlich darum bemüht, das Wissen dem Glauben dienstbar zu machen.

Die römische Kirche findet sich in ihrer Wertschätzung der Vernunft gestützt durch die Lehre von den „λόγοι σπερματικοί“, durch die Lehre von den „rationes seminales“, die seit Justin, dem Märtyrer - er starb am Ende des 2. Jahrhunderts -, immer wieder von den Kirchenvätern artikuliert worden ist.

Nach katholischer Auffassung ist die menschliche Natur durch die Ursünde krank und geschwächt, aber nicht wesenhaft lädiert. Demgemäß ist der menschliche Intellekt kurzsichtig, nicht aber ganz und gar dem Irrtum verfallen (in metaphysischen Fragen). Daraus resultiert die Überzeugung, dass es in den nichtchristlichen Religionen nicht ausschließlich Trug und Irrtum gibt.

Heute ist man in dieser Hinsicht allerdings nicht selten dem anderen Extrem verfallen, wenn man in den Religionen in gleicher Weise Offenbarungen Gottes sieht wie im Christentum. Dabei ist zu bedenken: Wenn alles Offenbarung Gottes ist, dann kann man schließlich auch sagen, dass nichts Offenbarung ist. Dann ist nämlich alle Philosophie schon Theologie. Wenn aber alle Philosophie schon Theologie ist, dann kann man schließlich auch sagen: Alle Theologie ist Philosophie. Vom Christentum bleibt dann nichts mehr übrig als interessante menschliche Spekulation über Gott und die Welt. Der Glaube wird dann zu einer mehr oder weniger vagen Vermutung hinsichtlich der Existenz einer jenseitigen Welt und ihrer Gestalt.

Also: Wenn es auch Wahres und Richtiges in den Religionen gibt, so heißt das (jedoch) nicht, dass sie als solche Offenbarungscharakter haben, wie man das heute immer wieder lesen kann.

Die Skepsis der Reformatoren gegenüber der Natur des Menschen, damit auch gegenüber dem menschlichen Intellekt, hat verschiedene Gesichter. Nicht zuletzt ist sie es, die zur Ablehnung der rationalen Glaubensbegründung führt. Dann ruht der Glaube rein in sich selbst. Diesen Tatbestand bezeichnet man als Fideismus, und den nicht rational fundierten Glauben bezeichnet man dann als „Fiduzialglauben“.

Luther kannte überhaupt keine Berechtigung der Erkenntnis im religiösen Leben. Sein Fiduzialglaube ist daher auch gegen die vom katholischen Dogma behauptete Möglichkeit eines Wissens von der Offenbarungstatsache gerichtet. Die Autorität der Bibel ist für ihn durch nichts anderes als durch eine unmittelbare, irrationale Gewissheit sanktioniert. Luther polemisiert gegen die „Hure Vernunft“, wie er sagt, gegen die Vernunft als eine „Hure des Teufels“. Ein wenig positiver ist hier Melanchthon, ein anderer bedeutender Reformator, der - aus praktischen Erwägungen - zum Begründer einer philosophischen Scholastik des Protestantismus wurde. Die religiösen Urgedanken Luthers hat später Kant (+ 1804) zu Ende gedacht, wie die neuere Forschung festgestellt hat. Kant hat den Fiduzialglauben Luthers in seinem philosophischen Grundansatz konsequent zu Ende gedacht. Kant erklärt, dem erkennenden Menschengestalt bleibe die Transzendenz (Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) ewig verschlossen. Für ihn findet der Mensch einen Zugang zur jenseitigen Welt nur als sittlich wollendes Wesen. Von daher hat man Kant als den genuinen Interpreten der Glaubentheorie Luthers bezeichnet. Der protestantische Theologe Friedrich Schleiermacher hat dann im 19. Jahrhundert die kantische Form der lutherischen Gedanken in die moderne Theologie eingeführt<sup>3</sup>. Stets hat man Kant daher innerhalb der protestantischen Theologie mit größtem Wohlwollen aufgenommen. Heute gilt das freilich auch weithin für die katholische Theologie, was jedoch im Grunde nicht möglich ist, was zumindest auf Kosten der katholischen Eigenart, des „*proprium catholicum*“ geht.

Kant und Luther stehen im Grunde auf dem Boden der gleichen philosophischen Weltanschauung, während der gewissermaßen dazwischen eingeschobene Standpunkt Melanchthons (+ 1560), der die gereinigte Wissenschaft und das gereinigte Wort als zwei

---

<sup>3</sup> Franz Xaver Kiefl, *Katholische Weltanschauung und modernes Denken. Gesammelte Essays über die Hauptstationen der neueren Philosophie*, Regensburg 1922, 433.

gottgegebene Wege der Wahrheitserkenntnis versteht, eine Inkonsequenz darstellt gegenüber dem lutherischen Grundansatz des Denkens<sup>4</sup>.

In der Abwertung der Vernunft gibt es im übrigen bei den Reformatoren verschiedene Grade der Intensität, ohne dass das grundsätzliche Misstrauen unwirksam wird. Am stärksten ist die Abwertung der Vernunft bei Luther. Alle Philosophie und alles Vertrauen auf die Vernunft sind nur für ihn Selbsttäuschung und Selbstgerechtigkeit. Der Glaube muss nach ihm vollends verzichten auf jede menschliche Sicherung.

Die Aversion gegen die Philosophie ist bei Luther bei weitem stärker als bei Calvin. Luther erklärt beispielsweise in seiner Römerbriefvorlesung von 1515/16: „Ich glaube, dass ich dem Herrn diesen Gehorsam schuldig bin, wider die Philosophie zu streiten und zur Heiligen Schrift zu mahnen“<sup>5</sup>.

Immer wieder begegnet uns bei Luther „die Brandmarkung aller philosophischen Fragestellung als einer bloßen Götzen- und Mythenfabrik, deren unerwünschte Produkte durch diejenigen der christlichen Offenbarung einfachhin überholt sind und daher abgeschafft werden müssen“<sup>6</sup>. Alle Philosophie und alles Vertrauen auf die Vernunft ist für ihn Selbstgerechtigkeit. Der Glaube muss nach ihm auf jede menschliche Sicherung verzichten.

Die von den Vätern immer wieder akzentuierte Lehre von dem „λόγοι σπερματικοί“ spricht jedoch eine andere Sprache als die pessimistische Erbsündenlehre im Protestantismus. Die Zuordnung von Natur und Gnade ist eine unangefochtene Überzeugung in der Christenheit bis zur Zeit der Reformation. Gegen die protestantische Auffassung von der Dialektik von Natur und Gnade und für die Zuordnung von Natur und Gnade steht unter anderem das Wort Irenäus von Lyon (+ um 202): „Dominus naturalia legis non dissolvit, sed extendit et implevit“<sup>7</sup>.

Die Scholastik entwickelt dann das Axiom: „Gratia non destruit naturam, sed supponit, elevat et perficit eam“. Das gilt auch für das Verhältnis von Wissen und Glauben.

---

<sup>4</sup> Ebd., 434.

<sup>5</sup> Martin Luther, Vorlesungen über den Römerbrief 1515/16 (nach der Übersetzung von E. Ellwein), München 1927, 300; vgl. Uta Ranke-Heinemann, *Der Protestantismus, Wesen und Werden*, Essen <sup>2</sup>1965, 104.

<sup>6</sup> Hans Urs von Balthasar, *Eschatologie, Die Theologie der letzten Dinge*, in: *Theologie heute*, München <sup>2</sup>1959, 139.

<sup>7</sup> Irenäus von Lyon, *Adv. Haereses*, lib. IV, c. 12, 1.

Aus der Hochschätzung des Natürlichen ergibt sich auch die positive Einstellung der Kirche zu allem Wahren, Schönen und Echten in der vorchristlichen und außerchristlichen Welt. Schon immer war die Kirche der Überzeugung, dass es im Heidentum nicht bloß Abfall gibt. Die Lehre von den „λόγοι σπερματικοί“ wurde bereits in der Väterzeit nachdrücklich vertreten. Die natürliche Wahrheitserkenntnis muss demnach in der heidnischen Philosophien sowie in den nichtchristlichen Religionen lediglich von dem abergläubischen Beiwerk getrennt werden, dann können sie zum Fundament der christlichen Wahrheit werden. So hat die Kirche schon in der Väterzeit Platon (+ 347 v. Chr.), Aristoteles (+ 322 v. Chr.), Plotin (+ 269 n. Chr.) und viele andere heidnische Philosophen gereinigt, um ihre Weisheit so dem Logos dienstbar zu machen. In diesem Geist nannten die Kirchenväter geradezu begeistert Platon den Advent des Christentums<sup>8</sup>. In diesem Geist bemühen sie sich mit größter Selbstverständlichkeit um die Rezeption von allem Wahren und Echten aus der Philosophie und aus den Religionen der vor- und außerchristlichen Welt. Sie sind offen für die heidnische Philosophie und die heidnischen Religionen, lehnen jedoch die Irrtümer und den Aberglauben darin umso heftiger ab.

Mit Vorliebe unterstrichen die Kirchenväter die Ähnlichkeiten zwischen den Dogmen des Christentums und den Lehren der Philosophen. Sie hatten keine Hemmungen, sich in die Schule der heidnischen Denker zu begeben, obwohl sie streng waren gegenüber den hochmütigen Ansprüchen dieser Denker und voll Spott für deren Ohnmacht, auf den Grund der Wahrheit zu kommen. So überzeugt sie auch von dem teuflischen Ursprung der Götzenkulte waren, so wenig ließen sie sich durch die ironischen Äußerungen eines Porphyrius (+ um 300) oder eines Kaisers Julian (+ 363) über die allmählich ins christliche Leben eingeführten heidnischen Bräuche beirren.

Diesen Gedanken greift später Kardinal Newman (+ 1890) auf, wenn er sagt: „Man wirft uns vor, dies oder jenes finde sich schon bei den Heiden, es sei also nicht christlich. Wir möchten lieber sagen: Es findet sich im Christentum, also ist es nicht heidnisch“. Und er fügt hinzu: „Uns beunruhigt es nicht, zu erfahren, dass die Lehre von den Engeln aus Babylon stammt, uns, die wir wissen, dass diese Engel die Weihnacht besungen haben; und es stört uns auch nicht bei Philo (+ 50 n. Chr.) der Vorstellung eines Mittlers zu begegnen, wenn der richtige Mittler in Wahrheit auf Golgotha gestorben ist“<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, <sup>1</sup>1924, Düsseldorf <sup>12</sup>1949, 175 – 177.

<sup>9</sup> John Henry Newman, zitiert nach Henri de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 253 bzw. 409.

Das Vertrauen auf die Vernunft wird bei Newman deutlich - und damit macht er in genialer Weise die katholische Position geltend - wenn er schreibt: „.... Man kann in den heidnischen Philosophien und Religionen einen großen Teil dessen finden, was gemeinhin für christliche Wahrheit gehalten wird, sei es in ihren Rudimenten oder in einem bestimmten einzelnen Aspekt. So findet sich etwa eine Lehre von der Trinität sowohl im Orient wie im Abendland: und ähnlich die Zeremonie der Waschung und der Opferritus. Die Lehre vom Logos ist platonisch, die Lehre von der Menschwerdung ist indisch; die von einem Himmelreich ist jüdisch, die von den Engeln und Dämonen stammt aus der Magie; die Verbindung zwischen Sünde und Körperlichkeit ist gnostisch ... Der Glaube an die Macht der Sakramente ist pythagoräisch; die Totenehrungen stammen aus dem Polytheismus“<sup>10</sup>.

Es kommt hier nicht auf die einzelnen Beispiele an, die Newman anführt. Und man wird auch sagen können, dass er seine These von den Entlehnungen übertreibt. Entscheidend aber ist sein Anliegen, die positive Sicht der Kirche zu betonen hinsichtlich der Wahrheit, wo immer sie zu finden ist.

Newman bekräftigt seine Position, wenn er erklärt: „.... Wir glauben auf Grund der Heiligen Schrift, dass vom Urbeginn an der Herr der moralischen Weltordnung über ihre ganze Oberfläche hin Samen der Wahrheit ausgestreut hat, die auf mannigfache Weise Wurzel fassten und wohl auch, wie es vorkommen mag, mitten in der Wüste Pflanzen entstehen ließen, wilde vielleicht, aber lebendige immerhin, ähnlich wie die niederen Tiere zwar keine Seele besitzen, aber dennoch Spuren eines immateriellen Prinzips tragen. So schöpfen auch die Philosophien und Religionen der Menschheit ihr Leben aus gewissen wahren Ideen, obschon sie nicht unmittelbar göttlichen Ursprungs sind. Was der Mensch ist unter den Tieren, das ist die Kirche unter den Schulen dieser Welt; und wie Adam einst den Tieren, die ihn umgaben, ihren Namen verlieh, so hat die Kirche von Anfang an sich rings auf der Erde umgeblickt und die Lehren, die sie dort vorfand, sich gemerkt und geprüft.

Begonnen hat sie mit den Chaldäern, dann nahm sie Wohnung unter den Kananäern, sie ist nach Ägypten hinabgestiegen, von da nach Arabien hinübergegangen, bis sie sich in ihrem eigenen Land festsetzte. In der Folge begegnete sie den Handelsleuten von Tyrus, der Weisheit des Orients, dem Reichtum von Saba. Dann wurde sie in die Gefangenschaft nach

---

<sup>10</sup> Zit. nach Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 407 (John Henry Newman, *Critical and Historical Essays*, 12: Milmans, Christianity 1871, Bd. 2, 231 ff).

Babylon geschleppt, und schließlich durchlief sie die Schulen Griechenlands. Und überall, wo sie weilte, verfolgt oder triumphierend, überall war sie lebendiger Geist, Geist und Wort des Allerhöchsten; ‚sitzend inmitten der Gelehrten, ihnen zuhörend und sie befragend‘. Was sie Richtiges sagten, nahm sie auf, ihre Irrtümer verbesserte sie, ihre Lücken füllte sie aus, ihre Ansätze ergänzte sie, ihre Vermutungen entwickelte sie und erweiterte so allmählich den Umfang und verfeinerte den Sinn ihrer Unterweisungen. Weit entfernt, ihr Credo darum in Zweifel ziehen zu müssen, weil es Ähnlichkeit hat mit fremden Theologien, gehen wir sogar so weit zu behaupten, dass ein besonderes Mittel der Vorsehung, uns göttliches Wissen zu vermitteln, dieses war, dass sie der Kirche erlaubte, es aus der gesamten Welt zu ziehen und in diesem Sinne ‚die Milch der Heiden zu saugen‘<sup>11</sup>.

Die katholische Rechtfertigungslehre, die positiver über den Geist des Menschen und seine Vernunft denkt als die reformatorische, die weiß um die Wahrheitselemente in den Religionen, wird daher auch die Missionierung der Völker nicht einfachhin als Zerstörung, sondern als Vollendung auffassen, als Aufrichtung, Umwandlung und Heiligung. Daher ist die Akkommodation im Missionswerk geradezu gefordert, wo immer das möglich ist. Die Grenze der Hereinnahme der außerbiblischen Wahrheit ist allerdings die christliche oder die katholische Identität.

In dieser positiven Sicht auch des Heidentums gründet der traditionelle Vorwurf des Protestantismus an die katholische Kirche, sie habe eine Fülle von heidnischen Elementen aufgenommen.

Henri de Lubac erklärt, in der Tat könne man sagen, dass das Christentum die alte Welt verwandelt habe, indem es sie aufgesogen habe<sup>12</sup>. Die Assimilation des Fremden ist, sofern es ein Spiegel der göttlichen Wahrheit ist, von daher ein wesentliches Element des Katholischen.

Die positive Einstellung der Kirche zu allem Natürlichen hat ihr oft den Vorwurf des Synkretismus eingetragen. Wir sprachen bereits darüber in einem anderen Zusammenhang. Dieser Vorwurf besteht nicht zu Recht, denn das Christentum und die Kirche haben in alter Zeit nicht alles aufgenommen, was ihnen an geistigen Strömungen begegnet ist. So haben die Kirchenväter etwa die Gnosis als mit der geoffenbarten Wahrheit nicht kompatibel

---

<sup>11</sup> Zit. nach Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 407 (John Henry Newman, *Critical and Historical Essays*, 12: Milmans, *Christianity 1871*, Bd. 2, 231 ff).

<sup>12</sup> Henri de Lubac, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, 249 f.



zurückgewiesen. Gerade die Gnosis war extrem synkretistisch und hat sich schon dadurch dem Christentum als nicht assimilierbar erwiesen. Die Auseinandersetzung mit der Gnosis war im christlichen Altertum ein Kampf auf Leben und Tod. Mit der Gnosis hat die Kirche geradezu einen unerbittlichen geistigen Kampf geführt.

Die Kirche hat es stets abgelehnt, in pragmatischer Weise die verschiedenen Positionen zu übernehmen und nebeneinander zu stellen, wohl aber war sie immer bereit, die Wahrheit anzunehmen, wo sie ihr begegnete, und alles, was irgendwie brauchbar war, zu assimilieren. Das bedeutete jedoch nicht, dass man die übernatürliche Wahrheit auf das menschliche Maß herabdrückte, sondern gerade umgekehrt, dass man den Menschen der übernatürlichen Wahrheit anpasste und ihn zum Maß dieser Wahrheit, die ihn beherrscht und richtet, erhob<sup>13</sup>.

Wo immer die Kirche die Wahrheit vorfindet, ist sie bereit, sie zu übernehmen, unter Umständen nachdem sie gereinigt ist von den mit ihr einhergehenden Irrtümern.

Diese Haltung, alles Wahre und alles, was assimilierbar ist, aufzunehmen, ist stets ein wesentliches Moment des Katholischen gewesen, faktisch und bewusst.

Dem Willen, alles, was assimilierbar ist, aufzunehmen, entspricht jene andere Tendenz, nichts, was nicht zum Glauben gehört, aufzuerlegen. Auch diese Haltung ist nicht pragmatisch zu werten, sie ist vielmehr im Dogma grundgelegt, in der Eigenart des katholischen Christentums<sup>14</sup>.

Zum Katholischen gehört also wesentlich die radikale Aufgeschlossenheit gegenüber aller Wahrheit und gegenüber jedem Wert, ganz gleich wo sie gefunden werden. Das Katholische ist von daher zunächst nicht ausgrenzend oder abgrenzend, sondern eingrenzend. Die Fähigkeit der Kirche, alles Echte und Wahre aufzunehmen, ihre Wertschätzung der Vernunft und der Werte, die die Vernunft erkannt und gefunden hat, ist im Grunde auch ein wesentliches Moment ihres Universalismus oder, so kann man es vielleicht auch sagen, die Wertschätzung der Vernunft und der Werte, die die Vernunft erkannt und gefunden hat, durch das Christentum und die Kirche folgt aus dem Formelement des Universalismus oder der Katholizität der Kirche.

---

<sup>13</sup> Ebd., 266.

<sup>14</sup> Ebd., 255.

Das katholische Denken traut dem menschlichen Intellekt auch nach der Ursünde zu, dass er mit Hilfe seiner natürlichen Verstandeskkräfte wesentliche religiöse Wahrheiten erkennen kann, dass er vor allem die Wirklichkeit Gottes erreichen kann. Und dem Willen traut das katholische Denken zu, dass er prinzipiell gut handeln kann, das heißt, dass nicht alles, was der Mensch tut, böse ist, dass der Mensch nicht in allem, was er tut, sündigt.

Nach katholischer Auffassung ist die menschliche Natur ohne Zweifel krank und geschwächt, aber nicht gänzlich verdorben. Das bedeutet, dass die menschliche Vernunft kurzsichtig und schwankend ist, dass sie aber nicht ganz und gar zum Irrtum verurteilt ist, dass deshalb die Gottheit ihr nicht ganz und gar verborgen sein kann.

„Der Same des göttlichen Wortes ist dem ganzen Menschengeschlecht eingeboren“, sagt der Kirchenvater Justin (+ um 165 n. Chr.) in seiner zweiten Apologie<sup>15</sup>.

Das göttliche Ebenbild ist im Menschen zwar verfinstert, verschlechtert oder entstellt, aber es ist immer da. So schreibt der Kirchenvater Ambrosius (+ 397): „Etsi avertis, Domine, faciem tuam a nobis, tamen signatum est in nobis lumen vultus tui, Domine“<sup>16</sup>.

„Die falschen Religionen sind“ von daher „viel eher solche, die sich verirrt oder festgefahren haben, als solche, deren ursprüngliche Bewegung selbst Trug oder die in ihren sämtlichen Grundgedanken falsch wären“<sup>17</sup>. Hinzukommt, dass die Religionen oft weniger auf verkehrten Vorstellungen beruhen als auf kindischen Vorstellungen<sup>18</sup>.

Nach katholischer Auffassung kann oder darf daher das Naturhafte im Menschen nicht abwertet werden. Das gilt für die Leiblichkeit wie für die Sinnlichkeit wie für die geistigen Anlagen des Menschen. In der Auseinandersetzung mit den Gnostikern und Manichäern in der Alten Kirche und mit den Albigensern und Bogomilen im Mittelalter betonte die Kirche immer wieder das Recht und die Würde des menschlichen Leibes und damit auch die Würde der Ehe. Darin wurde sie bestärkt durch den Glauben an die Auferstehung des Fleisches, der ein integrales Moment ihres Credo ist.

---

<sup>15</sup> Justin, Apologia II, cap. 8, n. 1.

<sup>16</sup> Ambrosius, In psalmum 43, n. 88 (Patrologia Latina 14, 1131)

<sup>17</sup> Henri de Lubac, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943, 249.

<sup>18</sup> Ebd.

In der Wertschätzung des Naturhaften gründet auch der Sinn der Kirche für alles Schöne und für die Kunst. Die Pflege der Kunst hatte seit eh und je einen bedeutenden Platz im katholischen Christentum inne, speziell die Pflege der religiösen Kunst.

Darum, weil die Natur so positiv gesehen wird, deshalb wird auch der Mensch im katholischen Denken als Sinnenwesen auch voll und ganz bejaht. Die Ehrfurcht vor dem Leib und vor dem Natürlichen sind wesentliche Momente des katholischen Denkens. Das leitende Prinzip ist dabei die Hinführung von der irdischen Schönheit zur überirdischen Schönheit gemäß dem Axiom „per visibilia ad invisibilia“.

In dieser grundlegenden positiven Einstellung zur Schöpfung und zu allem Sichtbaren wurzelt auch die Bedeutung der Sakramente in der Kirche, die hohe Wertung von sichtbaren Zeichen als Instrumenten der unsichtbaren Gnade. Die Sakramente sind Zeichen, Instrumente der unsichtbaren Gnade, die „ex opere operato“ wirken auf Grund ihrer Herleitung von Christus her. Die Wertschätzung des Sichtbaren setzt sich noch einmal fort in den Sakramentalien, deren Wirkung sich nicht von Christus herleitet, wie das bei den Sakramenten der Fall ist, sondern von dem fürbittenden Gebet der Kirche. Aber immer geht es um sichtbare Zeichen, die Instrument und Träger der unsichtbaren Gnade werden, das Wasser, das Salz, die Nahrungsmittel, das Öl usw.<sup>19</sup>

Daher ist Weltflucht im Kontext des Katholischen nicht zu rechtfertigen, wenngleich die Askese darin stets sehr groß geschrieben wurde. Das geschieht hier jedoch nicht aus Verachtung gegenüber der Welt, sondern als Mittel zum Zweck, als Mittel zum Zweck des Wachsens in der Liebe zu Gott. Vom Ansatz her kommt die Weltflucht eher dem reformatorischen Christentum zu. Demgemäß ist das katholische Christentum auch von der Wurzel her optimistisch.

Der Hintergrund der Wertschätzung der Vernunft im katholischen Denken und der daraus hervorgehenden Assimilationskraft ist der Naturbegriff im katholischen Denken. Dieser wird nämlich im katholischen Verständnis vertieft und nichts weniger als zerstört. Daher kann der katholische Glaube den Menschen bejahen, wie er aus der Hand Gottes hervorgegangen ist. Darum ist es - nach katholischer Auffassung - Aufgabe des Menschen, seine Natur in der Gnade zu vollenden.

---

<sup>19</sup> Vgl. Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf<sup>12</sup>1949 (1924), 172 – 174.

In der Gegenwart erscheint das katholische Vertrauen zur Vernunft mehr und mehr erschüttert - als Tribut an einen irrationalistischen Zeitgeist oder auch als Folge eines falsch verstandenen ökumenischen Dialogs. In diesem Kontext muss die Enzyklika „Fides et ratio“ gesehen werden. Sie unterstreicht die Hinordnung der natürlichen Erkenntnis auf die übernatürliche und betont die vielfach angefochtene Bedeutung der Vernunft für den Glauben. Sie charakterisiert die Position der Kirche als rational, nicht jedoch als rationalistisch. Sie betont aufs Neue die genuin katholische Hochschätzung der „ratio“ gegen alle Formen des Fideismus, sei es in der Theologie oder in der Philosophie.

Der Philosoph Jacques Maritain<sup>20</sup>, der das „*proprium catholicum*“ tief durchdacht hat, spricht in diesem Zusammenhang von einer Verkümmerng der Natur des „*animal rationale*“. Und er erklärt: „Der Mensch steht (nämlich) im Begriff, das Vertrauen nicht nur zum philosophischen, sondern auch zum vorphilosophischen spontanen Denken zu verlieren, das als natürliche Gabe, als gesunder Menschenverstand zu seiner nötigsten Ausrüstung gehört und das sich in der Alltagssprache zugleich verbirgt und zeigt. Seien wir immer mißtrauisch, wenn unter dem Vorwand, es handle sich bloß um ‚sprachliche Kategorien‘, allgemein menschliche Grundeinsichten herabgesetzt werden. ... Wenn jedermann alles das missachtet, was der geistige Instinkt dunkel wahrnimmt, Gut und Böse zum Beispiel, die sittliche Verpflichtung, Recht und Gerechtigkeit oder ein bewusstseinsunabhängiges Sein, die Wahrheit, die Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz oder das Identitätsprinzip, so bedeutet das, dass alle Welt anfängt, den Verstand zu verlieren“<sup>21</sup>.

„Das vorphilosophische Denken zerfällt, und dadurch gleicht der Mensch, der von seinem Wesen her dazu bestimmt wäre, seinen Verstand zu gebrauchen, einem Tier, das seine Instinkte verloren hat. Er gleicht Bienen, die nicht mehr wissen, wie sie Honig machen sollen, oder Pinguinen und Albatrossen, die keine Nester mehr bauen können“<sup>22</sup>. - Jacques Maritain charakterisiert diesen Zustand als „Logophobie“, als Angst vor dem Logos.

Die Angst vor dem Logos, von der Maritain spricht, findet ihren Niederschlag in einem sich ausbreitenden Fideismus, der die Verankerung der „*fides*“ in der „*ratio*“ ablehnt, wodurch der Glaube zu einer vagen Vermutung wird, zu einer Option, und wodurch der Glaube jeden objektiven Ausweis verliert. Er wird zu einer Funktion der inneren Erfahrung und des ganz persönlichen Erlebnisses.

---

<sup>20</sup> Jacques Maritain, *Der Bauer von der Garonne, Ein alter Laie macht sich Gedanken*, München 1969.

<sup>21</sup>Ebd., 23.

<sup>22</sup>Ebd., 25.

Nach katholischer Auffassung ist der Glaube jedoch Übernahme von Fremdeinsicht auf Grund von Eigeneinsicht in die Glaubwürdigkeit einer Person, in die Glaubwürdigkeit eines Zeugen. Im katholischen Verständnis ist der Glaube nicht gleich Meinen oder gleich einer irgendwie gearteten Option, im katholischen Verständnis ist der Glaube Übernahme von Fremdeinsicht. Er stellt damit einen Weg zur Gewinnung von Erkenntnis dar, der im Alltag unentbehrlich ist. Die Übernahme von Fremdeinsicht gründet stets im Vertrauen zu einer Person. Sie hat zur Voraussetzung die Glaubwürdigkeit des Zeugen, die rational gesichert sein muss. Bei der Übernahme von Fremdeinsicht bedarf es der Eigeneinsicht in die Autorität des Zeugen, in sein Wissen und in seine Wahrhaftigkeit.

Für das katholische Denken ist der Glaube in einer bewiesenen Objektivität verankert, während er für das protestantische Denken letzten Endes in der Subjektivität der inneren religiösen Erfahrung oder des inneren Erlebnisses seine Wurzeln hat<sup>23</sup>.

Wie im Sein die Gnade oder das Übernatürliche auf der Natur aufbaut, so baut im Erkennen der Glaube auf der Vernunft auf.

Wie es aber zwischen Natur und Gnade keine Trennung gibt, so kann es auch zwischen Vernunft und Glaube keine Trennung geben. Sie sind unterschieden, Natur und Gnade, Erkennen und Glauben, ohne dass sie getrennt sind voneinander. Durch den Glauben wird die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft überhöht, und die Vernunft schafft das Fundament für den Glauben. Überhöhung der Erkenntnisfähigkeit der Vernunft, das wird manifest in den verschiedenen theologischen Disziplinen, sofern sie den Inhalt des Glaubens deutlich machen und das „credibile“ von dem „intelligibile“ scheiden. Dabei wird das Fundament für den Glauben in der rationalen Glaubensbegründung gelegt.

Das bedeutet, dass die Vernunft ihren Bereich hat und der Glaube den seinen, dass die Vernunft aber den Bereich des Glaubens betreten kann und muss, dass aber auch der Glaube den Bereich der Vernunft betreten kann und muss. Faktisch ist es so, dass die Vernunft das Fundament für den Glauben schafft und dass der Glaube die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft überhöht. Die Theologie hat die doppelte Aufgabe, den Glauben positiv darzustellen in seiner Inhaltlichkeit und seine Aussagen verstehbar zu machen, soweit das möglich ist. Dabei ist sie

---

<sup>23</sup> Franz Xaver Kiefl, *Katholische Weltanschauung und modernes Denken. Gesammelte Essays über die Hauptstationen der neueren Philosophie*, Regensburg <sup>3</sup>1922, 434.

bemüht, durch die geistige Durchdringung der Offenbarung gegebenenfalls zu neuen Glaubenserkenntnissen zu kommen.

Nach katholischer Auffassung sind Verstand und Wille gleichermaßen beim Glaubensakt beteiligt. Der Glaube ist weder bloße Erkenntnis im Sinne des älteren Rationalismus, noch ist er eine blinde Bestätigung des Willens im Sinne des modernen Voluntarismus. Der katholische Glaubensbegriff lehnt beide Extreme ab. Von daher ist es verständlich, wenn er von beiden Seiten angegriffen wird, wenn die einen ihn als unvernünftig, die anderen als intellektualistisch bezeichnen. Der Glaube darf einerseits nicht unvernünftig sein, andererseits darf aber auch nicht zu einem reinen Erkenntnisakt degradiert werden. Dem Intellekt kommt die Einsicht in die Glaubwürdigkeit des Zeugen zu sowie die Erkenntnis der geistigen Inhalte, die hier übermittelt werden, dem Willen die Zustimmung zu dem als glaubwürdig und glaubensverpflichtend Erkannten bzw. zu dem sich offenbarenden Gott.

Der Glaube ist auf jeden Fall stets auch eine Sache des Intellekts, sofern er die Eigeneinsicht in die Glaubwürdigkeit des Zeugen voraussetzt und sofern in ihm geistige Inhalte übermittelt werden. Das zu betonen ist heute notwendiger denn je, da der protestantische Glaubensbegriff sich immer mehr auch im katholischen Raum Geltung verschafft.

Wir müssen unterscheiden zwischen dem Glauben als Akt und als Inhalt. Es gibt hier ein dativisches Moment und ein akkusativisches. Ich glaube einer Person. Der Akt des Glaubens ist die vertrauensvolle Hinwendung zu einer Person, der Inhalt ist das, was mitgeteilt wird. Es werden im religiösen Glauben objektive Wahrheiten oder - besser - Wirklichkeiten durch Gott mitgeteilt, die ebenso wie andere Wahrheiten und Wirklichkeiten verstandesmäßig aufgenommen werden<sup>24</sup>.

Im Protestantismus wird der Glaube verkürzt auf das dativische Moment und wird dadurch zum reinen Fiduzialglauben. Der Glaube wird dann reduziert auf das Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit und auf die Gewissheit der Sündenvergebung.

Nach katholischer Auffassung ebnet die Vernunft den Weg zum Glauben, baut die „fides“ auf der „ratio“ auf. Das findet vor allem seinen Ausdruck in der Überzeugung von der rationalen Aufweisbarkeit Gottes, die durch das I. Vaticanum sogar zu einem Dogma erhoben worden

---

<sup>24</sup> Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 83.

ist. Das Konzil stellt fest, dass Gott „mit dem Licht der Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit erkannt werden kann“<sup>25</sup>. Die natürliche Gotteserkenntnis ist die Voraussetzung für eine rationale Glaubensbegründung. Wenn ich schon nicht erkennen kann, dass Gott existiert, dann kann ich auch nicht vernünftigerweise erkennen, dass er sich geoffenbart hat, dann hängt der Glaube völlig in der Luft, und wenn ich noch so viele gute Gründe dafür anführen kann.

Die Vernunft ebnet den Weg zum Glauben in zweifacher Weise. Zum einen, indem sie die Existenz Gottes und dessen grundlegende Eigenschaften aufzeigt - damit sind verbunden einige weitere Wahrheiten der sogenannten *praeambula fidei*, wie die Unsterblichkeit der Geistseele, die Absolutheit der Wahrheit, die objektive metaphysische Erkenntnisfähigkeit des Menschen, seine Willensfreiheit, seine sittliche Verantwortlichkeit, die Objektivität der sittlichen Normen usw. -, zum anderen, indem sie die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Verkündigung bzw. des Anspruchs der Kirche darlegt, wobei die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit nicht mit der Glaubenszustimmung verwechselt werden darf. Es geht hier darum, dass die „*recta ratio*“ die Vernunftgemäßheit des Glaubens darlegt, indem sie die Tatsache der Offenbarung aufzeigt und den sich offenbarenden Gott in den Blick bringt.

Die Erkenntnis Gottes und die Glaubenszustimmung zu seiner Offenbarung, das sind verschiedene Dinge. Aber die Erkenntnis Gottes, die natürliche Gotteserkenntnis, ist die Voraussetzung für eine rationale Glaubensbegründung. Davon geht das Alte wie auch das Neue Testament aus.

Dabei darf man allerdings nicht der Meinung sein, in der vernünftigen Glaubensbegründung werde eine mathematische Gewissheit erreicht. Im Bereich der Philosophie und der Theologie (und überhaupt in den Geisteswissenschaften) gibt es nur die freie Gewissheit, die trotz aller logischen Schlüssigkeit die Zustimmung nicht erzwingt, wie das bei allen Formen der mathematischen oder auch der notwendigen Gewißheit der Fall ist. Wir müssen unterscheiden zwischen der notwendigen Gewissheit und der freien Gewissheit. Die Letztere ist bei aller logischen Schlüssigkeit niemals zwingend. Nur eine freie Gewissheit ist hier deshalb zu erreichen, weil die Wahrheiten oder die Wirklichkeiten, um die es hier geht, sehr schwierig sind und weil sie existentieller Natur sind, d. h. weil sie die ganze Person betreffen. Bei der Erkenntnis solcher Wahrheiten spielen immer das Ethos und der Affekt eine wichtige Rolle.

---

<sup>25</sup> Denzinger/Schönmetzer, Nr. 3026.

Überall wo es um die „certitudo libera“ geht, spielen das affektive Erleben und das moralische Verhalten eine nicht unbedeutende Rolle im Erkenntnisprozess. Das gilt auch für die Gottesbeweise und noch einmal – in anderer Weise – für die rationale Glaubensbegründung. Ist jemand hinsichtlich der Anerkennung der Existenz Gottes psychisch blockiert oder moralisch in einer solchen Verfassung, dass er nicht will, dass Gott existiert, dass er die Existenz Gottes nicht bejahen kann, oder leugnet er die Verantwortlichkeit des Menschen oder gar seine Freiheit, so kann er intellektuell auch mit Hilfe der Gottesbeweise nicht zur Existenz Gottes vordringen. Dann vermag die objektive Gewissheit der philosophischen Gotteserkenntnis keine subjektive Gewissheit im erkennenden Subjekt hervorzubringen und auch nicht die Gewissheit der Glaubwürdigkeit der Offenbarung. Dabei ist zu berücksichtigen, dass eine objektive Gewissheit subjektiv nicht auch als eine solche erlebt werden muss. Erkennen und erleben oder erfahren, das sind verschiedene Kategorien.

Angesichts dieser Zusammenhänge wird die rationale Gotteserkenntnis zu einer freien sittlichen Tat, das müssen wir uns klar machen, wenn auch nicht in dem Maße, wie die Glaubensentscheidung, die sich ja nicht auf den Gott der Philosophen, sondern auf den Gott der Offenbarung richtet<sup>26</sup>.

Die Situation ist hier ein wenig verschieden. Die Gottesbeweise begründen ein Wissen, ein Wissen in freier Gewissheit, klar, die rationale Glaubensrechtfertigung begründet hingegen den Glauben. Die Existenz des Gottes der Philosophen kann ich wissen, an den sich offenbarenden Gott aber kann ich nur glauben, freilich mit einem vernünftigen Glauben.

Die Vernunft ist deshalb auf den Glauben hingeordnet, weil die Natur auf das Übernatürliche hingeordnet ist, weil letzten Endes Gott der Urheber der natürlichen wie auch der übernatürlichen Ordnung ist. Deshalb kann es auch keine Widersprüche zwischen Wissen und Glauben geben, denn Gott ist identisch, wenn ich so sagen darf, mit dem Widerspruchsprinzip, überhaupt ist er identisch mit den obersten Seins- und Denkprinzipien. Die logische Struktur der Wirklichkeit ist ein Abglanz der logischen Struktur Gottes, wenn man hier überhaupt von „Struktur“ reden darf. Auf jeden Fall ist es so, dass alles, was notwendig ist und nicht anders oder nicht nicht sein kann, gründet in der Notwendigkeit Gottes.

---

<sup>26</sup> Vgl. Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 88 – 90.



Im katholischen Denken ist die rationale Vorbereitung des Glaubensaktes von großer Bedeutung. Wird die Philosophie als Weg zum Glauben verstanden, findet man den Gott der Offenbarung im Gott der Philosophen. Weil die Natur die Voraussetzung für die Gnade ist, weil das Übernatürliche auf der Natur aufbaut, deshalb hat der Glaube und deshalb hat auch die Theologie zusammen mit der Existenz Gottes eine Reihe von grundlegenden philosophischen Wahrheiten zur Voraussetzung, nämlich die Existenz einer objektiven Wahrheit, die Realität der geistigen Person, die Verschiedenheit von Leib und Seele, die Objektivität von Gut und Böse, die Freiheit des Willens, die Unsterblichkeit der Geistseele, die objektive Erkenntnisfähigkeit des Menschen, die Existenz eines persönlichen Gottes und noch vieles andere, das gewissermaßen in der christlichen Offenbarung wesenhaft eingeschlossen ist. Das heißt: Diese elementaren Grundwahrheiten setzt die Offenbarung voraus, die alttestamentliche wie auch die neutestamentliche. Deshalb schließt die Glaubensentscheidung immer implizit eine Annahme dieser grundlegenden natürlichen Wahrheiten ein. Deshalb schließt die Glaubensentscheidung auch - wiederum implizit - jede Philosophie aus, die diese grundlegenden Wahrheiten leugnet. Demnach kann der Gläubige eine Philosophie, die diese Wahrheiten leugnet, nicht annehmen.

Damit ist gesagt, dass die jüdisch-christliche Offenbarung stets unvereinbar ist mit einem erkenntnistheoretischen, mit einem metaphysischen oder mit einem moralischen Relativismus, dass sie ferner stets unvereinbar ist mit einer materialistischen, mit einer immanentistischen und mit einer subjektivistischen Weltsicht, wie immer diese Richtungen sich im Einzelnen auch darstellen mögen. Unvereinbar ist die christlich-jüdische Offenbarung schließlich auch mit der Weltanschauung des Agnostizismus, der bekanntlich zwar nicht die Transzendenz definitiv verneint, sie aber doch als eine Frage bezeichnet, die wir nicht lösen können. Das griechische Verbum „αγνοεῖν“, von dem sich der Begriff „Agnostizismus“ herleitet, bedeutet „nicht wissen“.

Wo immer diese Zusammenhänge übersehen werden, das wird das Wesen des Katholischen verdunkelt<sup>27</sup>.

Der Glaube baut auf der Philosophie auf, auf der richtigen Philosophie, der Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Der Aufbau der Theologie bzw. des Glaubens auf der Philosophie und auf grundlegenden philosophischen Erkenntnissen ist wiederholt

---

<sup>27</sup> Dietrich von Hildebrand, Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes, Regensburg 1968, 91 f.

ausdrücklich zum Dogma erhoben worden. So sagt beispielsweise das I. Vatikanische Konzil, dass die Prinzipien der Fundamentaltheologie kodifiziert hat, „recta ratio fidei fundamenta demonstrat“<sup>28</sup>. Eine Philosophie, die etwa die Freiheit des Willens, die Absolutheit der Wahrheit und die Transzendenz der Erkenntnis leugnet, ist von daher nicht vereinbar mit dem christlichen Glauben.

Auch das II. Vatikanische Konzil hebt die philosophischen Voraussetzungen der christlichen Offenbarung hervor und betont, dass es sich hier um Wahrheiten handelt, die mit dem Licht der natürlichen Vernunft erkannt werden können, und zwar mit Sicherheit. So heißt es in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes“: „Die Vernunft ist nämlich nicht nur auf die bloßen Erscheinungen eingeengt, sondern vermag intelligibel Wirklichkeit mit wahrer Sicherheit zu erreichen, wenn sie auch infolge der Sünde zum Teil verdunkelt und geschwächt ist“ (Gaudium et spes, Nr. 15)<sup>29</sup>. An einer anderen Stelle heißt es: Wenn er (der Mensch) daher die Geistigkeit und Unsterblichkeit seiner Seele bejaht, wird er nicht zum Opfer einer trügerischen Einbildung, die bloß von physischen und soziologischen Bedingungen herrührt, sondern er erreicht im Gegenteil die tiefe Wahrheit der Wirklichkeit“ (Gaudium et spes, Nr. 14)<sup>30</sup>. Hier ist auch zu erinnern an die Texte des Konzils über die Objektivität sittlicher Normen, über Gut und Böse und über das Gewissen, die sich in der gleichen Konstitution finden, und zwar in den Artikeln 12 und 25..

Um das Gesagte noch einmal mit anderen Worten zu sagen: Die Vernunft ebnet den Weg zum Glauben. Das tut sie in doppelter Weise: Zum einen, indem sie die Existenz Gottes und dessen grundlegende Eigenschaften aufzeigt - damit verbunden einige weitere Wahrheiten der sogenannten „praeambula fidei“, wie die Unsterblichkeit der Geistseele, die Absolutheit der Wahrheit, die objektive metaphysische Erkenntnisfähigkeit des Menschen, seine Willensfreiheit, seine sittliche Verantwortlichkeit, die Objektivität der sittlichen Normen usw., zum anderen, indem sie die Glaubwürdigkeit der kirchlichen Verkündigung oder des Anspruchs der Kirche darlegt, Gottes authentische Botin zu sein, und zwar im exklusiven Sinne, wohl verstanden, wobei die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit dieser Fakten nicht mit der Glaubenszustimmung verwechselt werden darf. Es geht hier darum, dass die „recta ratio“ die Vernunftgemäßheit des Glaubens aufzeigt, dass sie denn sich offenbarenden Gott in den

<sup>28</sup> Denzinger/Schönmetzer, Nr. 3019; vgl. auch Dietrich von Hildebrand, 91 – 94.

<sup>29</sup> Gaudium et spes, Nr. 15.

<sup>30</sup> Gaudium et spes, Nr. 14.

Blick bringt sowie die Tatsache, dass er sich geoffenbart hat und dass er diese seine Offenbarung der Kirche anvertraut hat.

Es muss also die Erkenntnis rational gesichert sein, dass es einen Gott gibt, dass der Mensch ein verantwortliches Wesen ist und dass er eine unsterbliche Seele hat, dass es die objektive Wahrheit gibt, dass der Mensch sie erkennen kann usw. Das sind metaphysische Wahrheiten, die der menschliche Intellekt erkennen kann. Die Tatsache der Offenbarung und ihrer authentischen Weitergabe vermitteln uns dann die Geschichte der Offenbarung und die Geschichte ihrer Vermittlung in der Kirche, die Gott mit Glaubwürdigkeitskriterien ausgestattet hat, mit inneren und äußeren Glaubwürdigkeitskriterien. Im einen Fall wird ein Wissen begründet, im anderen Fall der Glaube. Im einen wie im anderen Fall muss aber eine sichere Erkenntnis erzielt werden können - im Sinne der freien Gewissheit. Eine bloße Wahrscheinlichkeit reicht - nach katholischer Auffassung - nicht aus, um die Glaubwürdigkeit der Verkündigung der Kirche genügend zu stützen und zu untermauern.

Das bedeutet wiederum nicht, dass der Einzelne dabei mit psychologischer Notwendigkeit zur Zustimmung gezwungen werden muss, so dass er nicht anders kann, als seine Zustimmung zu geben. Objektive Gewissheit und das subjektive Erlebnis dieser Gewissheit sind nicht das Gleiche. Es kann etwas sehr wohl objektiv wahr sein, ohne dass seine Wahrheit allen einleuchtet. Um die objektive Wahrheit einer Wirklichkeit einzusehen, bedarf es nicht nur der intellektuellen Fähigkeiten und der intellektuellen Einsicht. Hier spielen auch das Ethos und der Affekt eine wichtige Rolle, umso mehr, je existentieller die Wirklichkeiten sind, um die es geht. Die Wahrheitserkenntnis kann durch subjektive Interessen, durch eine unmoralische Lebensführung und durch affektive Blockaden beeinträchtigt oder gar verhindert werden.

Im Hinblick auf die ethischen Voraussetzungen des Glaubensaktes hat man im Zusammenhang mit der gegenwärtigen Glaubensverkündigung nicht zu Unrecht von der gebieterischen Notwendigkeit einer „préconversion“, einer „Vorbekehrung“, gesprochen. Thomas von Aquin (+ 1274) bezeichnet die Verblendung des Geistes als die erstgeborene Tochter der „immunditia luxuria“. Die „immunditia luxuria“ meint ein ausschweifendes Leben, Unkeuschheit in der Sprache der Scholastik, „πορνεία“ in der Sprache der Bibel. Andererseits erklärt Thomas, dass die Tugend der Keuschheit den Menschen am meisten bereit macht zur Beschauung<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II q. 8 a. 4 ad 1.

Für Thomas von Aquin gilt, dass die Tugend der Klugheit mehr als andere Tugenden verfälscht und verdorben wird durch die Unzucht<sup>32</sup>, dass alles das, das der Tugend der Klugheit widerstreitet, zumeist aus der Unkeuschheit hervorgeht, dass die Unkeuschheit jene Blindheit des Geistes gebiert, die nahezu völlig die Erkenntnis der Güter des Geistes ausschließt<sup>33</sup>.

Das ist eine Diagnose, die für die Beurteilung unserer geistigen Situation heute nicht uninteressant ist, die eine Antwort auf manche Probleme unserer Zeit zu geben vermag.

Wir dürfen hier indessen die „πορνεία“ nicht in unangemessener Weise verabsolutieren, es gibt noch andere bedeutende andere Hindernisse für die Erkenntnis der Wahrheit. Solche sind die Unwahrhaftigkeit, der Stolz, das Vorurteil, die Bequemlichkeit, die Resignation usw.

Was uns den Weg zur Erkenntnis der Wahrheit erschwert, das ist schließlich die Tatsache, dass wir stets allzu sehr geneigt sind, nur das als wahr gelten zu lassen, was unseren Interessen entspricht. Auch das ist eine Grundhaltung, die moralisch zu werten ist.

Je subtiler eine Erkenntnis ist und je mehr sie subjektiv fordernd ist - das gilt in einem eminenten Sinne für die metaphysischen und die religiösen Wirklichkeiten -, um so mehr ist ihre Erkenntnis von der subjektiven Geisteshaltung des Erkennenden abhängig. Darauf hat auch der Philosoph Peter Wust (+ 1940) in seinem berühmten Werk „Ungewißheit und Wagnis“ nachdrücklich aufmerksam gemacht<sup>34</sup>.

Die entfernte Vorbedingung für den Offenbarungsglauben ist also die Erkenntnis des Daseins Gottes und einer Reihe weiterer metaphysischer bzw. anthropologischer Gegebenheiten. Diese Erkenntnis enthält bereits das Moment der Freiheit der Zustimmung. Das gilt in einem höheren Maße von der nächsten Vorbedingung der vernünftigen Glaubenszustimmung, nämlich von der Tatsache, dass Gott sich tatsächlich geoffenbart hat und dass die Kirche die authentische Sachwalterin dieser seiner Offenbarung ist. In weit höherem Maße gilt das dann endlich von der Glaubensentscheidung selber, die dann nicht aus der Glaubwürdigkeit der Offenbarung, sondern aus dem „pius credulitatis affectus“ Gott gegenüber hervorgeht. „Credulitas“ bedeutet Glaubensbereitschaft. Der Mensch gibt die Zustimmung des Glaubens

<sup>32</sup> Ebd., II/II q. 153 a. 5 ad 1.

<sup>33</sup> Thomas von Aquin, Summa Theologiae II/II q. 15 a. 3.

<sup>34</sup> Peter Wust, Ungewißheit und Wagnis, München <sup>2</sup>1940; vgl. Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 85 - 87.

nämlich, wie das I. Vatikanische Konzil es ausdrückt, „propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest!“<sup>35</sup>. Gott selber ist es also, der den Glaubenden zur Glaubensbereitschaft anregt.

Vernünftig kann die Glaubensentscheidung nur sein, wenn zunächst auf rationalem Wege die Existenz Gottes und dann die Tatsache der Offenbarung und die Glaubwürdigkeit der Kirche gesichert wurden. Das eine ist, streng genommen, die Aufgabe der Philosophie, das andere ist die Aufgabe der Fundamentaltheologie. Unter Umständen muss die Fundamentaltheologie auch die erste Aufgabe, die Aufgabe der Philosophie, subsidiär mit übernehmen.

Wenn ich betonte, dass der Wille und der Affekt eine bedeutende Rolle spielen bei der natürlichen Gotteserkenntnis, so gilt das in höherem Maße für die Erkenntnis der Tatsache der Offenbarung und ihrer Vermittlung durch die Kirche. Das liegt daran, dass es sich in der Offenbarung um übernatürliche unbegreifliche Wirklichkeiten handelt, die differenzierter sind als die Existenz Gottes und die grundlegenden Aussagen über das Wesen Gottes, und dass von der Offenbarung her potenzierte sittliche Forderungen an den natürlichen Menschen gestellt werden, dass also Gott in der übernatürlichen Offenbarung höhere Ansprüche an den Menschen stellt als in der Naturordnung. Bei der Feststellung der Tatsache der Offenbarung und ihrer Vermittlung durch die Kirche handelt es sich zunächst um eine geschichtliche Tatsache. Sie kann nur aufgezeigt werden durch den Aufweis von Zeichen, die äußerlich oder innerlich mit der Offenbarung verbunden sind, durch den Aufweis von Zeichen, die darauf hinweisen, dass es sich hier nicht um menschliche Fiktion handelt, dass hier die natürlichen Kategorien der menschlichen Geistesgeschichte gesprengt werden. Das aber ist sehr viel schwieriger und komplizierter, als mit Hilfe des Kausalprinzips von der Kontingenz der Welt auf die notwendige causa prima und deren Personalität zu schließen.

Somit ist der Wille beim Aufweis der Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung in höherem Maße gefordert als bei der natürlichen Gotteserkenntnis.

Aber diese Zustimmung zur Glaubwürdigkeit des Offenbarungsanspruchs bzw. des Anspruchs der Kirche, die Offenbarung Gottes authentisch zu verkünden, ist noch nicht der Glaubensakt. Die Erkenntnis einer Pflicht und ihre Ausführung sind zwei verschiedene Dinge. Wenn ich einsehe, dass studieren nützlich ist, habe ich mich damit noch nicht für das

---

<sup>35</sup> DS 3008.

Studieren entschieden. Zwischen dem Wissen und der willentlichen Entscheidung klafft oft ein tiefer Abgrund. Tugend ist nicht Wissen, wie Sokrates meinte. Da wir im allgemeinen die Inkonsequenz bei der Glaubensentscheidung als desavouierend betrachten, neigen wir dazu, die Tätigkeit des Willens hinter intellektuellen Bedenken, hinter Zweifeln an der Glaubwürdigkeit des Glaubens und an der Glaubenspflicht zu verbergen, die vorliegende Verpflichtung in Frage zu stellen, damit wir nicht unser Versagen eingestehen müssen. Rationale Argumente sind nicht selten Vorwände.

Man kann das Problem auch so formulieren: Das Ziel der rationalen Glaubensbegründung, nämlich das „iudicium credibilitatis“ und das „iudicium credentitatis“, sie sind noch nicht der „actus fidei“. Das alles ist nur Vorbedingung für den Glaubensakt, und wir dürfen die „conditio“ nicht mit dem eigentlichen Glaubensakt und seiner „causa“ verwechseln. Das „iudicium credibilitatis“ ist das Urteil über die Glaubwürdigkeit, das „iudicium credentitatis“ ist das Urteil über die Glaubpflichtigkeit, die Verpflichtung zum Glauben angesichts der Glaubwürdigkeit der Glaubensvorlage. Die „Kredentität“ folgt aus der „Kredibilität“. Wenn ich erkannt habe, dass ein Mensch die Wahrheit sagt, so bin ich moralisch verpflichtet, ihm Glauben zu schenken. Das gilt erst recht, wenn es Gott selber ist, der der Menschheit eine Botschaft übergibt.

Wenn die Vorbedingungen des Glaubensaktes gegeben sind, die ihrerseits starke intellektuelle Momente enthalten, nicht nur, aber vor allem, wie wir gesehen haben, dann ist der Glaubensakt selber ein reiner Willensakt, ist er als solcher nur ethisch zu beurteilen, darum ist er in seiner inneren Struktur letztlich undurchdringlich. Der Grund der Glaubenzustimmung ist dann nicht die Existenz Gottes, die man erkannt hat, auch nicht die Glaubwürdigkeit der Offenbarung bzw. ihre Tatsächlichkeit und ihrer authentischen Vermittlung, sondern Gott selbst, der nun in das geistige Feld des Menschen tritt. Die Glaubenzustimmung ist somit ein durch und durch ethischer Akt.

Die Geschichte der Konversionen zeigt uns, dass nicht selten die Überzeugung von der Wahrheit des Glaubens schon lange da ist, ehe der Mensch den Mut aufbringt, die Glaubensentscheidung wirklich zu treffen. Darüber schreibt Augustinus auch im achten Buch seiner „Bekenntnisse“, wenn er uns einen Blick tun läßt in seinen tragischen Kampf zwischen der Erkenntnis der Wahrheit des christlichen Glaubens und der Schwäche des Willens.

Faktisch sieht das jedoch so aus, dass der Einzelne sich angesichts der Unentschiedenheit des Willens hinter Zweifeln an der Glaubenspflicht und an der Glaubwürdigkeit zu verstecken sucht, dass er sich hinter Zweifeln an der Wahrheit des Glaubens versteckt<sup>36</sup>. Rationale Argumente (oder besser: pseudorationale Argumente) sind nicht selten Vorwände. Das gilt ganz allgemein, auch im natürlichen Bereich, besonders gilt das aber bei der Frage der Entscheidung für den Glauben der Kirche.

Seinem innersten Wesen nach ist der Glaube ein Akt gehorsamer Unterwerfung unter Gott, ein Akt der Huldigung Gottes und der Hingabe an ihn, ein Akt des unbedingten Vertrauens zu ihm, ein Akt der Anerkennung der absoluten Majestät und Herrschaft Gottes. Dadurch wird der Glaubensentscheid zum grundlegenden Akt aller Formen und Gestalten der Gottesverehrung. In diesem Faktum gründet die ethische Qualität des Glaubensaktes und seine Verdienstlichkeit. Das ist ein gänzlich anderes Verständnis des Glaubensaktes, als es uns bei den Reformatoren begegnet.

Sofern es sich beim Glaubensakt um eine ethische Entscheidung handelt, könnte man bei ihm von einem „sacrificium intellectus“ sprechen. So hat man tatsächlich immer wieder den Glaubensakt bestimmt. Eine solche Rede ist jedoch missverständlich. Denn der Glaubende schwört keinesfalls der Vernunft ab, jedenfalls im katholischen Verständnis des Glaubens, er braucht sie vielmehr zur Vorbereitung der Glaubensentscheidung, die Vernunft, und außerdem braucht er sie zum Verstehen des Glaubens, soweit das möglich ist. Die Glaubensentscheidung ist ja ein vernünftiger Akt, und sie muss es sein. Sie muss verantwortet werden vor der Vernunft. Einen gewissen Sinn hat diese Terminologie „die Glaubensentscheidung ruht auf dem Verzicht auf die Vernunft“ jedoch insofern, als in der eigentlichen Glaubensentscheidung Gott als Quelle und Bürgschaft aller Wahrheit und damit auch als Norm für unsere Vernunft anerkannt wird<sup>37</sup>.

Ähnlich missverständlich wie die Rede vom „sacrificium intellectus“ ist die Rede vom „Wagnis des Glaubens“, eine Redeweise, die uns nicht weniger häufig begegnet als die von dem „sacrificium intellectus“. Von einem Wagnis im strengen Sinne kann jedoch keine Rede sein beim Glaubensakt. Der Glaube ist kein Wagnis, sofern er im Erkennen ruht, in der Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des Zeugen oder der Zeugen. Einen gewissen Sinn hat die

---

<sup>36</sup> Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 89 - 91.

<sup>37</sup> Ebd., 91 f.

Terminologie indessen, sofern es sich beim Glaubensakt um einen personalen Akt handelt, um einen Vertrauensakt gegenüber einer Person.

Wenn man den Glauben von außen her betrachtet, so stößt man dabei auf jene beiden Geisteskräfte des Menschen, die wir als Verstand und Willen bezeichnen. Betrachtet man den Glauben von innen her, so kommt jedoch ein drittes Element hinzu. Das ist die Gnade. Sie ist sogar das entscheidende Element, insofern als der Glaube ein übernatürlicher Akt ist. Allein, die Gnade hebt die Natur nicht auf, sie setzt sie vielmehr voraus und vervollkommnet sie. In organischer Weise wirkt sie zusammen mit dem Intellekt und dem Willen. Hier gilt wiederum das häufiger schon zitierte Axiom „*gratia supponit naturam*“.

Das I. Vatikanische Konzil hat den Glauben deswegen als „ein übernatürliche Tugend“ bezeichnet, „durch welche wir mit Anregung und Unterstützung der Gnade Gottes das von ihm Geoffenbarte für wahr halten, nicht wegen der mit dem natürlichen Licht der Vernunft durchschauten inneren Wahrheit der geoffenbarten Lehre, sondern wegen der Autorität des sich offenbarenden Gottes, der weder getäuscht werden noch selber täuschen kann“<sup>38</sup>. Die Glaubensgnade wird fachterminologisch als „*lumen fidei*“ bezeichnet. Sie ist nicht der Erfahrung zugänglich, der unmittelbaren Erfahrung, der Erfahrung im eigentlichen Sinne, sie kann nur geglaubt werden, als eine übernatürliche Realität sie ist nur dem Glauben zugänglich. Die Gnade ist eine Glaubenswahrheit, und sie liegt damit auf einer anderen Ebene als die natürlichen Komponenten, die den Glauben konstituieren. - Demnach wirken drei Faktoren mit beim Glauben: der Verstand und der Wille des Menschen und die Gnade Gottes.

Von innen her betrachtet ist der Glaube, wie gesagt, ein übernatürlicher Akt und als solcher wesentlich ein Werk der Gnade. Sofern der Glaubensakt ein übernatürlicher Akt ist, ist die Gnade das entscheidende Moment in ihm. „Gott ruft durch eine unmittelbare innere Einwirkung auf die Seele den Glauben hervor und bewirkt seine unerschütterliche Gewissheit“<sup>39</sup>. Hier ist zu erinnern an Mt 16, 17; „... nicht Fleisch und Blut haben dir das geoffenbart“ und an Eph 2, 8: „... durch die Gnade seid ihr gerettet“ und an Joh 6, 44: „... niemand kann zu mir kommen, wenn nicht der Vater, der mich gesandt hat, ihn zieht“. Allein, die Gnade hebt die Natur nicht auf, sondern vervollkommnet sie. Das will sagen: Die Glaubensgnade wirkt in organischer Verbindung mit den natürlichen Seelenkräften, und trotz

---

<sup>38</sup> DS 3008.

<sup>39</sup> Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 92.



des Wirkens der Gnade bleibt die Freiwilligkeit der Hingabe des Menschen in der Glaubensentscheidung bestehen. Das „lumen fidei“ - das ist der „terminus technicus“ für die Glaubensgnade - wird mitnichten durch die natürliche Erkenntnis beim Glauben und den natürlich guten Willen überflüssig gemacht. Und es ist nicht der Erfahrung zugänglich, sondern nur dem Glauben. Auch ist - auch das ist ein wichtiger Gedanke in diesem Zusammenhang – die Wirkung des Glaubenslichtes nicht davon abhängig, dass der Glaubensakt von frommen Gefühlen begleitet ist. Die Gnade ist nicht notwendigerweise erfahrbare. Sie kann erfahren werden von dem schon Gläubigen, nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar, aber sie muss es nicht.

Die Glaubensgnade muss einmal die dem Glauben im Wege stehenden natürlichen Hemmnisse beseitigen, wie sie etwa in der Schwäche der Vernunft oder in einer verkehrten Willensrichtung gegeben sind – in dieser Hinsicht wird sie schon tätig bei der natürlichen Gotteserkenntnis, obwohl hier grundsätzlich die Kräfte der Vernunft und des Willens ausreichen - zum anderen - und das ist eigentlich das Wesentliche der Glaubensgnade - zum anderen hebt sie die Seelenkräfte aus dem Bereich der Natur in die übernatürliche Sphäre empor. Sie macht den natürlichen Glaubensakt zu einem übernatürlichen Akt. Man hat die Glaubensgnade von daher zu Recht mit dem Auge des Menschen verglichen: Wie man ohne das Auge nicht sehen kann, so kann man ohne die Glaubensgnade nicht glauben im übernatürlichen Sinn<sup>40</sup>.

Die Glaubensgnade arbeitet, das muss klar gesehen werden, in engster Verbindung mit den natürlichen Seelenkräften, mit dem Verstand und dem Willen, aber auch mit dem Affekt. Affektive Dispositionen oder Hindernisse sind seelische Einstellungen, die durch Erfahrungen und Begegnungen mit der Welt und mit den Menschen bedingt sind, vor allem durch frühkindliche Erlebnisse. Sie wirken über das Unbewusste und entziehen sich weithin dem Zugriff der „ratio“. Unter Umständen entstehen auf diesem Wege Blockaden, die mehr oder weniger pathologischer Natur sind, die nur durch eine Psychoanalyse oder - allgemeiner - durch eine psychotherapeutische Behandlung behoben werden können.

Gerade auch die affektiven Momente spielen eine nicht unbedeutende Rolle bei der Hinführung zum Glauben. Das darf nicht übersehen werden. Im Bereich des Affektes, aber auch des Willens, liegen die subjektiven Hindernisse und Motive des Glaubensaktes. Die

---

<sup>40</sup> Vgl. Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 93 f.

Glaubensgnade knüpft gern an Gefühle, Stimmungen und im Unterbewusstsein fortwirkende Erlebnisse an. Von daher sind die irrationalen Momente, das Gebiet der unbewussten Regungen, wie geheimes Unbefriedigtsein von einer weltlichen Lebensführung, Überdruß am Leben, Enttäuschungen, Nachklänge aus einer glücklichen religiösen Kinderzeit, Pietät gegenüber frommen Eltern, Achtung vor sittlichem Heroismus, Erfahrung der menschlichen Ohnmacht, ästhetische Wirkungen des Gottesdienstes und der Gotteshäuser, Sympathien gegenüber Vertretern der Kirche und des Christentums usw., ein bedeutendes Betätigungsfeld für die Glaubensgnade, ein wirksamer Anknüpfungspunkt.

Die Gnade bringt so die objektive Wahrheit des Glaubens, unter Umständen, trotz aller entgegenstehenden Hemmnisse, subjektiv zur Anerkennung und erzeugt im Gläubigen eine übernatürliche Gewissheit von ihr.

Die Gnade ist nicht ein objektives Erkenntnisprinzip, sondern ein „subjektives Wirkungsprinzip“. „Sie bewirkt (im Glaubensakt des Subjektes) die Überzeugung von der Tatsache der Offenbarung nicht selbständig, sondern nur insofern, als sie das natürliche Wissen“ anregt „und zur übernatürlichen, unfehlbaren Glaubensgewissheit erhebt“<sup>41</sup>.

Aus dem Gnadeneharakter des Glaubens und aus der durch ihn, durch diesen Gnadeneharakter, bewirkten übernatürlichen Gewissheit im Glaubens erklärt sich der Standpunkt der Kirche hinsichtlich der Beurteilung des positiven Glaubenszweifels und des Abfalls vom Glauben, der vielen befremdlich erscheint. Das I. Vatikanische Konzil erklärt demgemäß, dass „diejenigen, die den Glauben unter dem Lehramt der Kirche angenommen haben, niemals einen gerechten Grund haben, ihren Glauben zu ändern oder in Zweifel zu ziehen“<sup>42</sup>.

Man möchte dagegen einwenden, dass der Katholik doch auch zu Überzeugungen kommen kann, die sich mit dem Glauben nicht vertragen. Sollte er dann verpflichtet sein, gegen seine Überzeugung zu glauben? Diese Frage ist eindeutig mit „nein“ zu beantworten. Alles andere wäre geradezu unsittlich. Niemand kann und darf gegen seine Überzeugung glauben.

Der Satz des Konzils meint einerseits, dass dem Katholiken stets objektiv vollgültige Gründe für die Wahrheit seines Glaubens zur Verfügung stehen und andererseits, dass die

<sup>41</sup> Bernhard Poschmann, Katholische Frömmigkeit, Würzburg 1949, 96 und 95 f.

<sup>42</sup> DS 3014.

Glaubensgnade so wirkt, dass der Mensch, solange die Gnade da ist, notwendig in der einmal erkannten Wahrheit verharrt. Eine Erschütterung dieser Überzeugung kann dann eintreten, wenn die Gnade nicht mehr vorhanden ist. Gott entzieht jedoch nach der Überzeugung der Kirche keinem die Gnade ohne dessen persönliche Schuld. Das betont auch das Konzil. Gott verlässt keinen, der sich ihm nicht zuvor selber entzieht. Wirkt der Gläubige mit der Glaubensgnade mit, bemüht er sich, das Geschenk des Glaubens zu bewahren, setzt er den Glauben nicht leichtsinnig der Gefahr aus und bemüht er sich mit dem notwendigen sittlichen Ernst, über die Glaubensschwierigkeiten hinwegzukommen, so macht die Gnade in der Regel einen Abfall unmöglich. Erfolgt der Abfall dennoch, so liegt die moralische Schuld eines solchen Abfalls nicht in der Lossagung vom Glauben, die letztlich nur eine Konsequenz aus der verlorenen Glaubensüberzeugung ist und dann sogar als Pflicht innerer Wahrhaftigkeit gefordert ist, sondern weiter zurück in der mangelnden Pflege der Glaubensgnade und in dem leichtfertigen „Aufspielsetzen“ der Glaubensgnade. Das genaue Maß der Schuld ist in einem solchen Fall allerdings letztlich nur von Gott her festzustellen. Im Extremfall kann, auch nach der Überzeugung des Konzils, ein solcher Fall völlig unverschuldet sein, etwa wenn der religiöse Unterricht sehr mangelhaft war oder wenn das Ärgernis auf Seiten der Glaubensverkünder außergewöhnlich groß war, oder wenn die glaubensfeindlichen Einflüsse ungewöhnlich stark waren. Das dürfte jedoch nicht die Regel sein. Auch ist hier zu berücksichtigen, dass der Glaube bisweilen nicht richtig vorhanden gewesen ist. Diese Ausnahmefälle können freilich auch einmal zur Regel werden, in Zeiten des äußeren und inneren Verfalls des christlichen Glaubens und der kirchlichen Institution.

Man muss diesen Grundsatz des Konzils, dass diejenigen, die den Glauben unter dem Lehramt der Kirche angenommen haben, niemals einen gerechten Grund haben, ihren Glauben zu ändern oder in Zweifel zu ziehen, im Zusammenhang mit dem Gnadencharakter des Glaubens sehen. Wer den Glauben nur als einen natürlichen Erkenntnis- und Willensakt ansieht, wird diesen Grundsatz nicht verstehen können. Der Satz unterstreicht letztlich die Bedeutung der persönlichen Verantwortlichkeit des Menschen für die Pflege des Glaubenslebens<sup>43</sup>.

Dieses Verhältnis von Glauben und Wissen, wie es die Kirche vertritt, wird von den einen als Rationalismus, von den anderen als institutionalisierte Unvernunft oder als Gipfel der Unvernunft geschmäht. Rationalistisch nennt man die Position der Kirche, sofern in ihr der

---

<sup>43</sup> Bernhard Poschmann, *Katholische Frömmigkeit*, Würzburg 1949, 97 f.

Vernunft vor, mit und nach dem Glauben ihr Recht zuerkannt wird, für unvernünftig hält man die Position der Kirche, sofern sie den Glauben in seinem eigentlichen Wesen, formal wie inhaltlich, als übernatürlich qualifiziert, vor allem weil sie an dem übernatürlichen Charakter der Glaubensgeheimnisse festhält, die ihrer Natur nach die Vernunft übersteigen<sup>44</sup>. Der Glaube übersteigt die Vernunft, er ist jedoch keinesfalls widervernünftig.

Das katholische Glaubensverständnis ist rational, nicht rationalistisch. Es versteht den Glaubensakt als einen Akt des freien Willens, ist aber nicht fideistisch, da es die Glaubensentscheidung rational fundiert, wenngleich der Glaube oder besser: die Glaubensgeheimnisse als übervernünftig angesehen werden, nach katholischer Auffassung als übervernünftig angesehen werden mü-ssen. Für den Fideisten übersteigt nicht nur der Glaube die Vernunft, darin kann man ihm durchaus folgen, sondern für ihn ist die Vernunft auch ohnmächtig und nicht in der Lage, sich in wissenschaftlicher Weise Rechenschaft abzulegen über den Glauben, das heißt: über den Weg zu ihm hin. Darin kann man ihm nicht folgen<sup>45</sup>.

Gegen die katholische Zuordnung von Wissen und Vernunft wird nicht selten deshalb polemisiert, weil man die katholische Position nicht genau kennt. Nicht zuletzt deshalb bezeichnet man diese Position auch als rationalistisch und wirft damit der katholischen Lehre allgemein vor, dass sie den Glauben nicht als Geschenk Gottes bzw. als ethische Entscheidung in angemessener Weise würdige, dass im katholischen Verständnis der Glaube auf eine Philosophie, auf das Resultat der Tätigkeit des menschlichen Verstandes verkürzt werde, dass so die christliche Religion nicht mehr oder nicht in genügender Weise als Dialog des Menschen mit Gott verstanden werde. Das ist jedoch eine Verkennung der Wirklichkeit, wie wir – so denke ich - gesehen haben.

Die „ratio“ kann dem Menschen die Glaubensentscheidung nicht ersparen, sie kann nur die Glaubwürdigkeit des Glaubens aufzeigen und die Glaubensentscheidung vor der Vernunft rechtfertigen. Sodann kann und muss die Theologie versuchen, mit Hilfe der „ratio“ den Glauben denkerisch zu durchdringen, soweit das möglich ist, das heißt: Sie kann und muss mit Hilfe der „ratio“ das „intelligibile“ von dem „credibile“ scheiden, und mit Hilfe der „ratio“ kann und muss sie dann tiefer eindringen in die Offenbarung Gottes bzw. in das daraus resultierende Glaubensgut..

---

<sup>44</sup> Franz Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik, Freiburg 1888, 512.

<sup>45</sup> Jaques Maritain, Der Bauer von der Garonne. Ein alter Laie macht sich Gedanken, München 1969, 151.

Es ist hier auch Folgendes zu beachten: Wenn es keine Zuordnung von Wissen und Glauben gibt, wie sie stets in der katholischen Kirche vertreten worden ist, dann fällt die Sonderstellung des Christentums, dann kann man an der Sonderstellung des Christentums nicht mehr festhalten, an der Sonderstellung des Christentums im Reigen der Religionen. Dann kann es auch eigentlich nicht jene Verpflichtung zum Glauben geben, die wiederholt in den Evangelien artikuliert wird, die sich als eine Verpflichtung auf Leben und Tod darstellt. Ich erinnere hier nur an Mk 16, 16: “Wer glaubt und sich taufen läßt, wird gerettet werden, wer nicht glaubt, wird verdammt werden.”

Eine spezifische Anwendung dieser Sicht des Glaubens ist die theologische Disziplin der Fundamentaltheologie, vor allem in ihrer klassischen Form. Sie, die theologische Disziplin der Fundamentaltheologie, ist eine Anwendung des Vernunftprinzips und seiner grundlegenden Bedeutung im katholischen Denken. Als solche ist sie eine typisch katholische Disziplin.

In der klassischen Form entfaltet sie sich in drei Traktaten der “*Demonstratio religiosa*”, der “*Demonstratio christiana*” und der “*Demonstratio catholica*”. Bei diesem Aufbau wird der Gegenstand der wissenschaftlichen Rechtfertigung immer mehr eingegrenzt. Zunächst geht es um Gott und die Religionen, dann um Christus und das Christentum und endlich um die römische Kirche in ihrer Konfrontation mit den verschiedenen christlichen Denominationen. Dabei muss man allerdings unterscheiden zwischen dem systematischen Weg des Glaubens und dem konkreten oder dem psychologischen Weg des Gläubigen. Dieser Weg beginnt nämlich bei der Kirche und führt über Christus zu Gott. Da steht die Kirche am Anfang und Gott am Ende. Sachlich ist es jedoch genau umgekehrt. Da steht Gott am Anfang und die Kirche am Ende.

Also: Die katholische Glaubensgewissheit gründet in drei Momenten, in drei Momenten, die wir durch die drei Stichworte Kirche, Christus und Gott charakterisieren können. Dabei beginnt der Weg des Gläubigen, wie gesagt, bei der Kirche und führt dann über Christus zu Gott. Umgekehrt ist der Weg der rationalen Glaubensbegründung.

Um es noch einmal anders zu sagen: In der Regel kommt der Mensch zum Glauben an den Gott der Offenbarung auf dem Weg über die Offenbarungsgemeinde, die Kirche, und die konkrete Offenbarung des Alten und des Neuen Testaments und die Gnade. Die Rechtfertigung dieses Glaubens muss jedoch bei dem Ziel dieses Weges, bei Gott, beginnen,

weil Gott in der Ordnung des Seins, im “ordo essendi” das „primum“, das Erste ist, weil der Weg des Heiles objektiv bei Gott, bei dem Gott der Offenbarung, beginnt. Darum muss zunächst die Existenz Gottes sicher-gestellt werden auf dem Weg des natürlichen Erkennens, und mit ihr, mit der Sicherstellung der Existenz Gottes, müssen zunächst die grundlegenden Eigenschaften Gottes sichergestellt werden. Dann geht es um die Offenbarung, die dieser Gott der Menschheit geschenkt hat, dann geht es also um die Offenbarung in formaler und materialer Hinsicht, und endlich geht es um die Kirche Christi, die sich als Sachwalterin der Offenbarung Gottes versteht.

Der I. Traktat der Fundamentaltheologie behandelt daher Gott und die Offenbarung. Vielfach wird er überschrieben: “Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der übernatürlichen Offenbarung”. Die Offenbarung wird hier in formaler Hinsicht behandelt. Deshalb geht es hier um das Wesen der Offenbarung, um ihre Möglichkeit, um ihre Angemessenheit und um ihre Erkennbarkeit, um die Kriterien ihrer Glaubwürdigkeit – wir sprechen hier allgemein von den Wundern -, und um den Widerspruch zur Offenbarung. Die Gottesfrage wird hier als philosophische Vorfrage allerdings nur subsidiär behandelt. Sie gehört ja streng genommen in die Philosophie. Der eigentliche Inhalt des I. Traktates der Fundamentaltheologie ist die Offenbarung in formaler Hinsicht.

Der II. Traktat behandelt die Offenbarung materialiter, wie sie uns im Alten und im Neuen Testament begegnet. Verbleibt der I. Traktat im Formalen, geht es im II. um inhaltliche Kriterien, um die Zeichen der Göttlichkeit an der konkret-geschicht-lichen Offenbarung, um die Außergewöhnlichkeit der Religion des Alten Testaments und des Christentums, um das Alte und das Neue Testament als ein außergewöhnliches Phänomen innerhalb der menschlichen Geistesgeschichte.

Der III. Traktat behandelt die Vermittlung der Offenbarung, wie sie uns in der Kirche begegnet, wiederum materialiter, also inhaltlich. Es geht hier um die Zeichen der Göttlichkeit an der konkreten Institution der Kirche, um die Außergewöhnlichkeit der Kirche als ein unübersehbares Phänomen der Geistesgeschichte der Menschheit. Im Einzelnen wird im diesem III Traktat die Entwicklung und Entfaltung der Kirche behandelt, es wird die innere Kontinuität der gegenwärtigen Kirche im Hinblick auf den Anfang dargestellt, und es werden die besonderen Beglaubigungszeichen aufgezeigt, mit denen Gott die Kirche in der Geschichte und in der Gegenwart ausgezeichnet hat, die erkennbar sind für den, der sich

vorurteilsfrei mit der Geschichte der Kirche beschäftigt, trotz aller Fragwürdigkeiten und trotz aller Menschlichkeiten, die nun einmal zur Kirche dazugehören und die sie nicht selten entstellen und gar zum Gegenteil von dem machen, was sie eigentlich ist.

Man geht bei dieser Konzeption der Fundamentaltheologie davon aus, dass Christentum und Kirche in ihrer Eigenart dargestellt werden können als Phänomene der Geschichte, die nicht ihresgleichen haben, als rätselhafte Gegebenheiten der menschlichen Geistesgeschichte, die so nicht erklärbar sind aus dieser ihrer Geschichte und die nicht als menschliche Gebilde, als Produkte menschlicher Phantasien begreiflich gemacht werden können.

Um es noch einmal mit anderen Worten zu sagen: Im II. und III. Traktat der Fundamentaltheologie geht es um die Besonderheit des Christentums und der Kirche, um die Glaubwürdigkeit des Absolutheitsanspruchs des Christentums und der Kirche, um die Besonderheit der Offenbarung, wie sie in der Kirche verkündet wird. Während im I. Traktat die Offenbarung in formaler Hinsicht betrachtet wird - er ist überschrieben, wie ich sagte: Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der übernatürlichen Offenbarung -, wird sie im II. und III. Traktat in materialer Hinsicht betrachtet. Geht es im II. Traktat - grob gesagt - um die Außergewöhnlichkeit des Christentums, geht es im III. Traktat um die Außergewöhnlichkeit der Kirche. Anders ausgedrückt: Im II. und im III. Traktat geht es um die Zeichen der Göttlichkeit an der Offenbarung und an der Kirche, soweit sie rational erkennbar sind. Man geht also davon aus, dass das Christentum und die Kirche in ihrer Eigenart als Phänomene dargestellt werden können, die nicht ihresgleichen haben, so dass man sie nicht als menschliche Gebilde, als Produkte des menschlichen Geistes oder als menschliche Fiktion hinreichend verstehen oder erklären kann.

Um sich von solchen Gegebenheiten zu distanzieren oder um diesen Weg vom Erkennen zum Glauben zu desavouieren, zitiert man heute gern das Wort des Kirchenvaters Ambrosius von Mailand (+ 397) „non in dialectica complacuit Deo salvum facere populum suum“, von dem Kardinal Newman (+ 1890) bekennt, dass er die „ganze Wucht“ dieses Wortes einst ganz existentiell empfunden habe<sup>46</sup>. Mit dem Hinweis auf dieses Ambrosius-Wort will man klarstellen, dass Religion Leben ist und nicht Theorie, dass der religiöse Mensch Gott begegnet und begegnen möchte, dass Religion in erster Linie Vertrauen und Liebe

---

<sup>46</sup> John Henry Newman, Apologia pro vita sua (John Henry Newman, Ausgewählte Werke, Bd. I), Mainz 1951, 186.

beinhaltet<sup>47</sup>. Dem ist gewiss zuzustimmen, sofern man diese Begegnung mit Gott als eine mittelbare versteht, man darf dabei aber die rationale Grundlegung der christlichen Religion nicht in Abrede stellen. Die rationale Grundlegung des Glaubens der Kirche ist selbstverständlich gerade auch für Newman, der ja die-se rationale Grundlegung des Glaubens in vielen seiner Schriften nachdrücklich vertreten und dargestellt hat und der damit ganz in der Tradition des katholischen Denkens steht, den man ja nicht anders denn als Fundamentaltheologen und als Religionsphilosophen verstehen kann.

Man muss unterscheiden zwischen dem Christentum als Praxis - damit ist das Glaubensleben gemeint - und der Theologie als Reflexion – damit ist die Theorie des Glaubens gemeint. Die Praxis, das Glaubensleben, ist das „primum“, sie ist primär, die Theologie, die Theorie, ist dann das „secundum“, sie ist dann sekundär. Aber die Praxis und die Theorie gehören zusammen. Das Eine hat nicht Bestand ohne das Andere. Dennoch kann der Glaube eher auf die Theologie verzichten als die Theologie auf den gelebten Glauben.

Auf keinen Fall darf der Glaube zur Philosophie werden, und die Philosophie darf nicht zum Glauben werden. Im ersteren Fall kommen wir dann zum Rationalismus oder zum Naturalismus, im letzteren zum Supranaturalismus, der sich dann schon bald als Naturalismus und Rationalismus entpuppen wird.

Nach katholischer Auffassung sind Philosophie und Religion nicht identisch im Sinne einer Kongruenz. Sie stehen aber auch nicht völlig beziehungslos nebeneinander. Es besteht hier eine partielle Identität bzw. ein Fundierungsverhältnis, das heißt: Der Glaube ruht auf dem Wissen, er hat das Wissen zum Fundament. Die Theologie bedient sich der Philosophie in der Rechtfertigung des Glaubens und in seiner geistigen Durchdringung. Das Letztere geschieht im spekulativen Teil der Theologie. Die Theologie hat ja – allgemein gesagt - die doppelte Aufgabe, dass sie zum Einen Glauben darzustellen und dass sie ihn zum Anderen geistig durchdringt. Das Letztere tut sie speziell, indem sie das “intelligibile” von dem “credibile” scheidet. In diesem Sinne muss man das scholastische Axiom “philosophia ancilla theologiae” verstehen. Im Blick auf die Vorbereitung des Glaubens durch die Philosophie sagt Thomas von Aquin (+ 1274): “Cognitio fidei praesupponit cognitionem naturalem sicut et gratia naturam”<sup>48</sup>. Es besteht also eine partielle Identität von Theologie und Philosophie. Diese darf jedoch nicht zu einer vollständigen werden.

---

<sup>47</sup> Gustav Mensching, Hrsg., *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*, Leipzig 1937, 50.

<sup>48</sup> Thomas von Aquin, *De veritate*, q. XIV.



Die Identifizierung der Religion bzw. der Theologie mit der Philosophie begegnet uns stets in den gnostischen Systemen, in allen gnostischen Systemen (!) begegnet sie uns. Die gnostischen Systeme sind zahlreich in der Geschichte - angefangen vom Manichäismus im christlichen Altertum bis hin zur Theosophie und zur Anthroposophie und zum „New Age“ in neuerer Zeit. Die Identifizierung der Religion bzw. der Theologie mit der Philosophie begegnet uns in den gnostischen Systemen der Geschichte und in einer Reihe von philosophischen Systemen, die man nicht direkt der Gnosis zuzuzählen pflegt, wie etwa in alter Zeit im Neuplatonismus, in neuerer Zeit in der Philosophie Hegels. Bei Georg Friedrich Wilhelm Hegel (+ 1831) und bei vielen anderen, die in seinen Spuren wandeln, ist die Religion nichts anderes als eine niedere Form des philosophischen Erkennens. Eine Identifikation der Philosophie oder der Metaphysik mit der Religion erfolgt im Fideismus und im Traditionalismus des 19. Jahrhunderts sowie in den verschiedenen Formen des Fideismus der Gegenwart, wenn darin alle metaphysische Erkenntnis auf religiöse Offenbarung und Überlieferung zurückgeführt wird.

Beziehungslos stehen die philosophischen Systeme und der Glaube einander gegenüber, wo immer die Philosophie sich auf die Deutung der Erfahrungswelt beschränkt und man ihr die Möglichkeit abspricht, Erkenntnisse über eine erfahrungsjenseitige Wirklichkeit zu gewinnen, wie das im Agnostizismus Kants der Fall ist sowie im modernen Positivismus. Diese Auffassung ist heute weithin herrschend geworden: Religion und Vernunft haben nichts miteinander zu tun, sie sind grundverschiedene Dinge. Auch innerkirchlich und innertheologisch ist diese Position heute schon beinahe zu einer „sententia communis“ geworden.

In charakteristischer Weise wurde sie am Ende des 19. und am Beginn des 20. Jahrhunderts in der Gestalt des sogenannten Modernismus und später, in den zwanziger Jahren, mit Nachdruck durch Max Scheler (+ 1928) vertreten.

Max Scheler schreibt: „Nichts ist vielleicht heute - wo sonst die religiösen Stellungnahmen so tief auseinandergehen wie nur je - einheitlicher und sicherer angenommen von allen, die sich mit Religion verständnisvoll beschäftigen, als dies: dass Religion einen von Philosophie und Metaphysik grund- und wesensverschiedenen Ursprung im Menschengestalt hat, dass die Stifter der Religionen - die großen *homines religiosi* - völlig andere menschliche Geistestypen

gewesen sind denn Metaphysiker und Philosophen; dass ferner ihre großen historischen Umbildungen niemals und nirgends erfolgt sind kraft einer neuen Metaphysik, sondern auf grundverschiedene Weise<sup>49</sup>. Also: Religion und Vernunft sind grundverschiedene Dinge. Diese Position wird heute in mannigfachen Variationen vertreten und propagiert. Man weist dann darauf hin, dass gerade religiöse Menschen den Glauben und das Erkennen als gegensätzlich und das Christentum als alogisch empfunden hätten, wie etwa Paulus, Luther (+ 1546) und Pascal (+ 1662), Tertullian (+ nach 220), Kierkegaard (+ 1855), Barth (+ 1968) und viele andere<sup>50</sup>.

Richtig ist diese Behauptung zweifellos für Luther und für Karl Barth, zumindest für den frühen Karl Barth, falsch ist sie mit Sicherheit für Pascal und Tertullian, zum Teil auch für Kierkegaard. Es ist zuzugeben, dass gerade im protestantischen Raum das Auseinanderrücken von Glauben und Wissen sehr verbreitet ist und auch immer gewesen ist, dass das dialektische Denken hier eine lange Tradition hat, eine Tradition, die letztlich - wie wir gesehen haben - in der Rechtfertigungslehre Luthers ihre Wurzeln hat. Aber auch von Paulus kann man durchaus nicht sagen, dass er grundsätzlich die Vernunft verachtet hat. Das wird vor allem deutlich in den ersten beiden Kapiteln des Römerbriefes, wo er eine Lanze bricht für die natürliche Theologie<sup>51</sup>.

Die Zuordnung von Philosophie und Theologie setzt die Annahme einer „*philosophia perennis*“ voraus. Diese Annahme aber ist heute seltener geworden, obwohl man sich der Logik dieser Philosophie, die man auch als Philosophie des gesunden Menschenverstandes bezeichnen könnte, eigentlich nicht entziehen kann. Allein, an die Stelle dieser Philosophie sind heute jene Philosophien getreten, die ihren Ausgang nehmen bei Immanuel Kant (+ 1804) (Agnostizismus, Positivismus) oder bei Georg Friedrich Wilhelm Hegel (+ 1831) (Idealismus, Marxismus, Materialismus). Es ist nicht zu übersehen, dass gerade der Kantianismus im Protestantismus von Anfang an breite Zustimmung gefunden hat. Wir sprachen bereits davon. Heute freilich auch bei der Mehrzahl der Theologen, nicht bei Lehramt der Kirche, wohl aber bei der Mehrzahl der Theologen, wodurch an diesem Punkt ein weitgehender Dissenz gegeben ist.

---

<sup>49</sup> Max Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, 327.

<sup>50</sup> Gustav Mensching, Hrsg., *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*, Leipzig 1937, 42 f.

<sup>51</sup> Ebd.

Die Gültigkeit einer „philosophia perennis“ wird in letzter auch innerhalb der Kirche immer wieder in Frage gestellt. Außerhalb der Kirche ist das weniger überraschend, umso mehr ist das jedoch überraschend innerhalb der Kirche. In solcher Anti-Stellung sieht man in der „philosophia perennis“ nichts anderes als ein veraltetes System, das mit der Überwindung des mittelalterlichen Denkens überwunden werden müsse<sup>52</sup>.

Immer wieder lesen wir heute bei katholischen Autoren: Man kann die katholische Kirche nicht ausschließlich mit einer bestimmten Philosophie verknüpfen<sup>53</sup>, wie man sie auch nicht mit einer bestimmten Theologie verknüpfen kann<sup>54</sup>. Das ist zunächst irgendwie richtig. Tatsächlich kann man in der Theologie auch andere Philosophien verwenden als die überkommene Philosophia perennis, aber diese „anderen Philosophien“ eignen sich nur in dem Maße, in dem sie der Wahrheit entsprechen. Falsche Philosophien können geistreich sein, aber damit werden sie nicht wahr. Nicht alle Philosophien sind wahr, vor allem sind sie nicht in allem, was sie vertreten, wahr. Gerade das aber wird dann, wenn man sagt, man könne auch andere Philosophien verwenden, um Theologie zu treiben, um die Theologie zu begründen und spekulativ zu durchdringen, (gerade das aber wird dann) nicht selten - zu Unrecht – vorausgesetzt. Man setzt dabei vielfach voraus, dass alle Philosophien oder Theologien der Wahrheit entsprechen, auch wenn sie einander kontradiktorisch entgegengesetzt sind. Aber dieser kontradiktorische Gegensatz, dieser Widerspruch, berührt viele nicht. Im Gegenteil, sie meinen gar, mehr oder weniger reflex, das Widerspruchsprinzip habe heute seine Gültigkeit verloren. Das führt dann allerdings in das totale geistige Chaos, dessen Vorboten uns heute schon allenthalben begegnen.

Ex professor werden solche Gedanken heute im New Age vertreten und bei Theologen, die sich diesem Denken verpflichtet fühlen, der Zahl größer ist als wir oft bedenken. Die Zahl der Theologen, die sich im Schatten des New Age bewegen, ist nicht gering, auch wenn diese sich selbst oftmals keine Rechenschaft darüber geben und wenn die Kirche, der ja die Theologie verpflichtet ist, es nicht merkt oder die Augen zudrückt. In besonders charakteristischer Weise ist das New Age – Denken bei dem vor einigen Jahren hochbetagt verstorbenen Jesuiten Hugo Enomyia-Lasalle ausgeprägt. In seinem Buch „Wohin geht der Mensch?“ schreibt er auf S. 129<sup>55</sup>: Es gibt nicht nur eine Wahrheit, diese Annahme ist schon im Ansatz falsch. Auf S. 127

---

<sup>52</sup> Ebd., 65-69.

<sup>53</sup> Richard P. McBrien, Was Katholiken glauben, Eine Bestandsaufnahme, Bd. II: Die Kirche. Christliche Existenz, Graz 1982, 501 (Bd I: Menschliche Existenz. Gott, Jesus Christus).

<sup>54</sup> Ebd.

<sup>55</sup> Hugo Enomyia-Lasalle, Wohin geht der Mensch“, Zürich 1981, 129.

des gleichen Buches erklärt er anerkennend, die Philosophie habe heute weithin das unüberwindlich scheinende Widerspruchsprinzip überwunden<sup>56</sup>. Auf S. 89 lesen wir, die „philosophia perennis“ sei früher richtig gewesen, heute nicht mehr<sup>57</sup>. Das ist eindeutig gegen die Vernunft. Was früher wahr gewesen ist, muss es auch heute sein, oder es ist auch früher nicht wahr gewesen.

Dieses Denken hat Schule gemacht. Viele sind heute der Meinung, dass es nur die eine Wahrheit gibt, dass wir die Wahrheit nicht erkennen können, was freilich in sich widersprüchlich ist. Denn wenn wir die Wahrheit nicht erkennen können, wieso können wir dann jene Wahrheit erkennen, dass wir die Wahrheit nicht erkennen können? Das kann dann auch keine Wahrheit sein.

Hält man am Widerspruchsprinzip und an den übrigen obersten Denkprinzipien fest, die nicht nur Denkprinzipien, sondern auch Seinsprinzipien sind, so sind nicht alle Philosophien und alle Theologien gleich wahr. Dann muss man zugeben: Das Höchstmaß von Wahrheit kommt der „philosophia perennis“ zu, der Philosophie des gesunden Menschenverstandes.

Das entscheidende Problem der „philosophia perennis“, deren Wurzeln zweieinhalbtausend Jahre zurückreichen, ist die Gottesfrage. Seit Platon und eigentlich schon früher, schon bei den Vorsokratikern, ist das Gottesproblem beherrschend in der Philosophie, ob die Gottesfrage nun positiv oder negativ beantwortet wird.

Platon (+ 347 vor Christus) versetzt die Ideen in das Reich des Göttlichen. Für Aristoteles (+ 322 vor Christus) ist der erste unbewegte Beweger, der Ursprung alles Seienden, Gott. Auch die Spätantike versteht die Philosophie ausgesprochen theologisch. Verständlicherweise ist das Gottesproblem auch in der Philosophie des christlichen Mittelalters zentral gewesen. So kann Augustinus (+ 430) in seinem Werk „De civitate Dei“ sagen: „Der wahre Philosoph ist der Liebhaber Gottes“<sup>58</sup>. Nach Thomas von Aquin (+ 1274) ist die ganze Philosophie „auf die Erkenntnis Gottes hingeeordnet“<sup>59</sup>.

Nicht viel anders ist es in der Philosophie der Neuzeit, die oft fälschlicherweise einseitig als die Zeit des Vertrauens auf die bloß menschliche Vernunft verstanden worden ist. René

---

<sup>56</sup> Ebd., 127.

<sup>57</sup> Ebd., 89.

<sup>58</sup> Augustinus, De civitate Dei libri XII, Hrsg. von B. Dombart, Bd. I, Leipzig<sup>3</sup>1908, 320.

<sup>59</sup> Thomas von Aquin, Summa contra gentiles lib. I, c. 4.

Descartes (+ 1650) versichert sich Gottes als des Garanten der Wahrheit, um im radikalen Zweifel die Gewissheit wiederzufinden. Für Baruch Spinoza (+ 1677) gibt es „nichts außer Gott“, gibt es „in Wahrheit nichts außer Gott“. Gottfried Wilhelm Leibniz (+ 1716) deutet alle Dinge als „Ausblitzungen der Gottheit“<sup>60</sup>. Selbst Jean Jacques Rousseau (+ 1778) und Voltaire (+ 1778) haben sich an Gottesbeweisen versucht. Für Kant ist die Frage nach Gott mit Vorrang unter den „unvermeidlichen Aufgaben der reinen Vernunft“ zu sehen<sup>61</sup>, wengleich er ihn nicht mit der reinen Vernunft zu entdecken vermag. Deutlich bringt der deutsche Idealismus das theologische Wesen der Philosophie zum Ausdruck. Für Johann Gottlieb Fichte (+ 181) ist die Philosophie Gottes- oder Wissenschaftslehre<sup>62</sup>. Für Friedrich Wilhelm Schelling (+ 1854) ist sie eine „fortgehende Erweisung Gottes“<sup>63</sup>. Georg Friedrich Wilhelm Hegel (+ 1831) erklärt: Gott ist „der eine und einzige Gegenstand der Philosophie. Die Philosophie ist daher Theologie“<sup>64</sup>.

In der Gegenwart scheint sich das Bild ein wenig zu ändern, in den modernen philosophischen Entwürfen. Dennoch gibt es auch da solche, die das Maß für alles Denken und Sein in dem suchen, das dem Endlichen enthoben ist. So ist für den Basler Philosophen Karl Jaspers (+ 1969) die Transzendenz, der er auch den Namen Gott gibt, das Maß für alles Denken und Sein, wie er feststellt<sup>65</sup>.

Es zeigt sich also in der Geschichte der Philosophie immerfort, dass die Frage nach Gott aufs engste mit dem Philosophieren verbunden ist, dass der Philosoph gar nicht absehen kann von der Gottesfrage<sup>66</sup>.

Das leuchtet aber auch ein, wenn man vorurteilsfrei nachdenkt. Philosophieren bedeutet Fragen. Nun wird aber in allen Wissenschaften gefragt. Im Unterschied zu diesem Fragen

<sup>60</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*, Nr. 47, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, Hrsg. v. C. J. Gerhardt, Bd. VI, Berlin 1885 (Neudruck Hildesheim 1965, photomechanischer Nachdruck), 614.

<sup>61</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B. 7, in: Immanuel Kant, *Werke in VI Bänden*, Hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. II, Darmstadt 1956, 49.

<sup>62</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Das System der Sittenlehre* (ersch. 1812), in: Johann Gottfried Fichte, *Nachgelassene Werke* (Hrsg. von I. H. Fichte), Bd. III, Bonn 1835, 30.

<sup>63</sup> Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Stuttgarter Privatvorlesungen*, in: Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, *Sämtliche Werke*, Hrsg. von K. F. H. Schelling, Abt. I, Bd. VII, Stuttgart und Augsburg 1860, 424.

<sup>64</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Teil I: *Der Begriff der Religion*, in: Georg Friedrich Wilhelm Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Hrsg. v. G. Lasson, Leipzig 1925, 30.

<sup>65</sup> Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1963, 31, 129 u. ö.

<sup>66</sup> Zum Ganzen: Wilhelm Weischedel, *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, in: Jörg Salasquarda, *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, Berlin 1971, 27 f.

wird in der Philosophie radikal gefragt. In den einzelnen Wissenschaften fragt man partiell, in der Philosophie fragt man universal. Die Philosophie ist im Unterschied zu den Einzelwissenschaften eine Universalwissenschaft.

Der Philosophie ist das radikale Fragen zugeordnet, „das aus der Erfahrung der Fraglichkeit als der eigenen Wirklichkeit erwächst und im Grundentschluss eigens ergriffen ist“<sup>67</sup>.

Wenngleich jede Philosophie, die die von der Offenbarung vorausgesetzten Vernunftwahrheiten nicht leugnet, mit der christlichen Offenbarung vereinbar ist, so ist doch jenen Philosophien der Vorzug zu geben, die über diese fundamentalen Wahrheiten hinaus der Fülle des Seienden mehr gerecht werden und die tiefer in das Mysterium der Person eindringen. Solchen Philosophien ist deswegen der Vorzug zu geben, weil sie geeigneter sind für die Erklärung der Offenbarung und für das Verständnis des Inhalts der geoffenbarten Wahrheit. Das ist der Grund, weshalb die Kirche die eine Philosophie der anderen vorzieht, auch wenn sie beide die fundamentalen Wahrheiten, die von der christlichen Offenbarung vorausgesetzt werden, annehmen.

Von daher wird man kaum daran vorbeikommen, dass man anerkennt, dass die katholische Theologie und der Glaube der Kirche eine bestimmte Philosophie zur Voraussetzung haben, was in neuerer Zeit freilich immer wieder in Frage gestellt worden ist. Räumt man allen Philosophien die gleichen Chancen ein in der Theologie, so führt das schließlich notwendig dazu, das man dem Widerspruchsprinzip seine uneingeschränkte Gültigkeit streitig macht.

Es ist eben so, dass der Wahrheitsgehalt der verschiedenen Philosophien verschieden ist und dass jene Philosophie, die auf Aristoteles aufbaut und in der Scholastik weitergeführt wurde, einen größeren Wahrheitsgehalt hat, als andere Philosophien ihn haben. In dieser Philosophie begegnet uns in letzter Vollendung das, was wir die „*philosophia perennis*“ nannten. Sie entfaltet sich kontinuierlich weiter seit den Anfängen der griechischen Philosophie und sie legitimiert sich darüber hinaus vor dem natürlichen Hausverstand.

Der Dominikanertheologe Reginald Garrigou-Lagrange schreibt in seinem Buch „*Le sens commun*“, die „*philosophia perennis*“ sei die Verlängerung des gesunden

---

<sup>67</sup> Wilhelm Weischedel, *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, in: Jörg Salaquarda, *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, Berlin 1971, 41.

Menschenverstandes<sup>68</sup>. Er bemerkt in diesem Zusammenhang: Die Unterscheidungen von Geist und Körper, von Gott und Welt, von Substanz und Akzidenz etc., Unterscheidungen, die dem gesunden Menschenverstand selbstverständlich seien, würden erst dem kritischen Menscheng Geist zum Problem. Löse der philosophische Verstand die diesbezüglichen Fragen nicht im Sinne des gesunden Menschenverstandes, so zerstöre er die Grundlagen seines Denkens und des menschlichen Lebens überhaupt, damit zerstöre er dann auch die natürlichen Voraussetzungen für die übernatürliche Offenbarung. Die übernatürliche Offenbarung werde aber umgekehrt wieder bei allen, die den Glauben annähmen, dafür sorgen, dass die Unnatürlichkeiten des modernen Denkens vermieden würden, dass Verstand und Herz des Menschen gesund blieben<sup>69</sup>.

Die entscheidenden Erkenntnisse der „philosophia perennis“ betreffen die Erkenntnislehre, die Anthropologie, die Metaphysik und die Ethik. In der „philosophia perennis“ geht es vor allem um die Möglichkeit der Wahrheitserkenntnis durch den menschlichen Geist (Erkenntnislehre), um die Personalität des Menschen und um seine unsterbliche Geistseele (Anthropologie), um die Freiheit des Menschen und um seine ethische Verantwortlichkeit sowie um das Bestehen objektiver Handlungsmaximen für den Menschen (Ethik) und endlich um die letzten Seinsprinzipien, um die Existenz und um die wichtigsten Eigenschaften Gottes (Metaphysik).

Eine Sonderstellung kommt innerhalb der „philosophia perennis“ der Philosophie des Thomas von Aquin (+ 1274) zu. Diese Philosophie wurde bis in die Gegenwart hinein in lehramtlichen Verlautbarungen der Kirche immer wieder mit besonderer Wertschätzung bedacht und für das Studium der Theologie verpflichtend gemacht. Dabei wies man nachdrücklich darauf hin, dass sie sich schließlich wie keine andere durch ihrer inneren Geschlossenheit empfehle. Der Grundstock der Wahrheiten, die zur „philosophia perennis“ gehören, lässt sich auf vier Gruppen von Fundamentalerkenntnissen zurückführen, auf die Fundamentalerkenntnisse einer objektivistischen Erkenntnislehre, einer personalistischen Anthropologie, einer perfektionistischen Ethik und einer theistisch-teleologischen Metaphysik<sup>70</sup>.

---

<sup>68</sup> Reginald Garrigou-Lagrange, *Le sens commun*, Paris 1922, 283.

<sup>69</sup> Vgl. auch Heinrich Niebecker, *Wesen und Wirklichkeit der übernatürlichen Offenbarung. Eine Besinnung auf die Grundlagen der katholischen Theologie*, Freiburg 1940, 235 f.

<sup>70</sup> Hans Pfeil, *Einführung in die Philosophie. Ihre Bedeutung für Mensch und Kultur*, Aschaffenburg<sup>4</sup>1975, 91 f.

Nach Hermann Schell (+ 1906)<sup>71</sup> gehört zur „philosophia perennis“ vor allem das Zutrauen zur Vernunft, das Vertrauen auf die Kraft der Vernunft, die absolute Geltung des Kausalgesetzes und die streng empirische Grundlegung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis<sup>72</sup>.

Schell weist an dieser Stelle darauf hin, dass die Anerkennung der „philosophia perennis“ in diesem Sinne die Grundvoraussetzung für die Möglichkeit einer apologetischen Begründung des Christentums darstellt. Mit Recht. In der reinen Form sind - wie er bemerkt - die Wahrheiten der „philosophia perennis“ in der aristotelisch-thomistischen Philosophie gegeben. Dabei stellt er fest, das letzte Prinzip der „philosophia perennis“ sei ein metaphysischer Intellektualismus.

In diesem Zusammenhang möchte ich hinweisen auf die kleine Schrift von Balduin Schwarz „Ewige Philosophie“, die mit dem Untertitel „Gesetz und Freiheit in der Geistesgeschichte“ im Jahre 2000 in einer Neuauflage in Siegburg in der Reihe „Quaestiones non disputatae“ als Bd. III erschienen ist. In erster Auflage ist diese Schrift im Jahre 1937 erschienen.

Wenn sich die Kirche in ihren Lehraussagen immer wieder für die Philosophie des Thomas von Aquin entschieden hat - in älterer und in neuerer Zeit -, so will sie sich damit zunächst für die „philosophia perennis“ aussprechen, die sie beispielhaft realisiert sieht in der Philosophie des Thomas von Aquin. Sie bekundet damit zugleich die Auffassung, dass die Philosophie des Thomas die tiefste überhaupt ist und dass sie in ihrer Wahrheit jeder anderen überlegen ist, dass sie daher der Offenbarung am meisten entspricht, mehr als alle anderen Philosophien. Auch die Philosophie des Augustinus (+ 430) ist der Offenbarung angemessen, zweifellos, ebenso die des Anselm von Canterbury (+ 1109) und des Bonaventura (+ 1274) und vieler anderer. Auch sie stehen schließlich im Strom der „philosophia perennis“. Aber im Unterschied zu ihnen ist das System des heiligen Thomas in sich geschlossener, weshalb es eher vor philosophischen Abenteuern schützt und weniger Ansatzpunkte für Irrwege bietet, wie der Philosoph Dietrich von Hildebrand vor Jahrzehnten geschrieben hat. Daher ist das System des Thomas von Aquin prinzipiell günstiger vom Standpunkt des Lehrens aus. Die Philosophie, die sich von Augustinus herleitet, ist demgegenüber vom philosophischen Standpunkt aus betrachtet in gewisser Weise vorteilhafter, etwa in ihrer Offenheit für neue

---

<sup>71</sup> Hermann Schell, geboren 1850 in Freiburg i. Br., gestorben 1906 in Würzburg.

<sup>72</sup> Hermann Schell, Apologie des Christentums I: Religion und Offenbarung, Paderborn 1901 (3<sup>1907</sup>), XIII.



Erkenntnisse, aber, vom pädagogischen Standpunkt aus betrachtet, ist sie wenig vorteilhaft, weil sie nicht, wie gesagt, ohne Gefahren ist<sup>73</sup>.

Zu keiner Zeit hat die Kirche alle Philosophien für gleichwertig erachtet. Noch weniger hat sie je alle Philosophien zurückgewiesen. Bestimmte Philosophien hat sie sich zu eigen gemacht, andere hat sie nicht beachtet, wieder andere hat sie dezidiert verurteilt. Es ist in diesem Zusammenhang auch zu unterscheiden zwischen der grundsätzlichen Verwendung einer bestimmten Philosophie und ihrer Verwendung ad hoc.

Es ist bezeichnend, dass die Kirche im Altertum nicht die griechischen Philosophien des Sophismus, des Skeptizismus, des Epikureismus oder des Stoizismus aufgenommen hat, wohl aber die Philosophie Platons, die ihrerseits großen Einfluss auf die Kirchenväter ausgeübt hat. Die Philosophie Platons hat die Kirche aufgenommen, weil sie erkannte, dass die entscheidenden, von der Offenbarung vorausgesetzten Wahrheiten darin entweder explizit enthalten waren oder implizit. Analog dazu hat sich die Kirche später im Mittelalter die aristotelische Philosophie zu eigen gemacht, wenn auch nur zögernd, zögernd deshalb, weil sie sich dabei gleichzeitig von der averroistischen Version dieser Philosophie distanzieren musste<sup>74</sup>.

Die aristotelisch-thomistische Philosophie konnte sich zunächst nur schwerlich durchsetzen im 13. Jahrhundert, weil sie am Anfang durch eine Reihe von kirchlichen Lehrentscheidungen untersagt wurde, und zwar deshalb, weil man die averroistische Missdeutung des Aristoteles, den lateinischen Averroismus, fürchtete<sup>75</sup>.

Wenn man heute eine neue Philosophie in der Kirche oder für die Theologie fordert oder etablieren möchte, so ist grundsätzlich nichts dagegen einzuwenden. Aber sie ist nur dann verwendbar, wenn sie ein Höchstmaß an Wahrheit aufweist und wenn sie eine innere Affinität zur Offenbarung hat. Das aber muss gezeigt werden. Unbrauchbar für die Theologie sind von vornherein all jene Philosophien, die die fundamentalen natürlichen Wahrheiten leugnen, wie sie in der „philosophia perennis“ verankert sind. Sofern eine Philosophie wahr ist und die Wirklichkeit recht versteht und deutet, gehört sie zur „philosophia perennis“. Zuweilen wird es auch so sein, dass man neue Philosophien als Ergänzung zu der überkommenen „philosophia

---

<sup>73</sup> Dietrich von Hildebrand, Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes, Regensburg 1968, 95 f.

<sup>74</sup> Dietrich von Hildebrand, Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes, Regensburg 1968, 96 f.

<sup>75</sup> Vgl. Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf<sup>12</sup>1949 (1924), 348.

perennis“ fordert oder legitimerweise verwendet, um in Einzelfällen unbefriedigende und schwache Begründungen zu stützen oder zu ergänzen oder um ad hoc eine spezifische Frage besser beleuchten zu können<sup>76</sup>.

Wichtiger als die konkrete Philosophie, derer sich die Theologie im Einzelfall bedient, ist ihre Verpflichtung zur bleibenden philosophischen Reflexion über die natürlichen Voraussetzungen der Offenbarung und das Verstehen des Glaubens mit Hilfe des philosophischen Instrumentariums<sup>77</sup>.

Dabei ist die Einbeziehung der Gegenwartsphilosophie in jedem Fall eine Notwendigkeit für die Theologie, und zwar deshalb, weil sie sich immer auch dem Denken der Gegenwart verständlich machen muss. Es obliegt ihr daher, sich auch auf das philosophische Denken der Gegenwart zu beziehen und sich hier nach entsprechenden philosophischen Vermittlungsgestalten ihres Denkens umzusehen, nicht ohne zu bedenken, dass nicht alle Philosophien gleichermaßen geeignet sind für ihr Bemühen. Eine Philosophie, die z.B. die Existenz von nichtmateriellem Sein leugnet oder nur Zufall und Notwendigkeit anerkennt, ist für eine solche Vermittlungsleistung natürlich ungeeignet. Ihr wird die Theologie mit philosophischen Gründen widersprechen müssen. Unter Umständen kann eine solche Philosophie ihr aber auch als Negativfolie dienen. Einen besonderen Bezug zur Theologie haben jene Philosophien, die dem menschlichen Geist die Erkenntnis unbedingter, wenn auch geschichtlich je begrenzter Wahrheit zutrauen, die die Anerkennung der Würde und der Freiheit des Menschen erlauben und die es für möglich halten, mit dem Ganzen der Wirklichkeit auch Gott zum Thema zu machen<sup>78</sup>.

Während sich das Lehramt der Kirche bei der begrifflichen Fassung seiner Lehrgedanken noch heute im Wesentlichen der aristotelisch-thomistischen Philosophie bedient, geht die Theologie hier allerdings häufiger ganz andere Wege<sup>79</sup>.

Wenn sich die Theologie heute nicht selten von der „*philosophia perennis*“ abwendet und sich anderen Philosophien zuwendet, um deren Hilfe in Anspruch zu nehmen, so tritt sie damit weithin in Gegensatz zum Lehramt der Kirche, das sich in den letzten 150 Jahren immer

---

<sup>76</sup> Dietrich von Hildebrand, *Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes*, Regensburg 1968, 98.

<sup>77</sup> Leo Scheffczyk, *Die Theologie und die Wissenschaften*, Aschaffenburg 1979, 291.

<sup>78</sup> Ludger Honnefelder, Hrsg., *Philosophische Propädeutik I: Sprache und Erkenntnis*, Paderborn 1994, 43.

<sup>79</sup> Vgl. Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf<sup>12</sup>1949 (<sup>1</sup>1924), 348.

wieder für Thomas von Aquin und seine Philosophie ausgesprochen und hinsichtlich des theologischen Unterrichtes für eine Philosophie „secundum divum Thomam“ entschieden hat, im Prinzip, wobei jedoch durchaus zugestanden wird, zugestanden werden muss, dass es sich hier nicht um eine sklavische Imitation handeln kann, dass hier vielmehr eine Weiterbildung und eine Weiterführung erfolgen muss.

Mit Recht schreibt ein Theologe in neuerer Zeit (Max Seckler): „Es kann nicht darum gehen, die Entwicklung und das Denken bei Thomas aufhören zu lassen. Er (Thomas) ist ein Leuchtturm, aber keine Grenze. Wo versucht wird, sein System und seine Lehre zum ‚non plus ultra‘ zu machen, wird er zur beengenden und einschnürenden Grenze. ‚Doctor communis‘ kann er deshalb nicht mehr primär in dem sein, was er uns in einzelnen Inhalten zu sagen hat, sondern vielmehr wegen der Geistesart, in der er Theologie getrieben hat“<sup>80</sup>.

In diesem Sinne äußert sich auch Papst Johannes Paul II. in der Enzyklika „Fides et ratio“, wenn er Thomas von Aquin als den Lehrmeister des Denkens und als Vorbild dafür apostrophiert, „wie Theologie richtig betrieben werden soll“<sup>81</sup>.

Insgesamt sind es 30 lehramtliche Äußerungen, die sich seit dem 19. und dem beginnenden 20. Jahrhundert in diesem Sinne geäußert haben.

In der Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ des Papstes Pius X. vom 8. September 1907 heißt es beispielsweise: „Wenn wir die Beibehaltung der scholastischen Philosophie vorschreiben, so ist vor allem die gemeint, welche der heilige Thomas gelehrt hat; was hierüber von unserem Vorgänger bestimmt wurde, das, so wollen Wir, soll alles in Kraft bleiben, und, soweit nötig, erneuern und bestätigen Wir und befehlen, dass es von allen genau befolgt werde ... Die Lehrer wollen daran festhalten, dass man besonders in metaphysischen Fragen nie ohne großen Schaden vom Aquinaten abweicht“<sup>82</sup>. Der gleiche Gedanke ist leitend in dem „Motu proprio“ „Doctoris Angelici“ des gleichen Papstes (Pius X.) vom 29. Juni 1914, in der Enzyklika „Studiorum ducem“ des Papstes Pius XI. vom 29. Juni 1923, in der Enzyklika „Divini illius magistri“ des gleichen Papstes (Pius XI.) vom 31. Dezember 1929 und in der Enzyklika „Humani generis“ des Papstes Pius XII. vom 12. August 1950. Bemerkenswert sind hier aber auch der sogenannte Syllabus des Papstes Pius IX. vom 8.

<sup>80</sup> Max Seckler, Thomas von Aquin und die Theologie, in: Theologische Quartalschrift 156, 1976, 7.

<sup>81</sup> Papst Johannes Paul II, Enzyklika „Fides et ratio“, Nr. 43.

<sup>82</sup> Vgl die Dokumentation DS 3475-3500.

Dezember 1864 und die Enzyklika „Aeterni Patris“ des Papstes Leo XIII. vom 4. August 1879. In neuester Zeit wurden all diese Gedanken noch einmal zusammengefasst und nachdrücklich hervorgehoben in der Instruktion „Sapientia christiana“ vom 29. April 1979 und zuletzt wieder in der Enzyklika „Fides et ratio“.

All diesen Lehräußerungen liegt die Überzeugung zugrunde, dass die Preisgabe der aristotelisch-thomistischen Philosophie die Zerstörung des intellektuellen Fundamentes des Glaubens bedeutet und dass diese Philosophie erst die wissenschaftliche Hinführung zum Glauben der Kirche und die wissenschaftliche Darstellung dieses Glaubens ermöglicht. Das leuchtet schließlich auch ein. Denn wie will man etwa das Geheimnis der Eucharistie hinreichend erklären und sichern ohne die Lehre von der Transsubstantiation, der die aristotelisch-scholastische Lehre von der Substanz und den Akzidentien zugrundeliegt?

In den erwähnten Lehräußerungen geht es immer wieder um die Überzeugung der Kirche, dass bei Preisgabe der aristotelisch-thomistischen Philosophie der Glaube und die Theologie in subjektive Spekulationen zerrinnen. Sie wollen damit die aristotelisch-thomistische Philosophie nicht definieren, sie jedoch als bewährte Grundlage der Philosophie proponieren und auf sie verpflichten, solange man kein besseres philosophisches Instrumentarium gefunden hat.

Die Kirche schreibt die aristotelisch-scholastische Philosophie vor für die Darstellung des Glaubens, formaliter, nicht materialiter, weil sie sich bewährt hat. Deshalb müssen sich gemäß der Intention des Lehramtes der Kirche alle neuen Versuche an dieser klassischen Fundierung und Darstellung des Glaubens orientieren.

Wo immer man innerkirchlich polemisiert gegen die Scholastik, gegen die Scholastik als solche, nicht gegen bestimmte Ausprägungen der Scholastik, wo immer man innerkirchlich polemisiert gegen die Scholastik oder auch gegen eine „philosophia perennis“, da verzichtet man im Grunde auf eine rationale Begründung des christlichen Glaubens bzw. des Glaubens der Kirche, auch wenn man sich keine Rechenschaft darüber gibt, da plädiert man entweder für eine unmittelbare Wahrnehmung der religiösen Dinge und des Göttlichen und verlegt damit das Religiöse rein in das Gefühl und in das Erlebnismäßige, ohne nach der zugrundeliegenden Realität zu fragen. An die Stelle der rationalen Erkenntnis tritt so die unmittelbare Wahrnehmung als eine besondere Form des religiösen Erkennens. Nicht selten

beruft man sich dann dabei auf die Mystik, die stets von einem erfahrungsmäßigen Wahrnehmen der Gegenwart Gottes gesprochen hat, die aber in der Geschichte des Christentums nie an die Stelle einer rationalen Theologie getreten ist und diese nie als eine analytische Wissenschaft abgelehnt oder desavouiert hat.

Also: Verzichtet man auf die „philosophia perennis“, speziell auf die aristotelisch-scholastische Philosophie, so verliert die Theologie ihr intellektuelles Fundament, so verschwimmt sie in subjektiven Spekulationen oder in allgemeinen Anmutungen. Was die Philosophie der Theologie garantiert, das ist demnach vor allem die Wissenschaftlichkeit ihrer Aussagen und damit die Objektivität.

In extremer und zugleich charakteristischer Weise tritt die subjektive Gestalt der Theologie im Gefolge des Verzichtes auf die Philosophie etwa hervor, wenn ein recht bekannter evangelischer systematischer Theologe auf die Frage, ob Gott denn auch extramental existiere, die Antwort gibt: Das weiß ich nicht! Das interessiert mich aber auch nicht! Was ich aber weiß, das ist die Tatsache, dass der Gedanke „Gott“ in mir real ist. Und darauf kommt es mir an! Mehr kann ich ohnehin nicht wissen!

In diesem Zusammenhang ist es aufschlussreich, dass man heute in der Theologie mehr von Erfahrung als von Erkenntnis spricht. Auch die Strapazierung der Kategorie der Erfahrung ist ein Indiz für die weitgehende Abwendung von der „philosophia perennis“, zugleich aber ist sie auch eine Folge davon. In diesem Kontext tritt die Erfahrung an die Stelle der Erkenntnis. Da reflektiert man dann nicht mehr über die übernatürlichen Realitäten, weil einem diese gleichgültig sind oder weil man die Metaphysik überhaupt für eine Grenzüberschreitung des menschlichen Intellektes hält. Dementsprechend fragt man bei den Glaubenswahrheiten nicht mehr nach der ihnen zugrunde liegenden Realität, sondern nur noch nach dem, was das Subjekt dabei erfährt und was das für das Subjekt bedeutet.

Allgemein kann man sagen, dass die Erfahrung heute weithin an die Stelle der Erkenntnis tritt und dass man den Blick vor allem auf das richtet, was das Subjekt erfährt. Demgemäß spricht man lieber von der Erfahrung als von der Erkenntnis. Diese Tendenz verfolgt einen bis in die Übersetzungen der liturgischen Texte hinein, in denen alles Mögliche (oder besser: alles Unmögliche) mit „Erfahrung“ übersetzt wird. Dabei macht man sich aber nicht klar, dass eine unmittelbare Erfahrung Gottes die Transzendenz Gottes übersieht und dass sie dem auch nicht helfen kann, der nun einmal keine religiösen Erfahrung macht. Bei der Strapazierung der

Kategorie der Erfahrung macht sich nicht klar, dass eine unmittelbare Erfahrung der übernatürlichen Realitäten, die ja Gegenstand des Glaubens sind, nicht möglich ist und dass die Glaubenserfahrungen, die ja innerweltliche Erfahrungen sind, sofern sie als solche erlebt werden, den Glaubenden ohnehin nicht selten im Stich lassen, selbst wenn er noch so intensiv glaubt.

Wenn man in diesem Zusammenhang auf das berühmte Wort Pascals (+ 1662) hinweist "c'est le coeur, qui sent Dieu, et non la raison", so reißt man dieses Wort aus dem Zusammenhang und sieht nicht, dass es hier um das Faktum geht, dass das Reden über den Gott der Philosophen und die Begegnung mit dem Gott der Offenbarung im Gebet zwei verschiedene Dinge sind und dass das Reden mit Gott zwar wichtiger ist als das Reden über ihn und seine Offenbarung, dass die religiöse Praxis - an der Spitze das Gebet – zwar das "primum" ist, dass die Theologie aber als das „secundum“ hinzukommen muss, weil ohne dieses „secundum“ das „primum“ schließlich verloren geht oder zumindest nicht in seiner Reinheit bewahrt werden kann.

Die „philosophia perennis“ lehrt, dass alles, was existent ist, rational ist, wobei auch die Intuition ein rationales Erkennen darstellt, wenn auch in diffuser Weise. Alles, was ist, ist rational strukturiert nach der Lehre der „philosophia perennis“, weil es seine Existenz durch das Denken des Schöpfers erhält, durch die Vernunft Gottes. Deshalb kann der Mensch die Dinge erkennen, kann er grundsätzlich alle Wirklichkeit erkennen und analysieren, weil er ja an der Urvernunft Gottes partizipiert bzw. weil seine Vernunft ein Abbild dieser Urvernunft darstellt.

Der gegenwärtig verbreitete Anti-Intellektualismus leugnet im Grunde die rationale Struktur der Welt und behauptet die Eigenart und die Eigengesetzlichkeit der verschiedenen Sphären, etwa der ästhetischen, der ethischen und der religiösen, von denen er sagt, sie seien eben nicht durch die "ratio" oder durch die rationale Struktur alles Geschaffenen miteinander verbunden. Demgegenüber ist zuzugeben: Diese Bereiche haben eine gewisse Eigenständigkeit, aber das verbindende Moment ist hier immer die „ratio“. Gewiss gibt es viele Bereiche, in denen man sich mit der Intuition orientiert. Das ist jedoch kein Argument gegen die rationale Struktur der Welt, da die Intuition nicht anders erklärt werden kann, denn als diffuses rationales Erkennen.

Die Welt ist rational, und zwar in all ihren Bereichen, das heißt: In all ihren Bereichen ist sie vernünftig strukturiert, weil sie ihr Sein durch das Denken des Schöpfers hat und weil sie

dieses ihr Sein durch das Denken des Schöpfers immer neu erhält. Die Vernunft des Menschen aber ist ein Abbild der Urvernunft Gottes. Alle Dinge verdanken ihr Dasein und ihr Sosein der Urvernunft Gottes. Das ist auch der Grund dafür, dass die menschliche Vernunft die Dinge verstehen kann, und zwar prinzipiell alle, prinzipiell alle, viele Dinge entziehen sich dieser Erkenntnis jedoch faktisch.

Demgegenüber leugnet der moderne Anti-Intellektualismus die rationale Struktur der Welt, und er sät Misstrauen gegenüber der menschlichen Vernunft. Psychologisch betrachtet ist er - das Produkt eines extremen oder besser: eines überspitzten Rationalismus, der, bedingt durch die Dominanz der Naturwissenschaften, die Herrschaft innehatte, bisher (!), und sie teilweise auch in der Gegenwart noch innehat, in diesem Anti-Intellektualismus aber gewissermaßen einen Gegenschlag erfährt.

Was dieser Anti-Intellektualismus konkret bedeutet, lässt sich gut andemonstrieren an seiner Kritik an den klassischen Gottesbeweisen. Im Grunde ist es so, dass alle Versuche, die klassischen Gottesbeweise ad absurdum zu führen - das geschieht heute außerhalb der Kirche wie auch innerhalb ihrer -, im Grunde ist es so, dass alle Versuche, die klassischen Gottesbeweise ad absurdum zu führen, in diesem Anti-Intellektualismus fundiert oder wenigstens von diesem inspiriert sind.

Der moderne Anti-Intellektualismus tritt der überkommenen philosophischen Position von der rationalen Aufweisbarkeit Gottes vor allem mit der Unlösbarkeit der Frage entgegen: Unde malum? Woher das Übel? Also mit dem Theodizee-Problem, das letztlich unlösbar ist, jedenfalls für unser Denken. Damit sei aber, so sagt er, der rationale Aufweis der Existenz Gottes aus der Welt nicht möglich. Man sagt, solange das Theodizee-Problem nicht rational gelöst sei, sei das Dasein Gottes nicht rational sichergestellt, so sei das Dasein Gottes rational nicht sicherzustellen.

Der Anti-Intellektualismus bemüht sich dann allerdings auch im Einzelnen, die verschiedenen Gottesbeweise, die die allgemeine und notwendige Geltung des Prinzips der Kausalität zur Voraussetzung haben, als nicht überzeugend darzustellen. Das sieht dann so aus:

Die Struktur des sogenannten Kontingenzbeweises stellt sich folgendermaßen dar: Der Obersatz lautet: Alles Seiende muss einen zureichenden Grund haben, der entweder in diesem

Sei-enden selbst oder in einem anderen Seienden liegt. Der Untersatz lautet: Die Welt hat (als Ganze) ihren Daseinsgrund nicht in sich selbst, weshalb wir sie als kontingent bezeichnen. Der Schlusssatz lautet dann: Also hat die Welt den Grund ihres Seins in einem anderen Seienden, das notwendig ist (das also nicht kontingent ist), in einem anderen Seienden, das sich selbst begründet, das also ein „ens a se“ ist.

Angesichts dieser Beweisführung stellt die Kritik fest: Der Obersatz ist schon falsch, er ein Postulat, denn: Wer sagt, dass alles Seiende einen zureichenden Grund haben muss?

Hier, im Anti-Intellektualismus, wird also der Satz vom zureichenden Grund als eines der letzten Seins- und Wirkprinzipien in Frage gestellt oder besser: negiert.

Demgegenüber ist festzuhalten, dass die natürliche Gotteserkenntnis geradezu selbstverständlich ist. Augustinus (+ 430) schreibt in seinem Johannes-Kommentar: „Das ist die Macht der wahren Gottheit, dass sie dem vernunftbegabten Geschöpf, das zum Gebrauch der Vernunft gelangt ist, nicht ganz und vollständig verborgen bleiben kann. Abgesehen nämlich von einigen wenigen, in denen die Natur allzu verderbt ist, bekennt das ganze Menschengeschlecht Gott als den Schöpfer dieser Welt“<sup>83</sup>.

Zum Untersatz stellt man dann noch fest - der Untersatz lautet: Die Welt hat (als Ganze) ihren Daseinsgrund nicht in sich selbst, weshalb wir sie als kontingent bezeichnen -, also: Zum Untersatz stellt man dann noch fest, er sei eine Behauptung, die sich rational nicht sicherstellen lasse, denn wie könne man sagen, die Welt habe ihren Daseinsgrund nicht in sich selbst. Das sei eine reine Behauptung. Wenn man sich die Welt auch wegdenken könne ohne logischen Widerspruch, so könne daraus nicht die Seinskongenz dieser Welt gefolgert werden, denn es sei ja möglich, dass diese Denkmöglichkeit bedingt sei durch die Beschränktheit des menschlichen Erkennens. Die Welt sei unter Umständen also doch absolut. Sie erscheine uns möglicherweise nur als kontingent, in Wirklichkeit aber sei sie es gar nicht, in Wirklichkeit sei sie ein „ens necessarium“.

Endlich stellt die Kritik des Anti-Intellektualismus zum Schlusssatz fest - der Schlusssatz lautet: Also hat die Welt den Grund ihres Seins in einem anderen Seienden, das notwendig ist

---

<sup>83</sup> Augustinus, In Joannem, tr. 106, n. 4.



(das also nicht kontingent ist), in einem anderen Seienden, das sich selbst begründet, das also ein „ens a se“ ist -, dazu stellt nun die Kritik fest: Selbst wenn ein ens a se feststeht, so folgt daraus nicht die Wirklichkeit des persönlichen Gottes als der höchsten Wertfülle und als des höchsten Gutes, denn aus dem bloßen Dasein folgt nicht sein Wertsein. Seinsvollkommenheit ist neutral gegenüber Wertfülle.

Zu dieser Kritik wäre im Einzelnen Manches zu sagen. Was vor allem auffällt, das ist die Tatsache, dass, wenn man die rationale Logik aufgibt, man schließlich alles behaupten oder auch alles negieren kann. Die Gültigkeit der letzten Denk- und Seinsprinzipien wird in jeder Gestalt des Denken und Argumentierens vorausgesetzt, auch wenn man sie verbaliter leugnet. Zudem verstößt die Behauptung der Beschränktheit unseres Erkennens gegen unser praktisches Verhalten im Alltag, gegen die Selbstverständlichkeit, mit der wir von der Möglichkeit unseres Verstandes, die absolute Wahrheit zu erkennen, ausgehen. Schließlich ist es auch evi-dent, dass die höchste Seinsvollkommenheit gleichzeitig die höchste Wertfülle darstellt.

Nicht nur gegen den kausalen Gottesbeweis, den Gottesbeweis aus der Kontingenz der Welt, wendet sich die moderne Kritik. Auch den teleologischen Gottesbeweis, der letztlich auf dem Kontingenzbeweis bzw. auf dem Kausalprinzip beruht, lässt man nicht gelten mit dem Hinweis darauf, dass sich angeblich das Unzweckmäßige, das Unharmonische, das Hässliche und Unvollkommene in der Welt mit dem Zweckmäßigen, Harmonischen, Schönen und Vollkommenen die Waage hält. Oder man erklärt gar, es sei schon vermessen, zu behaupten, das eine trete mehr hervor als das andere. Man sagt schließlich auch, dass gerade das Christentum als Erlösungsreligion immer wieder hinweise auf das Elend und die Sünde in der Welt.

Als Antwort auf diese Argumentation möchte ich nur das Wort von Charles Darwin (+ 1882) erinnern: Wenn ich an das Auge des Menschen denke, so kann ich in der Nacht nicht schlafen. Im übrigen gilt: Die Unzweckmäßigkeit begegnet uns in der Welt immer dort, wo der freie Wille des Menschen ins Spiel kommt<sup>84</sup>.

Wenn die Wertschätzung der Vernunft und das Vertrauen auf sie in der Gegenwart mehr und mehr erschüttert worden ist, so erklärt sich das als Tribut an den Zeitgeist, als falsch verstandenes Aggiornamento oder einfach als Kapitulation vor dem Zeitgeist, oder auch als

---

<sup>84</sup> Vgl. zum Ganzen Gustav Mensching, Hrsg., *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*, Leipzig 1937, 46 - 48.

die Folge eines falsch verstandenen ökumenischen Dialogs. In diesem Anti-Intellektualismus hat der Mensch das Vertrauen zum philosophischen und zum vorphilosophischen Spontandenken verloren, ist er misstrauisch geworden gegenüber dem gesunden Menschenverstand.

Das aber ist im Grunde ein krankhafter Zustand. Jacques Maritain (+ 1973) schreibt: „Wenn jedermann alles das missachtet, was der geistige Instinkt dunkel wahrnimmt, Gut und Böse zum Beispiel, die sittliche Verpflichtung, Recht und Gerechtigkeit oder ein bewusstseinsunabhängiges Sein, die Wahrheit, die Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz oder das Identitätsprinzip, so bedeutet das, dass alle Welt anfängt, den Verstand zu verlieren“<sup>85</sup>. Er erklärt in diesem Zusammenhang: „Der Mensch, der das vorphilosophische Denken verlernt hat, gleicht einem Tier, das seine Instinkte verloren hat“<sup>86</sup>. Diese Tatsache bedingt aber wiederum seiner Meinung nach die Anfälligkeit des Menschen für die Ideologien, da der Mensch irgendeinen Ersatz braucht, um leben zu können.

---

<sup>85</sup> Jacques Maritain, *Der Bauer von der Garonne*, München 1969, 23.

<sup>86</sup> Ebd., 25.