

Theologie als religiöses Anliegen

Von Johannes B e u m e r S.J., Frankfurt

Von verschiedenen Seiten her ist ein Zugang zum Wesen der Theologie möglich, um dessen Bedeutung offenzulegen. Einer von den vielen Wegen besteht darin, daß es mit seinen religiösen Momenten und darum als religiöses Anliegen in das Blickfeld tritt. Eine derartige Sicht ist nicht etwa neu, muß aber gerade heute von neuem herangezogen werden, weil sie wieder mehr Beachtung findet. Was jedoch für das christliche Altertum und weitgehend noch für das christliche Mittelalter eine Selbstverständlichkeit war, wird von der modernen Theologie — bedauerlicherweise, aber tatsächlich — wie ein Problem empfunden. Seine Lösung, die hier versucht werden soll, wird sich nicht darauf beschränken dürfen, die alte Betrachtungsweise wieder zu beleben, sondern hat darüber hinaus die schwierige Aufgabe, eine Synthese zu den neuzeitlichen Erkenntnissen in der theologischen Frage anzubahnen. Einseitigkeiten und Übertreibungen könnten dabei dem angestrebten Ergebnis nur Schaden bringen.

Das hier vorgelegte Thema würde sich ohne Zweifel einfacher durchführen lassen, wenn es möglich wäre, eine exakte Definition dessen voranzuschicken, was unter „Theologie“ und „religiösem Anliegen“ zu verstehen ist. Jedoch damit wäre der Boden des allgemein Angenommenen und Anerkannten bereits verlassen. Wenn nichts vorweggenommen werden soll, müssen wir uns einstweilen mit reichlich unbestimmten Andeutungen und Umschreibungen begnügen. Theologie bedeutet demnach die auf der Grundlage der göttlichen Offenbarung sich erhebende Erkenntnis oder Lehre des Glaubens; man könnte sie auch „Glaubenswissenschaft“ nennen, falls der Ausdruck „Wissenschaft“ noch in einem allgemeineren Sinne genommen wird. Theologie ist schließlich nichts anderes als die Entwicklung und systematische Darstellung des Glaubensbewußtseins der Kirche, wie sie es im Laufe der Zeit bis in die Gegenwart erfahren hat. Mit dem zweiten in der Überschrift verwandten Begriff („religiöses Anliegen“) sei alles das zusammengefaßt, was die Theologie an übernatürlichen Faktoren aufweist und was mehr oder weniger unmittelbar auf die christliche Lebensführung ausgerichtet ist. Weitere Einzelheiten hierüber scheinen an dieser Stelle noch nicht angebracht. Das Thema „Theologie als religiöses Anliegen“ möchte also, ohne anderen Betrachtungsweisen jede Berechtigung absprechen zu wollen, lediglich eine bestimmte Sicht hervorheben, und zwar diejenige, welche der Glaubenslehre aus ihrer Verwurzelung im Gnadenhaften heraus zukommt und eine Auswirkung auf die praktische Haltung des gläubigen Christen anzeigt.

Gleich im Anfang unserer Untersuchung sei auf eine Unterscheidung hingewiesen, die gerade in der Frage nach der religiösen Bedeutung der Theologie nicht übergangen werden darf. Die Antwort hierauf kann nämlich von den Theologen, die sich darum bemüht haben, in zweifacher Weise gegeben worden sein: Einmal durch die theoretische und sozusagen grundsätzliche Beurteilung der Theologie in ihren wesensnotwendigen Belangen und zum anderen Male durch die konkrete Anwendung und Ausführung bei den einzelnen theologischen Lehrstücken. Dem Ideal nach geht zwar beides zusammen, in der Wirklichkeit kann es jedoch unter Umständen aus-

einanderfallen. Naturgemäß legt die Erkenntnis- und Methodenlehre den größeren Wert auf die prinzipiellen Erklärungen, weil sie eine klare Sprache führen und auch auf einen relativ geringen Raum beschränkt sind. Es ist aber durchaus mit der Möglichkeit zu rechnen, daß entweder die grundsätzlich behauptete Lebensnähe der Theologie nicht konsequent in der Praxis festgehalten wurde oder umgekehrt die praktischen Durchführungen über allzu eng gefaßte Prinzipien die Vorherrschaft erlangten. Bei gegebener Gelegenheit werden derartige Abweichungen vermerkt werden müssen, andererseits kann indes der Standpunkt, den die theologische Forschung einnehmen soll, davon kaum eine wesentliche Abänderung erfahren.

Wir geben zuerst einen geschichtlichen Überblick, um dann uns dem Problem sowohl von der theologischen als auch von der religiösen Seite her zuzuwenden.

1. Ein geschichtlicher Überblick

Ohne alle Zweifel bildet die katholische Theologie eine Einheit, in der die unterschiedlichen Phasen der Entwicklung zu einem Ganzen zusammenwachsen. Selbst die größten ihrer Vertreter, ein hl. Augustinus oder ein hl. Thomas von Aquin, sind ein jeder für sich, mit der Theologie nicht schlechthin ineinzusetzen. Wenn auch ihr Einfluß keineswegs unterschätzt werden darf, so stellen sie doch nur Höhepunkte in einer fortlaufenden Linie dar. Auf der anderen Seite gibt es ebenso in der Geschichte der Theologie Epochen des Niederganges, besonders die ausgehende Spätscholastik mit der Vorherrschaft des Nominalismus und die Zeit der Aufklärung, in etwa noch die fast ausschließlich auf Reproduktion eingestellte Periode zwischen Patristik und Scholastik; aber sie wurden überwunden und leiteten einen neuen Aufschwung ein.

In der Stellungnahme zu dem religiösen Anliegen der Theologie heben sich die ältere und die neuere Zeit deutlich voneinander ab. Die Unterscheidung von Patristik und Scholastik ist zwar unter manigfacher Rücksicht berechtigt und bezeichnend, eignet sich indes weniger für die prinzipiellen Belange der theologischen Erkenntnislehre. Das Ergebnis zahlreicher Einzeluntersuchungen geht klar und bestimmt dahin, daß die Scholastik noch im 12. und zu Anfang des 13. Jahrhunderts vom Geist der Kirchenväter erfüllt war und darum die Theologie bewußt in den Dienst des christlichen Lebens stellte. Wir erinnern nur an Rupert von Deutz, Bernhard von Clairvaux und die Viktoriner. Ein unverdächtigster Zeuge, A. M. Ethier O.P., soll uns das bestätigen: „Le De Trinitate de Richard de S. Victor comme toutes ses autres oeuvres, trouve son inspiration profonde dans une vie théologique intensément vécue. C'est là, d'ailleurs, un trait commun à tous les théologiens du Moyen=Age — surtout du XII^e siècle —, à ces esprits encore jeunes, chez qui l'intellectus fidei ne se concevait ni s'organisait comme une science indépendante du sentiment religieux... L'habitude n'existait pas encore de véhiculer le savoir dans des formules scolaires, qui... perdent contact avec la vitalité toujours neuve d'une intelligence investie des lumières de la foi et travaillée par la grâce“¹⁾. In gleicher Weise ist es unbestritten und unbestreitbar, daß im großen und ganzen die Theologie vom Ende des 13. Jahrhunderts an bis auf die neueste Zeit nicht mehr so unmittelbar religiös geprägt erscheint. Vor allem läßt die Betonung des Rationellen und Methodischen die übernatürlichen Momente, wenn auch nicht

¹⁾ *Le „de trinitate“ de Richard de Saint-Victor* (Publications de l'Institut d'Etudes médiévales d'Ottawa 9), Paris—Ottawa 1939, 7.

vollständig verschwinden, so doch merklich zurücktreten. Diese Beobachtung drängt sich zumal für die Spätscholastik des 14. Jahrhunderts auf und betrifft sämtliche Theologenschulen, Thomisten, Skotisten, Nominalisten und Augustiner (bei letzteren bildet nur Hugolin von Orvieto eine beachtenswerte Ausnahme). Wir stellen zunächst bloß die Tatsache fest², um dann später eine theologiegeschichtliche Erklärung anzuschließen.

Eines könnte allerdings fraglich sein, wo genau der Einschnitt zwischen der älteren und der neueren Auffassung anzusetzen ist. Der Verfasser dieses Aufsatzes hat in seinem Buche „Theologie als Glaubensverständnis“ den Versuch gemacht, in der Summa Theologica des hl. Thomas von Aquin den Ausgangspunkt zu bestimmen³). Die dort angeführten Gründe sollen hier nicht noch einmal aufgezählt werden. Es kommt uns vielmehr nur darauf an, einige Mißverständnisse zu beheben und dabei gerade die religiöse Bedeutung der Theologie zu betonen, die ja in erster Linie von einem etwaigen Wandel in den theologischen Grundsätzen betroffen wird.

Auf jeden Fall muß anerkannt werden, daß schon vor Thomas die Entwicklung im Sinne einer Abkehr von den übernatürlichen Werten der Theologie eingesetzt hat (bei Abaelard in dessen Sic-et-non-Methode und ganz allgemein durch die Einführung der quaestio theologica in den systematischen Werken der Frühscholastik, dann auch durch die Betonung des Wissenschaftsbegriffes für die theologische Erkenntnislehre bei Wilhelm von Auxerre, in der Schule des Alexander von Hales und bei Albert dem Großen) und daß auch nach Thomas anfangs noch sehr deutliche Zeichen für das Fortbestehen der älteren Anschauung sprechen (besonders bei Heinrich von Gent und in der mittleren Franziskanerschule). Mit Thomas von Aquin soll überhaupt in diesem Zusammenhang nicht die einzige Ursache, sondern nur der markanteste Exponent einer längeren Entwicklungsreihe genannt sein. Man würde ihm zumal dadurch Unrecht tun, wenn die prinzipielle Auffassung von der Theologie in seiner Summa ausschließlich als Wendung zum Rationalismus gewertet werden sollte. So würden manche Vorzüge verkannt, die an anderer Stelle von uns gewürdigt worden sind⁴). Es liegt aber auch offen zu Tage, daß gerade die Hervorkehrung des Methodischen und die strenge Durchführung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffes in der Theologie

²) Wir verzichten hier darauf, die Belege im einzelnen zu bringen, und berufen uns auf die anderswo veröffentlichten Arbeiten, namentlich: *Rupert von Deutz und seine „Vermittlungstheologie“*, Münchener Theologische Zeitschrift 4 (1953) 255–270; *Theologischer und dogmatischer Fortschritt nach Duns Scotus*, Franziskanische Studien 35 (1953) 21–38; *Positive und spekulative Theologie, Kritische Bemerkungen an Hand der Loci theologici des Melchior Cano*, Scholastik 29 (1954) 53–72; *Der Augustinismus in der theologischen Erkenntnislehre des Petrus Aureoli*, Franziskanische Studien 36 (1954) 137–171; *Laientheologie*, Trierer Theologische Zeitschrift 63 (1954) 340–354; *Erleuchteter Glaube. Die Theorie Heinrichs von Gent und ihr Fortleben in der Spätscholastik*, in: Franziskanische Studien 37 (1955) 129–160; *Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie*, in: Scholastik 30 (1955) 195–214; *Die Aufgabe der Vernunft in der Theologie des heiligen Bonaventura*, in: Franziskanische Studien 38 (1956) 129–149; *Richard von St. Viktor, Theologe und Mystiker*, in: Scholastik 31 (1956) 213–238; *Die Stellung Heinrichs von Gent zum theologischen Studium der Frau*, in: Scholastik 32 (1957) 81–85. Weitere Untersuchungen, so über Aegidius Romanus O.E.S.A., Romanus de Roma O.P., Walter von Brügge O.F.M. und Johannes Quidort von Paris O.P., werden folgen.

³) Würzburg 1953, 80–93.

⁴) *Thomas von Aquin zum Wesen der Theologie*, Scholastik 30 (1955).— Die hiervon abweichende Themasexegese findet sich vor allem bei: B. Lonergan S. J., *Theology and Understanding*, Gregorianum 35 (1954) 630–648.

nicht mehr so stark wie die „augustinische“ Richtung der älteren Scholastik die religiösen Werte betonen konnte. Psychologisch läßt sich das leicht verstehen. Zwei Fehler sind bei der Deutung der Theologiegeschichte zu vermeiden: Der erste besteht in der Nivellierung aller Unterschiede, besonders gegenüber einem Augustinismus oder Aristotelismus der theologischen Erkenntnislehre; der zweite, nicht minder gefährlich, in der Aufstellung unversöhnlicher Gegensätze und in einseitiger Parteinahme. Die Thomasinterpretation wird den schwierigen Weg objektiver Sachlichkeit gehen müssen.

Aber könnte nicht eine thomistische Theologie ebenso gut wie eine augustinische das religiöse Anliegen herausstellen? Wenn wir hier zunächst einmal davon absehen, ob sie es könnte, so scheint doch das eine sicher zu sein, daß sie es im großen und ganzen nicht getan hat. Der Vergleich der Prinzipienlehre der Summa des hl. Thomas etwa mit der eines Heinrichs von Gent muß davon überzeugen. Gewiß sind das Extreme, aber sie machen den Kern unserer Frage deutlich. Selbstverständlich fehlt das Religiöse bei Thomas nicht vollständig, es ist nur latent, aber es kommt nicht mehr so unmittelbar zur Geltung. Die absolute Möglichkeit eines nachdrücklicheren Einsatzes braucht nicht geleugnet zu werden, ähnlich wie auch der Augustinismus seinen offensichtlichen Mangel an methodischer Schärfe an und für sich hätte ausgleichen können. Der thomistischen Theologie mußte es aber wegen der Neuheit ihres Bestrebens schwer fallen, gleich mit dem ersten Anfang eine gewisse Antithese durch eine vollendete Synthese zu überwinden, was erst der späteren Zeit, z. B. einem Scheeben, vorbehalten bleiben sollte. In diesem Sinne, nicht in dem einer Opposition zu Thomas oder in dem einer bloßen Repristinierung des hl. Augustinus, wollte der Verfasser in seiner „Theologie als Glaubensverständnis“ die Definition des Vatikanischen Konzils gewertet wissen⁵⁾.

Die Theologie der neueren Zeit hat eine Reihe von Faktoren aufzuweisen, die für ihr religiöses Anliegen nicht günstig sind. Die Hochschätzung der Wissenschaft ist eher gesteigert als vermindert, obschon die aristotelischen Kategorien an Bedeutung eingebüßt haben. Dafür wird aber mehr und mehr die Forderung erhoben, daß die Glaubenslehre, zumal wegen der notwendigen Auseinandersetzung mit den übrigen Geisteswissenschaften, sich als ebenbürtig erzeigen könne. Die Aufteilung der Theologie in mehrere Einzeldisziplinen und besonders die hiermit verbundene Abspaltung der Mystik von der Dogmatik hat für letztere und für deren Lebensnähe nachteilige Folgen. Seit der Reformationszeit hat die Kontroverstheologie und überhaupt die positive Theologie, deren Methode erst von Melchior Cano grundlegend dargestellt worden ist, an Bedeutung gewonnen, und in der neuesten Zeit, etwa vom Vatikanischen Konzil an gerechnet, behauptet die historische Betrachtung eine beherrschende Position, wodurch wiederum die Aufmerksamkeit von den übernatürlichen und religiösen Werten abgelenkt wurde. Hinzu kommt noch, daß die moderne Theologie in ganz anderem Ausmaß, als das früher der Fall war, ein wesentlicher Teil der Berufsausbildung des Seelsorgers und somit „Lernstoff“ ist und deshalb weniger Unmittelbarkeit besitzt. Diese und vielleicht noch weitere Momente, nicht alle im gleichen Grade und zu der gleichen Zeit, formen eine ziemlich bestimmte Gestalt der Theologie. Man mag darüber streiten, welcher Einfluß den einzelnen von ihnen zukommt, aber über die Gesamtwirkung ist ein ernstlicher Zweifel kaum noch möglich.

Es wäre nun allzu rasch geurteilt, wenn man die angeführten Tatsachen samt und sonders als Fehlentwicklungen der Theologie ansehen wollte. Fast eine jede von

⁵⁾ A. a. O. 5, 21–23, 92–93, 123–125, 162–169, 184–188, 193–196, 197–203, 218–221, 237–244.

ihnen birgt auch Vorteile in sich, die ein geschichtlicher Überblick würdigen muß. Namentlich die historische Forschung ist für die Theologie nicht zu entbehren; sie kann ihre wichtige Aufgabe ohne Beeinträchtigung der religiösen Belange um so mehr erfüllen, je mehr sie sich ihrer dienenden Stellung gegenüber der gesamten Glaubenslehre bewußt bleibt. Die Gefahren liegen offensichtlich nicht so sehr in den aufgewiesenen Erscheinungen als solchen, sondern in einseitigen Tendenzen, die sich schädlich auswirken mußten. Das Ergebnis ist jedenfalls dieses, daß die Theologie seit dem Ausgang des 13. Jahrhunderts, von Ausnahmen abgesehen, bis in die neueste Zeit hinein ein anderes Bild darbietet als die Theologie der Patristik und der älteren Scholastik, und zwar ein derartiges Bild, das zwar nicht unter jeglicher Rücksicht eine Verschlechterung besagt, aber die religiösen Werte zurücktreten läßt.

In diesem Zusammenhang sind endlich noch die verschiedenen Bestrebungen zu erwähnen, die in den letzten Jahren aufgekommen sind und eine Besinnung der Theologie auf ihre übernatürlichen Grundlagen und auf ihre Bedeutung für das christliche Leben zum Inhalt haben. Wir nennen die programmatischen Titel: Verkündigungstheologie, charismatische, heilige oder kniende Theologie, nouvelle théologie, Laintheologie⁶⁾; und es sei gestattet, die Theorie einer „Theologie als Glaubensverständnis“ hinzuzufügen. Allerdings weichen die Versuche im einzelnen wesentlich voneinander ab, jedoch zeigt sich auch eindeutig eine gemeinsame Linie und Grundrichtung. Obgleich die eine oder die andere Ansicht Widerspruch erfahren hat oder gar von kirchlicher Seite her beanstandet werden mußte, so betrifft das kaum die Tendenz an und für sich, die Theologie in stärkerem Maße als bisher in das religiöse Leben einzuordnen. Vielleicht ist dabei auch die geistige Haltung des modernen Menschen beteiligt, die als „Ganzheitshaltung“ gekennzeichnet werden kann⁷⁾. Es bleibt abzuwarten, wieweit sich die Bestrebungen durchsetzen und zu allgemeiner Anerkennung gelangen können.

Der Gang durch Entwicklungsstadien der katholischen Theologie war wohl nicht vergebens. Wir haben so das Problem kennen gelernt, das in der Vereinigung der wissenschaftlichen und der religiösen Belange der Glaubenslehre besteht. Noch einmal sei bemerkt, daß in der Einzelbeurteilung dieses oder jenes Theologen und in der Bewertung der Ursachen, die das neuzeitliche Bild der Theologie veranlaßten, verschiedene Meinungen möglich sind. Es ist auch von untergeordneter Bedeutung, ob hauptsächlich die Betonung des Wissenschaftlichkeitscharakters die Verantwortung hierfür trägt und ob Thomas von Aquin durch die Einführung der „scientia subalternata“ einen entscheidenden Schritt zu dem endgültigen Ergebnis getan hat. Worauf es ankommt und worüber die historische Forschung in etwa übereinstimmt, ist der Unterschied in der prinzipiellen Auffassung der Theologie, der sich zwischen einer älteren und einer jüngeren Epoche zeigt und der gerade die religiösen Belange betrifft. Überflüssigerweise (aber um jedes Mißverständnis auszuschließen, scheint es doch notwendig zu sein) fügen wir auch jetzt hinzu, daß es sich dabei nicht um einen vollständigen Bruch mit der Vergangenheit handelt, sondern bloß um eine Akzentverschiebung, die indes nicht übersehen werden darf, wenn die Entwicklung objektiv gezeichnet sein soll. In dieser Sicht werden die Verdienste anerkannter

⁶⁾ Siehe hierüber: J. Beumer, *Laintheologie*, Trierer Theologische Zeitschrift 63 (1954) 340–354. Dort auch weitere Literaturangaben, besonders: K. Rahner, *Gedanken zur Ausbildung der Theologen*, Orientierung 18 (1954) 149 ff., 165 ff.

⁷⁾ Vgl. dazu: J. Maritain, *Distinguer pour unir ou Les degrés du savoir*, Paris 1932 (deutsch unter dem Titel: *Die Wege des Wissens*, Mainz 1954).

Theologen keineswegs geschmälert, sondern lediglich in ihre geschichtliche Situation hineingestellt⁸⁾).

Andererseits kann die historische Forschung gegenüber der vorgelegten Frage nicht das letzte Wort für sich beanspruchen. Wir wenden uns deshalb nunmehr der systematischen Erörterung zu, indem wir nacheinander das Problem in seinem theologischen und in seinem religiösen Aspekt aufrollen. Dabei soll vorsichtig auseinandergehalten werden, was mehr oder weniger allgemein zugegeben wird und was den Gegenstand freier Diskussion bilden kann.

2. Die theologische Seite des Problems

Es geht uns hier vor allem um folgende Fragen: Hat die Theologie überhaupt eine religiöse Aufgabe? Und wenn ja, worin besteht diese? Welche Mittel sind ihr dann gegeben, um sie zu erfüllen? Die Antwort braucht wohl nicht die Teilfragen im einzelnen zu berücksichtigen, sondern kann bequem alles zusammenfassen und so die Einheitlichkeit des Problems herausstellen.

Die Grundlage und Voraussetzung der Theologie ist der übernatürliche Glaube. Von ihm geht sie aus, und zu ihm kehrt sie auch wieder zurück. Freilich will sie ihn entfalten und vervollkommen, aber sie bewegt sich dabei immer noch in der Sphäre der göttlichen Offenbarung. Wenn einmal der Glaube mit seiner wesenhaften Dunkelheit und Uneinsichtigkeit aufhört, dann hat auch die Theologie ihre innere Berechtigung und ihre tatsächliche Existenz verloren. Das ist allgemein anerkannt, wenn wir von einigen Ausnahmeerscheinungen, wie z. B. der Theologie der Aufklärungszeit, absehen. Besonders ausgeprägt findet sich diese Überzeugung in der „*intelligentia fidei*“ der augustinischen Richtung, sie wird aber auch von denen nicht preisgegeben, die mit Thomas von Aquin den Wissenschaftscharakter der Theologie hervorkehren. Der Glaube selber überträgt nun dem Menschen eine zutiefst religiöse Aufgabe, ja, er ist in sich die religiöse Aufgabe für ihn. Und daran hat auch die Theologie ihren Anteil, weil sie ja durch den Glauben fundiert ist und diesen nur in seinem Bereich weiterentwickelt. Sie bedeutet darum ein religiöses Anliegen, und obschon natürliche Kräfte und Fähigkeiten miteingesetzt werden müssen, so bleibt doch die letzte Verwurzelung in dem übernatürlichen Glauben bestehen. Dieser drängt selbst nach seiner Vollendung im Erkenntnisbereich, da er Leben besagt und neues Leben anregt. Wenigstens indirekt, durch die Vermittlung der Kirche, sind alle gläubige Menschen dazu berufen, sich dem Reichtum des Glaubens und seine Fülle, soweit sie für gewöhnlich zugänglich sind, anzueignen. Die Theologie hat also eine religiöse Aufgabe.

Wenn sie noch genauer bestimmt werden soll, so ist die Eigenart der theologischen Erkenntnis etwas eingehender zu beschreiben. Wir verwenden hierbei am besten die der modernen Theologie recht geläufige Unterscheidung zwischen positivem und spekulativem Verfahren. Ersteres kann keineswegs den Glauben „beweisen“, sondern nur auf ihm aufbauen, indem dessen Gegenstand näher bestimmt und abgegrenzt und seine Herkunft aus der Offenbarung über den vermittelnden Weg der kirchlichen Lehrvorlage dargetan wird; die „*fides implicita*“ wird auf diese Weise zur „*fides explicita*“. Das religiöse Anliegen erscheint hier allerdings mehr indirekt, da eine exakte Anweisung des Raumes erfolgt, der für die Betätigung im christ-

⁸⁾ Ergänzungen zu diesem geschichtlichen Überblick bieten: G. Söhngen, *Die Einheit in der Theologie*, Gesammelte Abhandlungen, Aufsätze, Vorträge, München 1952; B. M. Xiberta, *Introductio in Sacram Theologiam*, Madrid 1949.

lichen Leben offen steht. Anders verhält es sich mit dem spekulativen Verfahren. Dieses vermag durch die Analogie den Wesensinhalt des Glaubens zu vertiefen und erhebt die „fides simplex“ zu einer „fides illustrata“. Die praktische Auswirkung in religiöser Fruchtbarkeit ist damit unmittelbar gegeben. Positive und spekulative Theologie gehören selbstverständlich zusammen, letztere ist zudem von der ersteren abhängig, so daß die theologische Erkenntnis als solche an beiden Anteil hat und besonders von der spekulativen Seite her ihre religiöse Aufgabe erhält, die direkt auf ein Leben aus dem Glauben hingeordnet ist.

Eines könnte indes noch zweifelhaft sein, inwiefern nämlich die theologische Schlußfolgerung, die so oft als wesentlich für die Theologie angesehen wird, zu den übernatürlichen Belangen der theologischen Erkenntnis steht. Man hat der Theorie des Glaubensverständnisses den Vorwurf gemacht, daß sie in der „conclusio theologica“ eine Gefährdung der vom Glauben her bestimmten Theologie erblicke. Hier liegt ein Mißverständnis zugrunde. Denn selbst die augustinische Auffassung ist darauf angewiesen, die theologische Schlußfolgerung in den Dienst der „intelligentia fidei“ zu stellen, wenn diese der ihr ursprünglich anhaftenden Ungenauigkeit entrissen werden soll⁹⁾. Eine Synthese von Augustinismus und Thomismus, wie sie von dem Verfasser seinem Hauptanliegen nach angestrebt wurde, wird ja nur dann ermöglicht, wenn beide Richtungen von ihren Eigentümlichkeiten aus dazu beitragen. Fraglich kann nur das eine sein, ob Thomas von Aquin reflex und ausdrücklich die „conclusio theologica“ als Mittel zu einer vertieften Erkenntnis der Glaubenswahrheiten selber betrachtet hat. Bedenken gegen ihre Verwendung bestehen allein dann, wenn sie erstens die Glaubensprinzipien der Theologie unberührt lassen und über sie hinaus führen soll und wenn zweitens darin ihre einzige oder wenigstens hauptsächliche Aufgabe gesehen wird.

Weil der übernatürliche Glaube die Grundlage der theologischen Erkenntnis bildet, werden ihr auch übernatürliche Gnadenhilfen zur Verwirklichung gegeben. Eine religiös aufgefaßte Theologie muß das eigens hervorheben. Wenn hingegen der Akzent auf der logischen und methodisch korrekten Abfolge des Denkprozesses läge, könnte es vernachlässigt werden. Gnade braucht der Mensch für alle Akte, die sich im Bereich des Glaubens betätigen; erst recht also für die theologische Erkenntnis, die den Glauben vervollkommenet und zugleich für den Aufbau der kirchlichen Gemeinschaft bedeutungsvoll ist. Dementsprechend hat die übernatürliche Hilfe einen doppelten Sinn, den der aktuellen Gnade und den der „gratia gratis data“. Nicht so klar bestimmbar ist die Rolle, die den Geistesgaben bei der Ausbildung der theologischen Erkenntnis zufällt. Eine Ansicht, vertreten u. a. durch Wilhelm von Auxerre, Thomas von Aquin und Scheeben, möchte ihnen einen entscheidenden Einfluß zuschreiben. Es läge das auch ganz in der Linie der augustini-schen Richtung, jedoch hat z. B. Heinrich von Gent auf ihre Einbeziehung verzichtet und eindeutig die „fides informis“ als genügende Voraussetzung für die Theologie bezeichnet. Diese Lehrmeinung verdient den Vorzug; denn da die Geistesgaben an den Besitz der „fides formata“ gebunden sind, würde die Ansicht, die durch sie die theologische Erkenntnis innerlich konstituiert, folgerichtig den Umfang der Theologie und der Theologen bedeutend einschränken müssen. Anders wird hingegen das Urteil lauten können, wenn man den „dona“ nur eine zusätzliche Funktion anweist und sie lediglich für die eigentlich mystische Erkenntnis als unbedingt notwendige Faktoren einsetzt.

⁹⁾ *Theologie als Glaubensverständnis* 55, 92–93, 202–203, 240–243.

Mit der religiösen Art der Theologie hängt auch zusammen, daß sie eine Vorbereitung von seiten des Theologen erfordert, die ihrer Eigenständigkeit entspricht. Diese ist also wesentlich religiös, wobei die ethische Reinigung des Herzens, Übung der christlichen Tugenden und Gebet um Erleuchtung von oben eingeschlossen sind. Wenn die Kirchenväter, insbesondere die Alexandriner und im Westen Hilarius von Poitiers und Augustinus, das betonen, so haben sie damit zum Teil Gedankengut der Stoa übernommen und im Geist der Offenbarung geformt. Die Theologie der älteren Scholastik (bis auf Heinrich von Gent) ist der augustinischen Tradition treu geblieben. Die Überzeugung geht allgemein dahin: Ohne Reinheit des Herzens, d. i. Freiheit von der Leidenschaft und der Anhänglichkeit an die Sünde, und ohne Verbindung mit Gott gibt es keine Theologie. Die spätere Auffassung zeigt in diesem Stücke ein etwas abweichendes Bild. Nicht als ob sie die Bedeutung der übernatürlichen Vorbereitung für die theologische Erkenntnis abgestritten hätte, sie hat ihr aber auch nicht mehr so ausdrücklich und ausführlich Beachtung geschenkt. Eine unvoreingenommene Kritik muß das zugeben, und nur seltene Ausnahmen lassen sich als Gegeninstanz anführen. Die Sprache der neueren Theologie ist im großen und ganzen nüchtern geworden. Der Hauptwert wird auf klare Begriffe und solide Beweise gelegt, und die Folge hiervon zeigt sich in einem Zurücktreten der affektiven und religiösen Momente. Die Wendung der Theologie zur wissenschaftlichen Methode hat wohl am meisten und zeitlich am ersten dazu beigetragen, während später noch die überwiegende Geltung positiver Ergebnisse und historischer Forschung hinzukam. Die Deutung der Tatsachen braucht wohl nicht mehr wiederholt zu werden; es ist aber auch leicht einzusehen, wie gerade unter der Rücksicht der religiösen Vorbereitung eine Synthese der alten und der neuen Anschauung durchgeführt werden kann, welche die Vorteile jedes der beiden Aspekte harmonisch vereinigt. Es würde indes durchaus nicht genügen, wenn die Glaubenswissenschaft rein äußerlich um einige „fromme“ Zusätze vermehrt würde; nein, mindestens die Prinzipienlehre müßte sich mit dem Thema der religiösen Vorbereitung eigens befassen, und der Geist des Glaubens und der Frömmigkeit sollte allenthalben in der theologischen Erörterung spürbar sein, wenn auch der moderne Mensch vielleicht nicht mehr so unmittelbar religiös angesprochen werden will.

Innerhalb der übernatürlichen Vorbereitung auf die Theologie nimmt die Betätigung des Gläubigen in einem Leben nach dem Glauben eine gesonderte Stellung ein. Es ist nämlich leichter zu verstehen, daß Reinigung des Verstandes und Verlangen nach dem Licht des Heiligen Geistes erforderlich sein sollen, damit die theologische Erkenntnis zustande komme. Aber die Väter, namentlich die des lateinischen Westens, Hilarius von Poitiers und Augustinus, versprechen die spekulative Durchdringung der Glaubenswahrheiten erst als Frucht der gläubigen Tat, die indes nicht notwendig in jedem Fall die in der eingegossenen göttlichen Liebe vollendet sein muß. Damit wird einer Überschätzung des rationalen Momentes in der christlichen Gesamthaltung wirksam vorgebeugt und eine gute Einordnung der verschiedenen Teilfaktoren gewährleistet. Der Grundgedanke ist leider der neueren Sicht der Theologie beinahe ganz verloren gegangen, ließe sich jedoch ohne Schwierigkeiten in sie einbauen. Es wäre dann nur vorausgesetzt, daß die Empfänglichkeit des Menschen für eine übernatürlich verankerte Erkenntnis nach allen Seiten hin klar herausgearbeitet würde.

Zu den Gnadenhilfen, auf die der Theologe angewiesen ist, gehört schließlich auch eine „*gratia externa*“, nämlich die Unterstützung durch die Gemeinschaft der Kirche. Nur auf diesem Wege gelangt der Mensch, wenigstens für gewöhnlich, zum Glauben, und nur durch diese Vermittlung kann er ihn, wiederum „*secundum viam ordi-*

nariam“, entfalten. Hier müssen wir allerdings bei der patristischen und altscholastischen Auffassung einen Mangel feststellen, und das ist das erste Mal bei der Untersuchung des religiösen Anliegens der Theologie, und zugleich einen Vorsprung, den die neuere Anschauung gewonnen hat. Thomas von Aquin und besonders Duns Scotus haben wirklich das, was bis dahin fast nur immanent vorhanden war, deutlich ausgesprochen: Die theologische Erkenntnis ist wesentlich an die Mitarbeit der Kirche gebunden. Dazu kommt noch, daß die seit Melchior Cano ausgebildete und methodisch dargestellte positive Theologie weiterhin die Bedeutung der Kirche und deren Verkündigung für Glauben und Glaubenswissen theoretisch und praktisch betont hat. Bei einer Synthese der beiden großen Entwicklungsperioden ist also unter dieser Rücksicht das Schwergewicht zweifelsohne auf die Auffassung der neueren Zeit zu legen.

Wenn die Theologie mit ihrem religiösen Anliegen auf die eine oder die andere Weise zum Ausdruck kommt, erfährt sie dabei immer eine gewisse Annäherung an die Mystik. Und tatsächlich sehen wir auch, wie die Grenzen zwischen den beiden verwandten Gebieten der Glaubenserkenntnis anfangs, im christlichen Altertum, nicht streng eingehalten sind, so wohl noch bei Augustinus¹⁰⁾. Die später einsetzende Aufgliederungstendenz, die aber erst nach Thomas von Aquin stärker anhebt, hat andererseits dazu geführt, daß die Mystik weitgehend von der Theologie nicht nur gedanklich geschieden, sondern wirklich losgelöst erscheint. Wenn man in diesem Punkte die ältere und die neuere Anschauung miteinander vergleicht, so liegen die Vorteile und die Nachteile einigermaßen ebenmäßig verteilt. Eine ideale Lösung wird theologische und mystische Erkenntnis zwar als Parallelen behandeln, aber doch auch als zwei unterschiedliche Arten, die zu zwei Teilen einer einheitlichen Gesamtglaubenslehre gehören. So darf wohl eine Annäherung der Theologie an die Mystik statthaben, wie auch umgekehrt eine Annäherung der Mystik an die Theologie, aber keine Ineinsetzung oder eine Verwischung der Grenzen. Gewiß sind hier noch nicht alle einschlägigen Fragen restlos geklärt, so u. a. die nach der Möglichkeit einer erworbenen und mehr der theologischen Erkenntnis entsprechenden Beschauung und die nach der allgemeinen oder nichtallgemeinen Berufung der Gläubigen zu mystischen Gebetsgnaden. Auch das eine, worauf es uns wesentlich ankommt, dürfte noch nicht gesichert sein, wo genau die theologische Erkenntnis, selbst die in spekulativer Vollendung, aufhört und die mystische anfängt. Trotzdem ist eine Scheidung der beiden Disziplinen durchzuführen, wobei der Mystik die Glaubenserfassung zufällt, die als die zum mindesten tatsächlich außergewöhnliche und außerordentliche gelten muß und die ohne die Verwendung von neuen übernatürlichen Faktoren nicht auskommt. Damit soll aber eine gegenseitige Parallelisierung der beiden Zweige der Glaubenslehre Hand in Hand gehen. Eine Angleichung der Theologie an die Mystik hat dann, vorausgesetzt daß sie vorsichtig durchgeführt wird, ersterer den Nutzen zu bieten, daß sie so mehr als sonst ihre eigenen religiösen Belange werten und zu fruchtbarer Auswirkung gelangen lassen kann.

Wir haben auf diese Weise dem theologischen Aspekt des vorgelegten Problems unsere Aufmerksamkeit geschenkt. Die wichtigsten Punkte sind wenigstens angedeutet worden, und die Hauptlinien der einzelnen Fragen und ihrer allenfalls möglichen Beantwortung dürften hervorgetreten sein. Freilich bleiben noch eine Reihe von desiderata. Wir denken hierbei weniger an eine vielleicht ebenfalls wünschenswerte Konkretisierung der praktischen Folgerungen (in einer Art von Reform-

¹⁰⁾ Siehe hierüber: E. Hendrixx, *Augustins Verhältnis zur Mystik* (Cassiciacum 1), Würzburg 1936. M. O l p h e - G a l l i a r d, *Contemplation dans la littérature chrétienne latine* (Dictionnaire de spiritualité II., Paris 1953, 1911-1929).

programm für die Theologie, das jedoch sich erst der vollendeten Theorie anschließen könnte) als vielmehr an die im eigentlichen Sinne religiöse Seite des Problems, von der bislang noch nicht erschöpfend die Rede war. Manches wird sich zwar in diesem letzten Teil unserer Untersuchung wiederholen, aber doch in etwas abweichender Betrachtungsweise, anderes könnte unter Umständen neu hinzukommen.

3. Die religiöse Seite des Problems

Die Fragen, die nunmehr aufgeworfen werden und eine Antwort verlangen, lauten ungefähr wie folgt: Warum bedarf die Frömmigkeitshaltung des gläubigen Menschen gerade einer Theologie? Wie ist diese Theologie beschaffen, und worin besteht ihre Aufgabe gegenüber dem religiösen Leben? Gemeinsam ist der Ausgangspunkt, indem wir jetzt den Akzent von der theologischen Seite auf die religiöse verlegen, obschon selbstverständlich die Art und Weise der Beweisführung von der Theologie her bestimmt bleibt. Es soll aber hier nicht nur die Notwendigkeit des übernatürlichen Glaubens für die Frömmigkeit dargetan werden — das wäre für unsere Zwecke zu wenig —, sondern der Wert und Nutzen der theologischen Erkenntnis, deren Verhältnis zum christlichen Leben überdies genauer aufzuzeigen ist.

Die geistige Struktur des Menschen als solche verfügt über zweierlei Grundkräfte, Erkennen und Wollen. Im übernatürlichen Bereich erfährt sie zwar eine wesentliche Erhöhung, aber unter der Rücksicht dieser inneren Konstitution keine Änderung. Auch für den religiösen Menschen gilt das scholastische Prinzip: *Nihil volitum, nisi praecognitum*. In der Frömmigkeitshaltung muß also zugleich mit dem Strebevermögen oder, besser gesagt, vorausgehend zu ihm das Erkenntnisvermögen aktiviert sein. Freilich ist es möglich, ja sogar angebracht, ersterem eine größere Bedeutung zuzuschreiben, wenn die Einstellung des Menschen in ihrer Ganzheit gewertet werden soll, aber schließlich besagt doch allein die Erkenntnis den Anfang und das Fundament für das religiöse Leben. Diese Erkenntnis kann nichts anderes sein als der übernatürliche Glaube. Ohne ihn gibt es keine Frömmigkeit, wenigstens nicht die Frömmigkeit, die tatsächlich nur dem Willen Gottes gerecht wird. Der Glaube ist das Licht, das dem Menschen voranleuchtet, wenn er den Weg beschreitet, der ihn zu seinem Ziele führt.

Mit diesen allgemeinen Ergebnissen haben wir noch nichts für die Aufgabe der Theologie ausgemacht. Ja, man könnte vielleicht gerade von den angeführten Gedanken her die Meinung vertreten, daß der Glaube allein und in jedem Fall ausreiche, um das religiöse Leben zu begründen; unbezweifelbare Tatsachen scheinen dafür zu sprechen, daß ohne jede theologische oder irgendwie höhere Erkenntnis wirkliche Frömmigkeit vorliegen kann. Letzteres soll auch nicht geleugnet werden, aber es dürfte fraglich sein, ob es ganz dem Ideal entspricht. Schon der hl. Johannes stellt Glauben und Erkennen nebeneinander, und der hl. Paulus (Kol 1, 25—2, 5 und Eph 4, 13—16) sieht die vom Glauben abgehobene neue Erkenntnis, die er seinen Gemeinden im Kampfe mit den Irrlehrern wünscht, in engem Zusammenhang mit der Liebe und betrachtet das Wachstum in beiden Tugenden als den Weg zu dem Geheimnis, das Christus selber ist. Die Kirchenväter und die älteren Scholastiker haben diese Ideen weiter ausgebaut. Nur der häretische Gnostizismus wollte die Theologie esoterisch auf einen kleinen Kreis von Eingeweihten beschränkt wissen. Es läßt sich zwar diskutieren, ob diese oder jene Form vertiefter Glaubenserkenntnis schon als theologisch anzusprechen ist. Gesichert scheint jedoch zu sein, daß wenigstens der idealen Verbindung nach der Fortschritt im religiösen Leben von einem Fortschritt im Glauben begleitet wird. Dabei kommt ohne Zweifel neben

der Mystik auch der Theologie, und zwar ihr in erster Linie, eine hervorragende Stellung zu. Zum mindesten wird sie indirekt selbst auf die Gläubigen einwirken, die persönlich nicht für eine theologische Erkenntnis fähig oder geeignet sind. Jedenfalls erfüllt die Theologie wirksamer und durchgreifender als der einfache Glaube die Aufgabe, das religiöse Leben anzuregen und zu befruchten. Wenn schon der Glaube Licht bedeutet, so ist die Theologie erleuchteter Glaube.

Das zeigt sich schon bei der positiv-theologischen Erkenntnis, in vollem Umfang aber bei der spekulativ-theologischen. Jene grenzt ab, warnt vor Gefahren und weist gangbare Wege; diese hingegen verleiht durch die Analogie ein tieferes Verstehen des Glaubens, das nach den Worten des Vatikanischen Konzils „überaus fruchtbar“ ist¹¹⁾. Scheeben erklärt uns hierzu: „Was am leichtesten ohne volle Ergründung ihres Wesens bei den übernatürlichen Werken Gottes verstanden werden kann und zugleich Geist und Herz am meisten befriedigt und erbaut, ist ihre Beziehung zu den Zwecken, denen dieselben dienen, und den Zielen, welche durch dieselben erstrebt werden können und sollen, also zu den Finalgründen, wofür und wozu sie da sind oder auch da sein müssen, oder zu der Idee, welche ihnen zugrunde liegt und durch sie herbeigeführt werden soll. Weil ferner das Zweckverhältnis auch die Unter- und Zusammenordnung der einzelnen Werke zu einem geordneten Ganzen bedingt: so gestaltet sich dieses Verständnis weiterhin zum Verständnis der Stellung und Bedeutung, welche den einzelnen Werken im einheitlichen Ganzen des Weltplanes Gottes und in Beziehung auf Gott als den letzten und höchsten Endzweck zukommt . . . Übernatürliche Werke verlangen auch übernatürliche Zwecke und Ziele, und hierauf deutet auch das Vaticanum hin, wenn es von einer aus dem nexus mysteriorum inter se et cum fine hominis ultimo . . . entspringenden Einsicht in die Geheimnisse redet“¹²⁾. Die spekulative Theologie, zumal wenn sie ihr Augenmerk auf die Finalursächlichkeit der Glaubenswahrheiten lenkt, ist also in ausgezeichneter Weise imstande, ihre religiöse Aufgabe zu erfüllen.

Ohne die Voraussetzung einer Theologie würde die Frömmigkeit leicht Angelegenheit des bloßen Gefühls werden und ins Schwärmerische ausarten können. Die entgegenstehende Gefahr einer allzu starken Systematisierung der Religiosität durch die Theologie dürfte wohl nicht so nahe sein. Das Ideal ist jedenfalls darin zu erblicken, daß die theologische Erkenntnis in das religiöse Ganze eingebaut wird und weder die Theologie noch die Religion eine Isolierung erfahren. Beide sind ja aufeinander angewiesen und ergänzen sich dementsprechend gegenseitig.

Wenn nun das gemeinhin zugestanden wird, so erhebt sich doch noch die Frage, welcher Art die Theologie sein muß, um den religiösen Belangen gerecht zu werden. Die Antwort hieraus wird behutsam sein müssen, damit eine extreme und einseitige Haltung vermieden wird. Jede Theologie, soweit sie katholisch ist, vermag der praktischen Frömmigkeit einige Dienste zu leisten, schon deswegen, weil sie die Wahrheit zur Grundlage hat. Es wäre aber auch eine Übertreibung, wenn man die reli-

¹¹⁾ Sessio 3. cap. 4. Denzinger 1796. — Auch Pius XII. weist in seiner Enzyklika „*Mystici Corporis*“ auf die Fruchtbarkeit der Theologie hin, und zwar unter Berufung auf das Vatikanische Konzil: „Von Gott geoffenbarte Geheimnisse können dem Menschen nicht verderblich sein, noch dürfen sie, gleich dem verborgenen Schatz im Acker, unfruchtbar bleiben. Sie sind uns vielmehr dazu von Gott geschenkt, damit sie durch ehrfurchtsvolle Betrachtung zum geistlichen Fortschritt beitragen. So lehrt ja das Vatikanische Konzil: ‚Die vom Glauben erleuchtete Vernunft . . .‘“ (Ausgabe des Kölner Seelsorgeamtes Nr. 10).

¹²⁾ *Dogmatik* I. 1. Buch Nr. 877–879. — Vgl. auch aus den „*Mysterien*“: „In der Einsicht in die Zweckbeziehung, die Bedeutung und Notwendigkeit der einzelnen Mysterien ist die Theologie am glücklichsten, hier hat sie die ergiebigste und erquicklichste Tätigkeit zu entfalten“ (11. Hauptstück § 106, Neuausgabe J. Höfer 639).

giöse Art auf Kosten der begrifflichen Klarheit und der Exaktheit in den Beweisen erreichen wollte. Der Unterschied zwischen einer eigentlichen Theologie und einer vielleicht lebensnahen und darum ansprechenden, aber immerhin unwissenschaftlichen Erbauungsliteratur muß unter allen Umständen gewahrt bleiben. Jedoch ist es andererseits offensichtlich, daß nicht alle echt theologischen Darstellungen in gleicher Weise eine religiöse Auswirkung begünstigen. Die Hindernisse sind in ihrer Herkunft recht verschieden. Manchmal ist es die eigenwillige Konstruktion der Ideen, nicht selten auch die Verselbständigung der historischen Betrachtungsweise, am häufigsten aber die überstark betonte Form der wissenschaftlichen Methode. Ein ausgewogenes Urteil über die einzelnen Epochen der Vergangenheit und ihre Theologen wird nicht überall denselben Maßstab anlegen dürfen und einen gewissen Spielraum zubilligen müssen, damit die, wenigstens zum Teil, zeitbedingten Eigenarten recht gewertet werden. Wichtiger ist indes und zugleich schwieriger, positiv und im einzelnen die Momente aufzuweisen, die allgemein und insbesondere in der heutigen Zeit die religiöse Seite der Theologie fördern können.

Wir beginnen mit dem Allgemeinen. Was nicht oder nicht hinreichend in der Ursache angelegt ist, wird auch nicht in der Wirkung herbeizuführen. Darum darf man keinesfalls von der Theologie einen Einfluß auf die Frömmigkeit erwarten, wenn ihre religiösen Werte, die zweifellos in der Tiefe potenziell vorhanden sind, immanent und latent bleiben. Es gilt vielmehr, die verborgenen Schätze zu heben. Das Extrem der aufdringlichen Form würde, zum mindesten für den modernen Menschen, schädlich sein. Aber auch eine allzu große Reserve ist sicher unangebracht, weil sie keine Kräfte einsetzt und der Mensch angesprochen sein will. Die theologische Erkenntnis soll, obschon sie in erster Linie Wahrheit vermittelt, doch auch auf das ausgerichtet sein, und zwar bewußt und ausdrücklich, was dann in der Praxis des religiösen Lebens zur Tat werden muß. Damit ist durchaus nicht eine Trennung von theoretischer und praktischer Theologie das Wort geredet, sondern lediglich der Notwendigkeit, zugleich mit dem Wahren auch das Werthafte hervorzuheben.

Im einzelnen und im besonderen hat die theologische Erkenntnis auf die Strömungen zu achten, die im religiösen Leben jeweilig stärker hervortreten. Vielleicht eilt in diesem oder jenem Punkte die Frömmigkeit der Theologie voraus; dann muß letztere die Verbindung aufnehmen, die Gedanken sichten und säubern und dem, was bleiben kann, eine solide Grundlage geben. Hie und da lernt sie auch von der zeitgenössischen Philosophie, was die Menschen in ihrem Inneren bewegt; in diesem Falle fällt dem Theologen die Aufgabe zu, die nicht weniger religiöse als theologische Verarbeitung zu übernehmen. Meistens liegen jedoch die Anregungen für die Frömmigkeit schon in der Theologie vor und brauchen nur entfaltet zu werden. Die Trinitätslehre z. B. darf sich nicht mit der Darstellung des innergöttlichen Lebens zufrieden geben, sondern muß die Wahrheiten einbeziehen, die unmittelbar die Teilnahme des Menschen an dem Hervorgehen der drei Personen in der Gottheit zum Gegenstand haben (*missiones divinae*). Manches kommt der Theologie erst zum Bewußtsein, wenn sie beständig Vergleiche anstellt zwischen dem, was sie an Erkenntnissen besitzt, und dem, was die religiöse Haltung der Gläubigen aufweist. Sollte sich bei diesem Vergleich herausstellen, daß der Unterschied zu groß geworden ist, dann tut eine Besinnung not. Natürlich eignet nicht jeder theologischen Erkenntnis dieselbe Werthaftigkeit. Einiges ist für sie unentbehrlich, weil es die Begriffe klärt oder die logischen Voraussetzungen schafft. Aber anderes kann der Theologie auch zum Ballast werden, den sie mitschleppen zu müssen glaubt. Wenn z. B. die Spätscholastik sich darin gefällt, mitten in der theologischen Erörterung

die Fragen nach der absoluten Möglichkeit zu häufen, so geht das vielfach über das angestrebte Ziel hinaus, das doch im Verständnis der tatsächlichen Ordnung besteht. Oder wenn historische Einzelheiten, wie die Aufzählung von Häresien und ihren Verteidigern, allzu viel Platz beanspruchen und es nicht ersichtlich wird, wie die theologischen und letztlich auch religiösen Belange dadurch gefördert werden, dann ist es an der Zeit, eine weise Beschränkung auszuüben.

Die Wege zur Verwirklichung einer Theologie, die besser und unmittelbarer der lebendigen Tat dienen kann, werden also recht verschieden sein. Viel ist damit schon erreicht, daß die Grundgeheimnisse des Glaubens auch in ihrem Mittelpunkt stehen. Eine, allerdings nicht einseitig zu verstehende, Rückkehr zur Hl. Schrift und zur patristischen Theologie, mit der wir unter dieser Hinsicht die ältere Scholastik auf eine Stufe stellen möchten, wird weitere Hilfe bieten. Das würde ja im Grunde nichts anderes besagen, als daß die Theologie wieder mehr reflex „heilsgeschichtlich“ wird und zugleich die Persönlichkeit des Gottmenschen als „des einen Mittlers zwischen Gott und den Menschen“ ihre zentrale Position erhält, die ihr zukommt¹³). Daß hierbei die Werte, die wir der jüngeren Scholastik zu verdanken haben, nicht vernachlässigt zu werden brauchen, bedeutet für den, der vom Walten des Heiligen Geistes in allen Zeitabschnitten der Kirche überzeugt ist, eine Selbstverständlichkeit. Pius XII. macht in seiner Enzyklika „*Humani generis*“ (vom 12. August 1950) darauf aufmerksam, daß die theologische Forschung gerade durch den Rückgriff auf die Quellen des Glaubens sich verjüngt und vor Unfruchtbarkeit bewahrt bleibt¹⁴). Nicht alle Versuche, zu einer lebendigeren Theologie zu gelangen, können als vollständig geglückt angesehen werden; aber es wird auch kaum so sein, daß jeder von ihnen auf der ganzen Linie versagt haben sollte. In der Regel ist nicht nur Grundtendenz zu begrüßen, sondern auch der eine oder andere wertvolle Gedanke herausgestellt worden. Übrigens hat die amtliche Lehrverkündigung der Kirche das Recht und die Pflicht, das Brauchbare von dem Abwegigen zu sondern. Die Entwicklung der Theologie ist zudem, weil sie Geschichte menschlicher Ideen über Gottes Offenbarung beinhaltet, nicht notwendig gradlinig; sie hat vielmehr aus ihren Einseitigkeiten zu lernen, wenn sie ihrem Ziel näher kommen will.

Die religiöse Seite des uns vorgelegten Problems würde noch durchgreifender eine Lösung erfahren, wenn die hierzu notwendigen Voraussetzungen in einer theologisch fundierten und systematisch ausgebauten Aszetik gegeben wären. Das ist aber noch nicht in völlig hinreichendem Maße der Fall. Darum bleiben auch für die Theologie noch ein gut Teil Schwierigkeiten und Dunkelheiten, wenn sie den ihr wesenhaften Aspekt religiöser Art darstellen soll. Denn darin ist notwendig die Beziehung zur Frömmigkeit eingeschlossen, also zu einer Größe, deren Begriff und Wirklichkeit noch nicht unter jeder Rücksicht geklärt sind. Infolgedessen ist das hier Gebotene einzuschätzen, nämlich als ein bescheidener Versuch, welcher der Ergänzung bedarf¹⁵). Schließlich und letztlich will er auch nur das vervollständigen, was in einer mehr theologischen Betrachtungsweise vorausgeschickt worden ist.

¹³) J. R. Geiselmann, *Jesus der Christus*. Die Urform des apostolischen Kerygmas als Norm unserer Verkündigung und Theologie, Stuttgart 1951. Als Ergänzung ist zu beachten: K. W en n e m e r, *Zur Frage einer heilsgeschichtlichen Theologie*, Scholastik 29 (1954) 73–79.

¹⁴) *Accedit, quod uterque doctrinae divinitus revelatae fons tot tantosque continet thesauros veritatis, ut numquam reapse exhauriatur. Quapropter sacrorum fontium studio sacrae disciplinae semper iuvenescunt; dum contra speculatio, quae ulteriorem sacri depositi inquisitionem negligit, ut experiundo novimus, sterilis evadit* (AAS 42 [1950] 569).

¹⁵) Zum Ganzen vgl. noch: J. M. Reuß, *Priesterliche Ausbildung heute*, Wort und Wahrheit 9 (1954) 85–105. Außerdem: J. B e u m e r, *Werte und Grenzen der theologischen Begriffssprache*, Trierer Theologische Zeitschrift 66 (1957) 120–137.