Die angebliche Krise der Apologetik

Autor(en): **Glossner, M.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **13 (1899)**

PDF erstellt am: **25.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761759

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

DIE ANGEBLICHE KRISE DER APOLOGETIK.[1]

Von Dr. M. GLOSSNER.

Man spricht von einer Krise in Krankheitsfällen, wenn eine Wendung eingetreten ist, die entweder zur Genesung oder zur Auflösung führt. Befindet sich die Apologetik, die wissenschaftliche Verteidigung des Christentums, der Religion in einer solchen Lage? Ist sie krank, bedarf sie der Genesung oder ist sie unrettbar dem Untergang verfallen? Man behauptet, dafs sie den modernen Bedürfnissen gegenüber nicht mehr in der überlieferten Weise fortgeführt werden könne, dafs sie einer principiellen Erneuerung bedürfe. Sie sei auch — Gott sei Dank — einer solchen fähig. Man bietet uns das Heilmittel, die einen in einem neuen Gottesbegriff, in dem Gedanken der Selbstursächlichkeit, einer Idee, die dem Geiste das volle Bewufstsein seiner Würde, seiner erhabenen Bestimmung wiedergebe und unfehlbar jeden hohen, strebenden Sinn dem Christentum zuführen werde, die anderen in einer immanenten Methode, die, von allen Abstraktionen sich abwendend, in das volle Menschenleben, unmittelbar in die „Aktion" eingreife, um aus ihr die Notwendigkeit einer höheren, übernatürlichen Hilfe, wie sie allein die Religion, das Christentum biete, darzuthun. In diesem Sinne dringen lebhafte Stimmen von jenseits des Rheins herüber, die nicht verfehlten, auch diesseits, in Würzburg, in Tübingen ein sympathisches Echo zu wecken.

Jene Stimmen haben indessen einen dem deutschen Ohre nicht unbekannten Klang, wie wir uns leicht überzeugen, indem wir einen sachkundigen Zeugen vernehmen. Die französische Jugend, berichtet man uns,[2] hat kein Verständnis für die frühere Methode. Sie ist irre geworden an der Objektivität der Principien. Das Dasein Gottes ist für sie nicht Sache des Beweises. Man glaubt an Gott oder man glaubt nicht. Es müssen also andere Wege der Apologetik eingeschlagen, eine andere Vermittlung gefunden werden. Dahin zielt die religiöse und wissen-

[1] Vgl. Dr. P. Schanz, Über neue Versuche der Apologetik gegenüber dem Naturalismus und Spiritualismus. Regensburg 1897. Revue Thomiste V. Ann. N. 1. „L'Apologétique contemporaine doit-elle adopter une methode nouvelle?" (P. Schwalm). Paris 1897.

[2] Revue Thomiste l. c. p. 62 ff.

schaftliche Bewegung. Denn allerdings kann der Glaube nur durch die Vernunft in den Menschen gelangen. Es mufs also Übergänge geben. Diese sind nicht für alle Zeiten dieselben. Der Apologet mufs vielmehr wie das Zeitbedürfnis so auch die Zeitströmung berücksichtigen und die Geister da, wo er sie findet, ergreifen. Diese aber drängen sich zahlreich auf dem Wege einer neuen Apologetik, mehr oder minder auf dem des Kantianismus.

Also unser „grofse" Kant, zu dem ja auch wir „zurückkehren" sollen, ist es, der durch seinen mächtigen Einflufs selbst dem Christentum ergebene Geister in unserem Nachbarlande in neue apologetische Bahnen zwingt. Die fable convenue, dafs der Königsberger Philosoph ein für allemal die alte Metaphysik gestürzt, die Unhaltbarkeit der Beweise für Gottes Dasein erwiesen und den Willen in den Primat über den Verstand endgültig eingesetzt, den scholastischen Ontologismus, Objektivismus und Intellektualismus durch seinen Psychologismus, Subjektivismus und Voluntarismus überwunden habe: diese fable convenue, die bei uns die Sperlinge auf dem Dache pfeifen und unter deren Tyrannei wir geistig erdrückt zu werden drohen, scheint demnach immer weitere Kreise zu ergreifen. Um so notwendiger erscheint es, sich dagegen zu erheben und die Vernunft und Wissenschaft in ihre alten Rechte wieder einzusetzen.

Die neue Apologetik führt sich ein als ein Heilmittel gegen „Naturalismus und Spiritualismus", d. h. genauer gegen den in Materialismus endigenden Empirismus und den in logischen Pantheismus auslaufenden intellektualistischen Idealismus. Nun liegt die Frage nahe, ob eine Apologie, welche sich auf den Boden der Kantschen Kritik stellt, ihre Absicht besser, wenn überhaupt, erreiche, als eine auf „ontologischer" und intellektualistischer, kurz scholastischer Basis aufgebaute Apologetik. Es bedarf kaum einer näheren Begründung, wenn wir behaupten, dafs die Keime jener Irrtümer in der Kantschen Philosophie mit hinreichender Schärfe ausgeprägt sind. In dem Apriorismus Kants oder in der Annahme, dafs die Intellegibilität der Dinge ihren Ursprung der Aktivität des menschlichen Geistes verdanke, dafs dieser es sei, der durch sein den Erfahrungsstoff durchflechtendes Netz von Formen a priori die Welt zu einer wissenschaftlich erkennbaren gestalte, in dieser Annahme, wozu sich die Autonomie der praktischen Vernunft gesellt, liegt der Keim des durch Fichte und seine Nachfolger ausgebildeten einseitigen Spiritualismus. Andererseits aber enthält die Auffassung jener aprioristischen Elemente des menschlichen Erkennens als leerer Formen, die, um zu realer, wirklicher Erkenntnis zu werden, der Füllung durch den Erfahrungsstoff

bedürfen, den Keim eines ebenso extremen Empirismus, den aus den Kantschen Prämissen der Neukantianismus und Positivismus zu entfalten sich angelegen sein liefsen. So gab also auch thatsächlich das Kantsche System den Anstofs zu den genannten beiden Irrtümern, und mufste sich zu dem einen oder andern mit Notwendigkeit ausbilden, weil getrieben durch den dem Systeme immanenten Widerspruch eines Geistwesens, das durch sein praktisches Pflichtbewufstsein und seinen selbstgesetzgeberischen Beruf einer intellegiblen Welt angehört, dagegen aber nach seiner theoretischen Seite als erkennendes Princip ganz und gar auf das Sinnengebiet eingeschränkt sein soll.

Sollte dieser Widerspruch der Kantschen Philosophie eine Auflösung finden, ohne eine Umbildung des Systems in den einen oder andern jener entgegengesetzten Irrtümer des „Spiritualismus" und „Empirismus", so mufsten unter Festhaltung der beiden Wahrheitsmomente derselben, nämlich des wesentlichen Unterschiedes von Sinnlichkeit und Verstand, sowie der Charakterbestimmung des wissenschaftlichen Erkennens als eines notwendigen und allgemeinen, Verstand und Sinnlichkeit in ihr richtiges Verhältnis gesetzt, die Fähigkeit des Verstandes, durch Denken zu erkennen, also die reale Bedeutung desselben anerkannt und damit der Widerspruch zwischen theoretischer und praktischer Vernunft aufgehoben werden. Diese Umbildung konnte sich nicht ohne eine von der Kant allein bekannten Lockeschen wesentlich verschiedene Theorie der Abstraktion vollziehen: eine Theorie, die freilich über Descartes und die gesamte neuere Philosophie hinaus bis zur verpönten Scholastik hätte führen müssen.

Aber gerade gegen sie richten sich die Bedenken, welche zu Gunsten einer neuen Apologetik erhoben werden. Darum vernehmen wir!

Die erste Schwierigkeit findet man darin, dafs der Glaube als eine göttliche Gnadengabe nicht die notwendige Schlufsfolge aus einem demonstrativen Räsonnement sein kann; gleichwohl soll die Vernunft zum Glauben führen, zu dem sie doch keine Brücke schlagen kann. Ist der Schlufs nicht konkludent, wie kann man vernünftigerweise glauben; ist er es, wo bleibt das Übernatürliche?

Diese Antinomie soll auf scholastischem Standpunkt nicht lösbar sein. Nach scholastischer Lehre bestehe zwischen Wissen und Glauben ein unvereinbarer Gegensatz; dieser schliefse die Evidenz aus; jenes schliefse sie ein. Die scholastische Metaphysik erhebe den Anspruch, strenge Wissenschaft zu sein; dieser

Anspruch müsse aufgegeben werden und sei bereits fast allgemein aufgegeben. Der Positivismus leugne die Metaphysik; der naturwissenschaftliche Monismus aber verzichte entweder auf die Erkenntnis des „Innern" der Dinge völlig und begnüge sich mit einer mechanischen Erklärung der Erscheinungen, oder aber er gestalte sich psychisch-mechanisch und bestimme das Innere der Dinge nach der inneren Erfahrung des Menschen[1] und lasse Metaphysik nur als monistische Ergänzung der mechanischen Theorie zu. Was über die Erfahrung hinausliegt, kann also nach moderner Auffassung nicht Gegenstand des Wissens, immerhin aber eines natürlichen Glaubens sein, und von einem solchen Glauben, mag man ihn nun als Gefühls- oder Willensglauben bezeichnen oder ihn Vernunftglauben nennen, läfst sich zum übernatürlichen Glauben leichter eine Brücke schlagen, als von der evidenten Vernunfteinsicht der Scholastik.

Diese Argumentation ist nicht neu. Schon Kuhn empfahl seinen „Vernunftglauben" damit, dafs sich an ihn der positive, christliche Glaube leichter und besser anschliefse, als an die praeambula fidei der Scholastik.

Was haben wir hierauf von unserem Standpunkt zu erwidern?

Zunächst sind die Begriffe von Wissenschaft und Glauben, die wie vieles andere durch das Verschulden der neueren Philosophie vielfach ins Schwanken geraten sind, genau zu bestimmen.[2] Der Akt des Wissens und der Akt des Glaubens haben das gemeinsam, dafs sie Urteilsakte sind. Im Urteil aber liegt ein Erkennen des Seins. Wissen und Glauben enthalten somit eine Beziehung auf reelles Sein und nicht blofs ein Gedankenphänomen oder den blofs logischen Zusammenhang der Vorstellungen. Daher das unmittelbar einleuchtende Axiom: Das Intellegible oder der Gegenstand des Intellekts ist das Sein. Wer dies leugnen wollte, würde im Akte des Leugnens sich selbst widersprechen, indem er in demselben Atem über ein Nichtsein urteilt, in welchem er die Möglichkeit eines Urteils über Sein und Nichtsein leugnet. Da dies von jedem Urteil gilt, und ein solches sowohl im Wissens- als auch im Glaubensakte enthalten ist, so liegt in beiden ein Erkennen irgend eines objektiven Verhältnisses zum Sein oder Nichtsein.

Der Unterschied von Glauben und Wissen besteht darin, dafs dieses von evidenten Principien demonstrativ zu einer Wahrheit

[1] Schanz a. a. O. S. 21 ff.

[2] Vgl. Revue Thomiste. Nov. 1897 p. 627 ff. Schwalm, La Croyance naturelle et la Science.

fortschreitet, der Glaube aber der Evidenz entbehrt und sie durch ein Gebot des von einem Interesse an der Wahrheit des zu Glaubenden geleiteten Willens ersetzt.

Sobald nämlich der zu erkennende Gegenstand der (mittelbaren wie unmittelbaren) Evidenz ermangelt, ist ein vierfaches Verhalten des Intellektes möglich: Zweifel, Mutmafsung, Meinung und Glaube. Die ersten drei Arten entbehren der Gewifsheit, die jedoch dem Glauben zukommt, jedoch so, dafs er sie nicht aus der Kraft und dem Lichte des der Erkenntnis vorliegenden Objektes schöpft, sondern aus dem Willen, der dem Verstand das zweifellose Halten an dem Erkenntnisobjekte gebietet. Wie nun? Ist ein solches „Halten" nicht vernunftwidrig? Nein, denn das Gebot des Willens beruht beim wirklichen Glauben (das nicht ein blofses Meinen ist) auf einer Erkenntnis des Verstandes, nämlich der Glaubwürdigkeit, so dafs also im Glaubensakt sowohl Evidenz als auch Nichtevidenz sich findet, nämlich Evidenz der Glaubwürdigkeit und Nichtevidenz des Objekts. So glauben wir an die einstmalige Existenz Cäsars, d. h. wir halten diese Thatsache zweifellos für wahr, obgleich wir sie weder mittels der Sinne noch durch Vernunftgründe erkennen, weil sie in der glaubwürdigsten Weise, die jeden vernünftigen Zweifel ausschliefst, bezeugt ist, und weil wir das lebhafteste Interesse daran haben, uns nicht durch unvernünftige Zweifelsucht ein ganzes wertvolles Gebiet — das der geschichtlichen Wahrheiten — zu verschliefsen. Der Wille, von dem Gute des Fürwahrhaltens angezogen, stellt Inevidentes als des Fürwahrhaltens würdig der Intelligenz vor. Der Akt des Glaubens ist also ein Akt des zweifellosen Fürwahrhaltens einer für uns inevidenten, aber äufserlich durch ein Zeugnis oder ein Zeichen beglaubigten Wahrheit.[1] Im übernatürlichen Glauben ist es das Interesse der Seligkeit, das unter dem bewegenden Einflufs der Gnade im Willen den Glaubensaffekt erzeugt; den Glaubensakt selbst aber vollzieht der Verstand, auch seinerseits stehend unter dem Einflufs der Gnade, indirekt aber durch die Gründe der Glaubwürdigkeit vor seinem eigenen Forum gerechtfertigt.

Wir haben bisher vom Glauben im strengen Sinne des Wortes geredet. In einem weiteren Sinne aber nennt man Glauben auch das Fürwahrhalten von Sätzen, für die so triftige Gründe sprechen, dafs man auf ihre volle Bewahrheitung hoffen darf, also z. B. von Hypothesen, die mit den ausgemachten Wahrheiten einer Wissenschaft im Einklang stehen und deren spätere Erhebung zur

[1] Revue Thom. l. c. p. 635.

Gewifsheit mit Grund erwartet werden darf. Als eine solche konnte die pythagoreische Theorie (Aristarchs) von der Bewegung der Erde betrachtet werden, bevor man sie streng zu beweisen im stande war.

Das zuletzt Gesagte führt, um die Bedeutung des Glaubens für die Wissenschaft richtig zu würdigen, zur Unterscheidung zwischen der werdenden und der vollendeten Wissenschaft. Der Glaube in dem angedeuteten weiteren und analogischen Sinne ist ein fruchtbares Werkzeug der Wissenschaften, die nicht überall zu den Wesensgründen vorzudringen im stande sind, sondern sich vielfach mit Eigentümlichkeiten (bei Klassifikation, Bestimmung der Arten) und Hypothesen (in der Forschung nach den Ursachen der Erscheinungen) begnügen müssen. Auch in den sog. subalternen Wissenschaften, die ihre Principien in einer höheren, übergeordneten Wissenschaft haben und sie daher voraussetzen, wie z. B. die Akustik in der Arithmetik, die Optik in der Geometrie, behauptet der Glaube ein gewisses Recht, wobei es sich jedoch nicht um ein Verhältnis wie von Schüler und Lehrer, sondern um ein solches von einer Wissenschaft zur andern handelt.

Die subalterne Wissenschaft wäre indes nicht Wissenschaft, wenn auch die ihr übergeordnete, aus der sie ihre Principien entnimmt, diese auf Glauben hin annehmen würde. Es mufs daher eine Wissenschaft der Principien selbst geben und es gibt thatsächlich eine solche, nämlich die Metaphysik, welche ihre eigenen Principien, wenn auch nicht direkt zu beweisen (denn das Beweisverfahren kann nicht ins Unendliche zurückgehen), so doch indirekt zu begründen vermag.

Anstatt nämlich die unsicherste und eine nur nominelle Wissenschaft zu sein, wie der Positivismus deliriert, ist die Metaphysik, die das Sein und die Gründe des Seins zum Objekte hat, die evidenteste aller Wissenschaften; und ebenso die vollendetste; denn sie stellt, wie das Beispiel des Aristoteles und des hl. Thomas — des Fürsten der Metaphysiker — zeigt, die höchsten und wichtigsten Wahrheiten in der Theorie des Werdens als eines Übergangs von der Potenz in den Akt und in dem letzten Grunde desselben, der absoluten Aktualität oder der göttlichen Intelligenz, die sich sowohl als erstes Sein als auch als erste Ursache und höchstes Ziel verhält, die Metaphysik also stellt diese Wahrheiten in einer für alle Zeiten endgültigen Weise fest. Indirekt wird sie durch die hervorragendsten philosophischen Systeme der neueren Zeit selbst, nämlich durch das Kantsche und Hegelsche bestätigt; denn zieht man von diesen den sub-

jektivistischen Faktor ab, so verwandelt sich das Kantsche Begriffs- und Ideensystem ebensowohl als der Hegelsche Prozefs des begrifflichen Seins und seine Entwicklung zur absoluten Idee in das reale Verhältnis geschaffener Wesen und Intelligenzen zu einer überragenden schöpferischen Intelligenz.[1]

Aus den gegebenen Erklärungen von Glauben und Wissen ziehen wir den Schlufs, dafs sie sich nicht als ausschliefsende Gegensätze verhalten, dafs vielmehr der Glaube ein Wissen sowohl voraussetzt, als auch auf ein solches hinstrebt. Auf den christlichen, übernatürlichen Glauben angewendet, bedeutet dies, dafs er ein nicht selbst mehr auf Glauben beruhendes Urteil der Glaubwürdigkeit voraussetzt, und dafs er auch seinem Inhalte nach in einem höheren Wissen wurzelt und darauf hin tendiert. Dies höhere, den Glauben subalternierende Wissen ist das ewige Wissen Gottes und die anschauende Erkenntnis der Seligen.

Die angebliche Antinomie löst sich demnach auf scholastischem Standpunkt durch die Unterscheidung der Glaubenserkenntnis von der Erkenntnis der Glaubwürdigkeit, welch letztere zur ersteren sich nur als Bedingung, nicht aber als Grund, Motiv, Formalobjekt verhält.

Ein weiteres Argument, das gegen den scholastischen Wissenschaftsbegriff und die ihm gemäfse Apologetik eingewendet wird, ist aus der Erwägung entnommen, dafs das Wissen Allgemeines, der Glaube aber Konkretes, Individuelles zum Gegenstande habe.

Hiergegen hat man mit Recht bemerkt, dafs das Merkmal des Konkreten für den christlichen Glauben nichts Specifisches, seinen übernatürlichen Charakter Bezeichnendes ist; dasselbe kommt allem Geschichtlichen zu. Nicht aus dem Grunde sind die Wahrheiten des Christentums der Wissenschaft unzugänglich, weil sie individuelle, den geschichtlichen analoge Wahrheiten sind, sondern weil sie das geheimnisvolle Wesen und die verborgenen Ratschlüsse Gottes betreffen. Der individuelle, in gewissem Sinne geschichtliche Charakter des Dogmas der Menschwerdung z. B. würde an und für sich kein Hindernis wissenschaftlicher Erkenntnis sein. Denn wenn auch das Geschichtliche als solches nicht formell gewufst, d. h. aus Principien abgeleitet werden kann, so mag es immerhin zur Illustration moralischer und psychologischer Gesetze dienen, ähnlich wie an einer physikalischen Thatsache, einer Mondsfinsternis z. B. das Wesen einer solchen demonstriert werden kann: woraus indessen keineswegs

[1] Revue Thom. La Croyance etc. p. 642 ff. Ebend. L'Apologét. p. 76 f.

folgt, dafs es eine Wissenschaft der Geschichte gibt. Geschichtliche Ereignisse der natürlichen Ordnung aber sind als solche der Wissenschaft fremd, ohne deshalb, wie die christlichen Dogmen, übernatürlich zu sein. Gleichwohl ist die Wissenschaft diesen Dogmen gegenüber im stande, eine Aufgabe zu erfüllen, indem sie zeigt, dafs sie der Vernunft nicht widersprechen, also vernünftigerweise geglaubt werden können.

Von den Vertretern der „immanenten" Apologetik wird die traditionelle, scholastische Methode als „Intellektualismus" bezeichnet. Dieser Intellektualismus leide an einem Mifsverständnis, indem er das religiöse Problem schlecht stelle und schlecht löse.[1] Sätze, wie: der Mensch könne durch Vernunft die Wahrheit des Christentums erkennen, seien wegen ihrer Unbestimmtheit beunruhigend. Der Glaube sei etwas Subjektives, Persönliches, die Wissenschaft aber objektiv und allgemein; die übernatürliche Wahrheit könne nicht aus der natürlichen fliefsen, wie die Eigentümlichkeiten eines geometrischen Begriffs aus einander hervorgehen.[2] Der radikale Fehler der „objektiven" und „abstrakten" Apologetik liege darin, dafs man zuerst die beiden Ordnungen als sich ausschliefsend setze, dann aber darauf ausgehe, ihren Begriff verschwinden zu lassen. Die Intellektualisten stellen zuerst das religiöse Problem auf eine künstliche und implicite rationalistische Basis, um es alsdann auf eine Weise zu lösen, die das Objekt des Glaubens und den übernatürlichen Charakter des moralischen Lebens zerstöre.

Wie man sieht, so fehlt es den Vorwürfen gegen die alte Methode nicht an Schärfe. Ein besonders scharfsinniger Vertreter der neuen Methode findet überdies, dafs zwischen den Anhängern der alten Methode in der Gegenwart, den Neuscholastikern, und der alten Scholastik zu Ungunsten der ersteren ein bedeutsamer Unterschied bestehe. „Bei den Aristotelikern (so spricht sich der Tübinger Apologet aus und gibt damit allem Anscheine nach die eigene Ansicht kund[3]) selbst hat sich wieder ein Unterschied[4] herausgebildet. Derselbe hat in einer Unklarheit der Lehre des Aristoteles über die Erkenntnis seinen Grund. Denn einerseits bestreitet er die Möglichkeit eines angeborenen

[1] Revue Thom. Schwalm, La Crise de l'Apologétique. Mai 1897 ff. S. 239 ff.

[2] Ebd. S. 244.

[3] Wir reden so, weil es oft schwer scheint, zu entscheiden, ob Dr. Schanz im eigenen Namen oder in dem seiner französischen Quellen spricht.

[4] Nämlich bezüglich der Erkenntnislehre.

Wissens und behauptet, alle unsere Begriffe stammen aus der Erfahrung, andererseits spricht er von einem unmittelbaren Erkennen derjenigen Wahrheiten, von denen alle anderen abhängen, und läfst die Erkenntnisse, die wir im Laufe unseres Lebens gewinnen, der Anlage nach vom Anfang an in der Seele liegen. Die alte Scholastik trägt dem Rechnung, indem sie den Intellekt mit seinen Allgemeinbegriffen als die erste Quelle der Erkenntnis gelten läfst. Die Kenntnis der von Natur aus bekannten Principien ist uns von Gott mitgegeben, da er selbst der Urheber der Natur ist. Die Neuscholastik stellt sich auf die Seite des Empirismus und sieht im Geist nur eine tabula rasa."

„Gardair, freier Professor an der Sorbonne und beredter Verteidiger des hl. Thomas, ergreift entschieden für die alte Scholastik Partei. Er nimmt für die Erkenntnis des Allgemeinen ein angeborenes Vermögen an, ‚den Reflex eines höheren Gedankens, die Ausstrahlung einer weiteren und mächtigen Intelligenz', ‚eine wirkliche, wenn auch geheimnisvolle Teilnahme an einer Aktivität einer höheren Ordnung'. Die Seele nimmt teil an der Natur der göttlichen Substanz selbst, an ihrer Intellegibilität; sie hat eine Einprägung des göttlichen Lichtes, eine angeborene Kraft, einen geschaffenen Reflex der ewigen Wahrheit erhalten. Der Berichterstatter lobt diese Beurteilung des wahren Thomismus im Gegensatz zu dem nackten Empirismus der Neuscholastiker, für welche das ‚Angeborensein unter jeder Form alle Blitze und Anatheme verdienen würde'. Blondel fordert aber wenigstens die Vermittlung eines Aktes."[1]

Die letztere, an diesen Ort wie hereingeschneite Bemerkung wird uns später verständlich werden. Die behauptete Unklarheit bei Aristoteles aber sowie der angebliche Unterschied zwischen alter und neuer Scholastik sind völlig aus der Luft gegriffen. Es bedarf nur des richtigen Verständnisses der aristotelischen Abstraktionstheorie, um die verschiedenen Bestimmungen seiner Erkenntnislehre in vollem Einklange zu finden. Eingeborene Seelenvermögen — darunter die rein geistigen Potenzen des int. agens und des int. possibilis, sowie des höheren Begehrens — nimmt die neuere Scholastik wie die alte an. Dagegen eingeborene Ideen verwirft die eine wie die andere, und beide schliefsen durch jene Annahme den „nackten" Empirismus und durch diese Verwerfung den aprioristischen Idealismus aus. Ebenso erblicken beide, neue und alte Scholastik, im Intellekt eine gewisse Teilnahme am ewigen göttlichen Lichte, unterscheiden

[1] Schanz a. a. O. S. 188 f.

aber davon die Teilnahme „an der Natur der göttlichen Substanz selbst"; denn diese kommt der Seele keineswegs als angeborne natürliche Ausstattung zu. Das letztere als Lehre des hl. Thomas behaupten, heifst dem englischen Lehrer einen Verstofs gegen das Dogma selbst unterschieben und mit seiner ausdrücklichen Lehre in den schreiendsten Widerspruch treten; denn die Teilnahme an der göttlichen Natur erklärt der englische Lehrer durchweg und entschieden als freie, übernatürliche, ausschliefslich durch Christus vermittelte Gnadengabe Gottes.

Wäre jener Vorwurf begründet, so würde die Neuscholastik selbst unter Aristoteles herabsinken, der sowohl in der Metaphysik als auch in den Büchern von der Seele die Gelegenheit nicht vorübergehen läfst, einzuschärfen, dafs das Seiende und Wahre das Höchstseiende und Höchstwahre zur Ursache hat, und dafs der aus der Potenz in den Akt übergehende Intellekt den ewigen und unveränderlichen, schlechthin aktuellen Intellekt voraussetzt, also doch daran in gewissem Mafse participiert.[1] Jene innigere Verbindung aber, kraft welcher der geschaffene Geist an Gottes Wesen participiert, ist nach der ausdrücklichen Lehre Christi und des Apostels (2. Pet. 1, 4: „Per quem maxima et pretiosa nobis promissa donavit: ut per haec efficiamini divinae consortes naturae") die Frucht des Erlösungsverdienstes Christi. Indem die immanente Apologetik diese Teilnahme an der göttlichen Natur aus dem subjektiven Bedürfnisse und der natürlichen Anlage abzuleiten sucht, läuft sie Gefahr, die Apologie des Christentums entweder in unbestimmte Ideale oder in einen das Christentum seiner Göttlichkeit entkleidenden Naturalismus auslaufen zu lassen.

Mit Recht wird der erste gegen die Intellektualisten erhobene Anklagepunkt, dafs sie das Natürliche und Übernatürliche ausschliefslich objektiv ins Auge fassen, als ganz unzutreffend zurückgewiesen. Man müsse die thomistische Theorie vom objectum formale, derzufolge das Objekt durchweg mit Rücksicht auf das Subjekt, das Seelenvermögen, bestimmt wird, völlig aufser acht lassen, um einen solchen Vorwurf zu erheben. Dagegen lasse dieser sich retorquieren; denn diejenigen, die dem spekulativen Gedanken jede objektive Tragweite absprechen, lassen in der That beides, Natürliches und Übernatürliches, in der Luft schweben.

Nach dem hl. Thomas gehört der natürlichen Erkenntnis an, was aus den Geschöpfen von Gott erkannt werden kann. Bewegung, Verursachtsein, die Formalprincipien, die Finaltendenz

[1] Metaph. α c. 2. 993 b. 24—30. De An. 3, 5. 430 a. 20—23.

des Guten mit dem System der Zwecke führen den reflektierenden Verstand auf fünffachem Wege zu Gott als der höchsten Kausalität. Ebenso bestimmt ist der Begriff des Übernatürlichen. Was die Kraft der Vernunft schlechthin übersteigt, Gottes verborgenes Wesen, ist das Übernatürliche an sich, das sich in der Offenbarung innerlich in der Gnadenordnung, äufserlich im Wunder manifestiert. Das letztere, das auch als ein Übernatürliches durch Teilnahme und der Analogie nach bestimmt werden kann, ist zwar bis zu einem gewissen Grade natürlich erkennbar, schliefst aber eine necessitas consequentis aus und ist necessitate consequentiae auf den freien göttlichen Ratschlufs zurückzuführen: also keineswegs eine notwendige Folge der natürlichen Ordnung. Damit zerfällt auch der weitere Anklagepunkt, dafs in der scholastischen Theorie das Übernatürliche zu einer logischen Forderung des Natürlichen werde.[1]

Ebensowenig als in notwendigen logischen Zusammenhang (necess. consequentis) wird das Übernatürliche nur neben das Natürliche gesetzt, da es Ausflufs derselben göttlichen Güte ist, wie die natürliche Ordnung. Die eine göttliche Güte wird auf zweifache Weise participiert, in grundlegender Weise durch die geschaffene Natur, zu der sich alsdann die ungeschaffene Natur herabläfst, um sie zu sich selbst emporzuheben und auf eine den geschöpflichen Kräften aus sich unerreichbare Weise zu vervollkommnen: gratia perficit naturam.

Eine eingehende Widerlegung erfahren die angeblichen Antinomieen des „Intellektualismus".[2] Übernatürliches und Natürliches sollen als heterogen gelten und dennoch ein rationelles System bilden und Gegenstand der Wissenschaft sein können: so lautet eine dieser Antinomieen. Die Heterogeneität des Natürlichen und Übernatürlichen (wird erwidert) ist unbestreitbar; denn Gott und die geschaffene Natur kommen in keinem Genus überein, und es ist unmöglich, dafs in der göttlichen Wesenheit einerseits und in dem Wesen des Menschen wie der übrigen Geschöpfe andererseits ein generischer Seinsgrund — identisch gleich hier und dort — sich finde, wie es etwa von verschiedenen Mineralien eine gleiche unorganische Materie gibt. Unmöglich kann man auf ein vermeintliches gemeinsames Genus des übernatürlichen und natürlichen Seins hier die specifische Differenz des mit Potenzialität gemischten Aktes und des Endlichen, dort des reinen Aktes und des Unendlichen pfropfen. Eine solche — theosophische — Ansicht führt unvermeidlich zum Pantheismus.

[1] Rev. Thom. a. a. O. S. 246 ff. [2] A. a. O. S. 254 ff.

Gleichwohl können in einer gewissen Rücksicht Übernatürliches und Natürliches ein vernunftgemäſses System bilden und Gegenstand einer Wissenschaft sein; allerdings nicht das Übernatürliche an sich oder das Wesen Gottes, das als solches in keiner Weise Gegenstand natürlicher Erkenntnis sein kann; wohl aber indirekt und mehr negativ ist eine solche Wissenschaft möglich, sofern wir das Dasein eines höchsten und unbegreiflichen Wesens auf dem Wege der Kausalität erschlieſsen und attributiv bestimmen. Über diese natürliche Erkenntnis hinaus besitzen wir durch Offenbarung eine Erkenntnis des Übernatürlichen, das, einmal gegeben, insofern einer rationellen Betrachtung zugänglich ist, als sich der natürlichen Ordnung Analogieen entnehmen lassen, durch die es zwar nicht bewiesen oder begriffen, wohl aber wahrscheinlich gemacht wird.

Ist bezüglich des Übernatürlichen an sich die Heterogeneität zu behaupten, so kann mit Rücksicht auf das Übernatürliche durch Teilnahme — Wunder und Gnade — eine gewisse Homogeneität mit dem Natürlichen zugestanden werden, sofern es der Beobachtung und daher auch einer wissenschaftlichen (aposterioristischen) Betrachtung zugänglich ist; denn es kann in seiner Thatsächlichkeit erkannt und daraus auf Gott als Ursache einer höheren Ordnung geschlossen werden, wie aus den Thatsachen und Erscheinungen der natürlichen Ordnung auf Gott als Schöpfer der Dinge geschlossen wird. Diese aposterioristische Erkenntnis aber erstreckt sich nicht auf das innere Wesen der transcendenten Ursache des Wunders und der Gnade. Die Offenbarung allein lehrt uns dieselbe in dem Wohlgefallen Gottes kennen, der uns frei an seiner eigenen Glückseligkeit teilnehmen läſst. Der in jener Erkenntnis liegende notwendige logische Zusammenhang bestimmt nicht den Akt des Glaubens, sondern nur den wissenschaftlichen Akt unserer Erkenntnis der göttlichen Thatsachen. Dem Glauben bleibt sein eigentümlicher Gegenstand vollkommen gewahrt; denn in Wunder und Gnadenwirken werden die Gegenstände des Glaubens nur unter dem allgemeinen Gesichtspunkte der Glaubwürdigkeit erkannt, während sie in ihrer Besonderheit nur Gegenstand des Glaubens sein können.

Mit dieser Auffassung ist die Freiheit des Glaubens — das berechtigte Moment des „Voluntarismus“ — vollkommen vereinbar. Nach thomistischer Lehre kommt in der Glaubenserkenntnis die Herrschaft dem Willen zu: in cognitione fidei principalitatem habet voluntas. Erst in der Vollendung, wenn alles Dunkel aufhört, tritt der Wille an die zweite Stelle; denn formell liegt die Glückseligkeit in der Anschauung als dem Besitz des höchsten

Gutes; aber auch hier behauptet der Wille sein Recht, da sich die Intensität der Anschauung nach dem Maſse des aus der Liebe quellenden Verdienstes richtet.

Es gibt demnach kein „intellektualistisches“ Miſsverständnis bezüglich der Rationalität des Glaubens, als schlösse die letztere die Freiheit des Glaubens aus. Dagegen ist man sehr schlecht gegen das Miſsverständnis des „Fideismus“, der Glaube sei ein erzwungener, wenn er auf Gründen der Glaubwürdigkeit beruht, gewaffnet, wenn man den Lehren der theoretischen Vernunft alle objektive Bedeutung abspricht. Alsdann bleibt nur übrig, einen Glaubensakt zu erwecken entweder in Kraft der praktischen Vernunft oder des freiwilligen Handelns auf natürlicher oder übernatürlicher Grundlage: eine gefahrvolle Wendung, durch die man sich dem Einfall oder dem Angriff des Rationalismus preisgibt. Diese Gefahr vermeidet der „Intellektualismus“ durch die Unterscheidung der Erkenntnis der Glaubwürdigkeit von der Glaubenserkenntnis. Infolge jener kann man vernünftigerweise glauben, ohne deshalb, da das Glaubensmotiv ein übernatürliches ist, glauben zu müssen.[1]

Dem scholastischen „Intellektualismus“ setzt man im Namen der Theologie selbst den hl. Augustin, die hl. Theresia, den Verfasser der Nachfolge Christi entgegen. Die beste und zeitgemäſseste Apologie sei die aus den erhabenen Wirkungen des Christentums, die den höchsten Aspirationen des menschlichen Herzens entsprechen, entnommene; sie laufe auf den Satz hinaus: Lebe als Christ, um als Mensch zu leben. Diese Verteidigung sei der Fassungskraft einer groſsen Menge angemessen. — Wer zweifelt daran? Wer möchte aber behaupten, daſs diese Methode mit dem Intellektualismus der Scholastik in Widerspruch trete? Was hat sie mit der Kantschen Kritik zu schaffen? Was mit dem modernen Subjektivismus, der modernen „Immanenz“?

Wir werden durch diese Fragen auf die immanente Apologetik, die an die Stelle der hergebrachten treten soll, geführt.

Die Methode der Immanenz,[2] vertreten von Blondel, Fonsegrive u. a., besteht darin, daſs man die philosophische Haltung (attitude) der Schule Kants annimmt und statt sich mit einem Sprung, auf angebliche objektive Principien gestützt, über sich selbst hinauszuschwingen, Ordnung in die eigene Gedankenwelt zu bringen sucht und daran arbeitet, alle Ideen zu organisieren, die man in den verschiedenen Gebieten haben kann, und daraus

[1] A. a. O. S. 266 ff.

[2] Dr. Schanz a. a. O. S. 113 ff. Revue Thom. Schwalm, L'Apologétique etc. p. 84 ff.

nicht nur den Widerspruch auszumerzen, sondern sie auch in Übereinstimmung mit allen Gefühlen sowie mit allen Handlungen zu bringen, deren man sich nicht entschlagen kann. In der Handlung nämlich soll der Idealismus überwunden sein, denn in ihr können wir uns nicht, wie in der Spekulation, auf unser Bewufstsein zurückziehen.

Von Blondel wird uns folgendes berichtet.[1] Seine „Arbeiten stellen die ‚Aktion' als den Centralpunkt des Lebens, der Philosophie und Apologetik dar. Im Menschen sei das Princip der Thätigkeit, welches die Vorsehung zu seiner Ausrüstung gegeben habe, um ihn zu seiner höheren Bestimmung zu führen. Indem diese Bestimmung dadurch herausgestellt wird, dafs man ihre Bedingungen und Forderungen, welche in der Aktion zu erkennen sind, fixiert, wird für den religiösen Gedanken ein neuer Boden gewonnen, welchen der Spiritualismus noch nicht ausgebeutet hat."

„Dabei geht Blondel von der psychologischen Analyse der inneren menschlichen Handlung aus. Daraus erklärt sich die Verwandtschaft mit dem modernen Denken und die ‚ebenso bemerkenswerte als tröstliche Thatsache, dafs eine so originelle, so unvorhergesehene, so unabhängige Bewegung ihren Herd in einer Welt hat, welche gewisse Intransigenten für unversöhnlich mit dem Christentum gehalten hatten'."

„Die moderne Philosophie legt die Immanenz zu Grunde, welche nicht aus uns kommt und nicht irgendwie unserem Bedürfnisse nach Ausdehnung entspricht, auch nicht in uns kommen kann, weder als historische Thatsache, noch als traditioneller Unterricht, noch als äufsere Verpflichtung. Das ganze Wissen der christlichen Offenbarung nützt uns nichts, wenn es nicht von uns ist. Dies ist der feste Punkt, auf welchen man die Augen richten mufs, wenn man die philosophische Wunde der Gewissen bei denjenigen unserer Zeitgenossen, welche sich durch den Gedanken leiten lassen, sondieren will. Dies haben die Vertreter der sogenannten ‚philosophischen Apologetik' vergessen und wundern sich, dafs ihre abgenutzten Formen keinerlei Wirkung mehr auf die ungläubige Vernunft ausüben und die allgemeine Bewegung der Geister ein gerechtes (!?) Urteil darüber fällt."

„Philosophie und Religion stehen einander gegenüber. Jene geht von der Immanenz, diese vom Übernatürlichen aus. Beide scheinen sich auszuschliefsen. Um das Problem der Aussöhnung richtig zu stellen, mufs man daran erinnern, dafs unsere Seele selbst das Bedürfnis nach Erlösung hat und ihre eigene

[1] Schanz a. a. O. S. 120 ff.

Ohnmacht fühlt. Dabei handelt es sich nicht um einzelne Glaubenssätze, sondern um das Problem des Glaubens überhaupt. Man muſs diesen unzerbrechlichen Knoten der Schwierigkeit, ohne dessen Lösung das Christentum für uns unmöglich ist, umfassen. Nur wenn man zu den äuſsersten Forderungen des vollen Katholicismus fortgeht, begreift man das Begegnis oder die Koexistenz einer Religion, welche nicht eine einfache menschliche Konstruktion ist, mit einer Philosophie, welche nicht abdankt und sich nicht ins Unsagbare verliert."

„Dazu ist es notwendig, die Methode der Immanenz auf die Prüfung der menschlichen Bestimmung anzuwenden. Wir müssen das Bewuſstsein prüfen über das, was wir wirklich thun, wollen und denken im Verhältnis zu dem, was wir zu denken, wollen und zu thun scheinen, so daſs in den erkünstelten Negationen oder den künstlich gewollten Zwecken sich noch die tieferen Affirmationen und unbezähmten Bedürfnisse, welche sie einschlieſsen, finden." . . . „Der Begriff der Immanenz realisiert sich in unserm Bewuſstsein nur durch die affektive Gegenwart des Begriffs des Transcendenten. Freilich sind damit nur die leeren Rahmen gegeben. Den Inhalt des Übernatürlichen können wir nicht daraus entnehmen."

Genug! Also Natürliches und Übernatürliches verhalten sich wie Immanentes und Transcendentes. Verbunden sind sie durch die affektive Gegenwart des Transcendenten im Immanenten. Das Übernatürliche ist Bedürfnis für die Natur, wird von dieser in allgemeinen Umrissen ersehnt und begehrt: in einem Rahmen, der nur durch das Christentum ausgefüllt werden kann. „Die Vernunft zeigt nur eine Beziehung zwischen beiden, und diese ist es, welche die Methode der Immanenz hinsichtlich des Übernatürlichen bestimmt, nicht insofern dasselbe reell ist unter der historischen Form, oder einfach möglich wie ein willkürlich Hypothetisches, sondern insofern es dem Menschen unentbehrlich und unzugänglich ist."[1]

Dieser Blondelschen Ansicht zufolge vermag demnach die Vernunft zwar die Notwendigkeit des Übernatürlichen, nicht aber die Vernunftgemäſsheit des christlichen Glaubens zu beweisen; daſs dieser das „Bedürfnis" allein befriedige, kann nur auf subjektivem Wege durch die Erfahrung jedes einzelnen festgestellt werden. Von diesen drei Behauptungen ist jede gleich falsch; die erste hebt den Begriff des Übernatürlichen auf, die zweite macht die demonstratio christiana unmöglich, die dritte schränkt

[1] Schanz a. a. O. S. 123.

die Erkennbarkeit der Wahrheit des Christentums ungebührlich ein. Der Grund dieser Irrtümer liegt im Immanenzstandpunkt selbst, aus dem es ohne einen gewaltsamen Sprung keinen Übergang zur Transcendenz gibt, und der kein anderes als ein erträumtes Übernatürliches zuläſst, die Fata Morgana eines Dürstenden. Auf diesem Standpunkt gibt es nur zwei Möglichkeiten: entweder rettungslos in der Immanenz verschlossen zu bleiben, oder den Vernunftglauben zu adoptieren, d. h. die Aktion in dem ganzen Umfang ihrer Bedeutung auf einen blinden Instinkt zu stützen.

Sieh da die Folgen jener Kantschen Attitude, in der sich diese neuen Apologeten gefallen! Mit Recht ruft man ihnen zu: Käme Kant wirklich ins Spiel, so könnte die praktische Vernunft (L'Action) den Riegel nicht lösen, den die theoretische der Transcendenz vorgeschoben, denn der Unterschied der theoretischen und praktischen Vernunft ist nur ein äuſserer und accidenteller und besteht in der Modalität ihrer Beziehungen zum Objekte, indem die eine betrachtet, um zu betrachten, die andere aber, um zu handeln.

Es erscheint angesichts des Einflusses, den Kant auf die Apologeten der „Immanenz" gewonnen, angezeigt, die Versuche ins Auge zu fassen, die von Anhängern der Kantschen Philosophie gemacht wurden, „über Kant hinauszukommen".[1] Von drei derartigen Versuchen wird berichtet, deren einer von der transcendentalen Ästhetik, der andere von der Analytik, der dritte von der Dialektik ausgeht. Der erste führt den Apriorismus Kants in einen reinen Empirismus über. Die Erfahrung könne keine Verstandeseinheit bilden, wenn die Idee (Kategorie) a priori zum Wahrnehmungsinhalt hinzukommen müsse. Vielmehr setze die Synthesis im Urteil und Schluſs eine Analyse durch „verblassende" Abstraktion voraus. „Die Einheit des Wissens setzt die Homogeneität seiner Daten (Elemente) voraus." Dieser Empirismus bleibt im Phänomenon befangen, obgleich er das Numenon in die Sensation hineinnimmt und das Sein mit der Sinnenerkenntnis identifiziert. Eine Wissenschaft in der Immanenz der Sinnenerkenntnis gestaltet sich zu einer zwischen Gesetzen und Thatsachen schwankenden Dialektik; denn die Sinnenerkenntnis bietet an sich nur ein mannigfaltiges und veränderliches Material für das begriffliche Erkennen. — Wie anders gestaltet sich das Verhältnis auf aristotelisch-scholastischem Standpunkt, der sowohl

[1] Revue Thom. 1897 Sept. p. 495 ff. Gardeil, Ont-ils vraiment dépassé Kant?

den berechtigten Forderungen des Empirismus als denen, die Kant selbst an die Wissenschaft stellt, dafs ihre Urteile allgemein und notwendig seien, gerecht wird! Ausgehend von dem Grundsatz, dafs im Erkennen nicht die Vorstellung, sondern der Gegenstand unmittelbar erfafst werde, und zu der Annahme vorschreitend, dafs die Begriffe durch eine über die Erscheinung übergreifende Analyse gewonnen werden, weiterhin die rein immateriellen Begriffe von den physischen und mathematischen unterscheidend, erhebt er sich zu einer wirklichen Wissenschaft vom Transcendenten, zu einer Ontologie und Theologie, die den Kreis der Erfahrung überschreitet, während die Principien der Kantschen Kritik den denkenden Geist im Banne des Subjekts und des Phänomens festhalten.

Der zweite Versuch nennt sich einen „metaphysischen Realismus",[1] ist aber nichts weiter als ein auf Vernunftglauben aufgebauter phänomenalistischer Rationalismus. Er entnimmt der Kantschen Kritik 1. das Grundprincip (die Immanenz der Erkenntnis: für uns gibt es kein anderes Sein als das Sinnlichwahrnehmbare, esse nobis est percipi); 2. die Elemente, die er ins Werk setzt (das Studium der Vernunftgesetze ist die einzige legitime Garantie des metaphysischen Realismus); 3. den Wahrheitsbegriff (die Wahrheit besteht in der Einheit und Übereinstimmung der Erkenntnis).

In ihrem Verfahren habe die Methode zu zeigen, dafs das Gesetz früher ist als die Thatsache (spekulativer Vorgang), und dafs der Glaube dazwischentrete (praktischer Vorgang); im ersteren erscheint die Vernunft als ein autonomes Ganzes, als ein metaphysisches Ansich, das vom Sinnlichen nicht erklärt wird, aber das Sinnliche erklärt. Dem Einwand, dafs die Harmonie nicht die Wahrheit bewirken könne, wenn nicht schon die Akte des Verstandes ein metaphysisches Ansich sind, und dafs dies ebensowenig die „Anteriorität" der Verstandeserkenntnisse vermöge, da diese nur ideelle Bedingungen der Intellegibilität seien, wird durch die Berufung auf den Glauben begegnet, der bewirke, dafs sie Existenzbedingungen sind. — Dieses: Sic volo, sic jubeo schwebt in der Luft. Nichts berechtigt, von einer noch so sorgfältig als ideal und logisch charakterisierten Harmonie zur Existenz überzugehen. Die Existenz gehört einer anderen Ordnung an als die intellektuelle Einheit. „Es gibt keine Schönheit, die das Sein einfangen könnte."[2]

Zwischen diesen zwei Versuchen schiebt sich ein dritter ein

[1] A. a. O. S. 500 ff. [2] A. a. O. S. 503.

ohne besonderes Merkzeichen. Diesem zufolge liegt die Lösung im Urteil. Das Urteil enthält alle Daten des Problems des wissenschaftlichen Erkennens: Notwendigkeit und Realität. Es fragt sich: Sind das Notwendige und Mögliche Realitäten, die der Geist anerkennt oder sind sie seine selbstgeschaffenen Phantome? Nach Aristoteles gibt es zwei Grade der Notwendigkeit; der eine findet statt, wo die Induktion nicht soweit geführt ist, dafs die Verbindung der Termini aus ihrer Vergleichung unmittelbar einleuchtet; der zweite, wo die Induktion vollendet ist. Der Modus ist hier objektiv. In diesem dritten Versuch aber, über Kant hinauszukommen, erscheint er als Qualität des Urteils selbst und wird zum Phantom. Während dort — bei Aristoteles — die Enuntiation (Aussage) von der metaphysischen Bedeutung unterschieden und aufser der logischen Seite im Urteil die Verbindung mit der Realität anerkannt wird, ist es hier nur eine innere Synthese mit der Wirkung des Realismus in der Wissenschaft, ohne dafs deshalb Realität oder Notwendigkeit thatsächlich bestehen.

Zwei Sätze hauptsächlich stellt diese neue Auflage der Kritik auf: 1. Es ist unmöglich, durch Analyse der Termini ein positives Kriterium der Möglichkeit, Notwendigkeit und einfachen Realität im Urteil zu finden; 2. das rein äufsere Urteil genügt nicht, um das Sein zu bestimmen; denn was aufser dem Gedanken liegt, ist die Negation des Gedankens, also für den Gedanken ein Nichts, kann also nicht Materie des Urteils sein. Die Beziehung auf Äufseres ist demnach nnr eine Form der Affirmation. Das rein innere Urteil kann Gott zukommen, nicht dem Menschen. Das menschliche Urteil ist aus innerem und äufserem gemischt und führt daher nur zur Möglichkeit. Die Lehre von der Modalität des Urteils läuft sonach auf einen gelehrten Probabilismus hinaus. Was wir erkennen, ist das Mögliche. Unser Erkennen nähert sich umsomehr der Realität, als es sich von der Notwendigkeit (Innerlichkeit) entfernt und der Äufserlichkeit nähert und umgekehrt. Für den praktischen Zweck ist dieser Probabilismus genügend.

Dieser Versuch rühmt sich ohne Grund, über Kant hinausgekommen zu sein. Der Faden, der hier das Subjekt an die Wirklichkeit knüpft, ist so schwach als der Kantsche moralische Glaube. Die zwei angeführten Sätze aber sind unhaltbar. Das Kriterium der Objektivität liegt im Inhalt des Urteils: je nachdem die Verbindung der Termini als notwendig oder möglich, als unmöglich oder kontingent eingesehen wird. Notwendig ist jeder Satz, dessen Termini einander einschliefsen, möglich jeder,

der keinen Widerspruch in sich schliefst. Der urteilende Verstand thut dem nichts hinzu (als eben die Aussage, in welcher das objektive Verhältnis zum geistigen Besitze des Subjekts wird).

Der zweite Satz enthält eine unvollständige Aufzählung der möglichen Fälle. Was aufser dem Gedanken ist, kann ein Aktuales und ein Mögliches (ein intellegibile in potentia) sein. Objekt des menschlichen Urteils ist das letztere, nämlich die idealen Wesenheiten. Daher ist jedes wissenschaftliche Urteil reell, ohne deshalb Existenzialurteil zu sein. Dieses gehört der vis cogitativa an, welche zu den Schlüssen der Wissenschaften die Untersätze liefert. Das Mafs der menschlichen Urteile ist die objektive Wahrheit, die ihrerseits ihr Mafs im Gedanken Gottes hat.

Im Grunde ist jedes Urteil eine Behauptung über Realität. Die Realität ist keine Modalität des Urteils, sondern sein Objekt und sein Ziel. Auf ein Sein sind alle Urteile, auch die der Notwendigkeit und Möglichkeit, gerichtet. Dieses Sein ist aber das der Wesenheit, nicht das der Existenz. Erst Kant hat unter dem Namen der Existenz die Realität als Kategorie der Modalität aufgestellt und (infolge der Auffassung der Kategorieen als blofser Formen) die Realität auf die Existenz beschränkt. Es gibt also nur zwei Modi des Urteils: Notwendigkeit und Möglichkeit.

Notwendigkeit und Möglichkeit sind jedoch nicht der Setzung des Objekts vorangehende Eigenschaften des Urteils, sondern objektive Seinsweisen. Nicht der denkende Geist macht sie, sondern er urteilt modal auf Grund des objektiven Inhalts der Aussage. In der Annahme, dafs alle unsere Urteile in der Sphäre der Möglichkeit eingeschlossen seien, gestaltet sich die Wissenschaft zu einer Systematisierung subjektiver Einbildungen, zu einer systematisch ausgesponnenen Traumwelt.

Diese Versuche, Kant über sich hinauszuführen, sind nicht geeignet, zu Gunsten einer auf Kantschem Boden sich bewegenden Apologetik Vertrauen einzuflöfsen. So begreiflich die Freude der französischen Katholiken[1] über die „glückliche Umwandlung" sein mag, „welche die dem Christentum fremdesten oder feindlichsten Philosophen in der Apologetik möglich und notwendig gemacht haben",[2] so möchten wir doch zu vorsichtiger Prüfung der neuen Freunde raten, bevor man ihnen das volle Bürgerrecht erteilt.

Die Lösung des apologetischen Problems, versichern die Anhänger der „immanenten" Apologetik, könne nur eine praktische und sukjektive sein und liege nicht anderswo als im Akte des

[1] Schanz a. a. O. S. 119. [2] A. a. O. S. 121.

Glaubens. — Nach Blondel löst sich die Frage vor jedem dialektischen Spiel da, wo der übertriebenste Zweifel nicht eindringt, aber nur in dem Sinne, dafs das Übernatürliche begehrbar ist.[1]

Man adoptiert den Satz der Anhänger Kants, dafs die Philosophie nie etwas anderes habe sein können als die Organisation der menschlichen Gedanken, weil man aufserhalb des Gedankens nicht denken könne. Diese Behauptung der absoluten Immanenz des Gedankens übersieht den wesentlichen Unterschied von Inhalt (Objekt) und Vorgang des Denkens. Durch jenen geht das Denken über sich hinaus, ist transcendent; denn der Gedanke stellt sich nicht selbst vor; dieser, der Vorgang aber ist immanent. Nach der bekannten Lehre des hl. Thomas ist das Ersterkannte der äufsere Gegenstand, nicht aber die immanente Bewufstseinsthatsache selbst.

Ohne petitio principii, ohne Gewaltstreich kommt die Methode der Immanenz aus der Subjektivität, in die sie sich freiwillig eingeschlossen, nicht hinaus. Sie schliefst zwar auf die notwendige Gegenwart der Idee des Übernatürlichen im vollständigen Phänomen des Gedankens und der Handlung, nicht aber auf die reale Gegenwart in der Ordnung der Dinge. Sie verfällt in denselben Fehler wie die Kritik der reinen Vernunft; sie behauptet nur durch das Mittel einer in der Immanenz gefangen gehaltenen Vernunft.

Nur unter zwei Bedingungen kann dieser Apologetik der „Tugend" ein Wert zugestanden werden: 1. dafs sie die Realität des Gedankens und des Willens, dessen innere Bedürfnisse sie analysiert, zugibt; 2. dafs sie aus der Region der reinen Vernunft heraustretend auf die geschichtliche Thatsache der Erlösung in Christus rekurriert, um die moralische Notwendigkeit des Übernatürlichen zu erweisen; denn, mag man die Analyse noch so weit verfolgen, die Natur allein kann nie in wirksamer Weise das Übernatürliche fordern. Unter diesen Bedingungen kann eine Apologetik, die auf genauer Analyse des Verlangens nach dem Übernatürlichen im gegenwärtigen Zustand der Natur gegründet ist, der religiösen Wahrheit nützen.[2]

Betrachtet man das Wahrheitsmoment in der modernen, immanenten Apologetik, so steht sie in keinem Gegensatz zur traditionellen Apologie des Christentums. Die volle Apologie aber

---

[1] Revue Thom. Schwalm, L'Apolog. p. 86.

[2] A. a. O. S. S. 90. Eine den obigen Bedingungen entsprechende Apologetik der „Tugend" hat uns Savonarola in seinem „Triumph des Kreuzes" hinterlassen. S. unsere Schrift: Savonarola als Apologet und Philosoph. Paderborn 1898.

liegt in der Verbindung der Apologetik des „Wunders“ und der „Tugend“, deren Ziel nach dem Apostel das Wort des Kreuzes, gleich der Weisheit Gottes ist.

Die Apologetik hat nicht den Glauben zu erzeugen, sondern wissenschaftlich zu rechtfertigen. Subjektiv betrachtet steht der Glaube unter dem Einflufs des Willens und der Gnade. Gleichwohl wird er vom Intellekt formell vollzogen, ist ein actus elicitus des Intellekts, wenn auch actus imperatus des Willens. Im Glaubensakt ist nach dem hl. Augustin ein cogitare und ein assentiri enthalten, derselbe kann demnach nicht ausschliefslich auf den freien Willen und die Willensgnade zurückgeführt werden. Dies hiefse propria durch communia erklären. Übernatürlichkeit kommt auch anderen Akten zu, Glaube aber ist nach St. Thomas ein actus intellectus, quia objectum hujus actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum; er ist ein argumentum non apparentium, ein cognoscere ex parte; sein Formalobjekt ist die sich selbst bezeugende göttliche Wahrheit. Aus diesem Glauben heraus wirkt die Liebe; denn die ewige Wahrheit für den Verstand ist auch das höchste Gut für den Willen.

Wenn daher die Voluntaristen das augustinische: Ama et fac quod vis in das: ama et cogita quod vis umändern wollen, so ist dies entschieden zu negieren. Der Glaube als Erkenntnis ist nicht ein Reflex unseres eigenen Seins; er erkennt Gott ex parte, per speculum in aenigmate, nicht das eigene Selbst des Menschen.[2]

Wie im natürlichen Erkennen, so ist in der Glaubenserkenntnis Immanenz und Transcendenz. Gleichwie wir nämlich durch die uns immanenten Vorstellungen das Sein erkennen, so ist das Glaubensobjekt zwar in uns durch die Sätze, die es für unsern Geist in eine Formel bringen, aber der Gegenstand ist Gott selbst, an den und dem wir glauben. Wenn die Vertreter der immanenten Apologetik zugeben müssen und zugeben, dafs die Seele im Glauben und in der Liebe über die Natur sich erhebe, so verlassen sie die Immanenz. Die Natur für sich allein genommen, auch in ihrer vollen inneren Bestimmtheit, ohne jede äufsere Stütze, verlangt nicht und erreicht nicht das Übernatürliche.

Die immanente Apologetik steht im Verdachte des Naturalismus, wenn sie bei der Analyse der Verbindung des Natürlichen

[1] Rev. Th. p. 92.

[2] Revue Thom. La crise etc. p. 354. Nach Kuhnscher Lehre ist die Glaubenserkenntnis eine Entfaltung der Gottesidee, diese aber der ideale Reflex der geistigen Natur des Menschen.

und Übernatürlichen an der Methode der Immanenz strenge festhält; sie verdient den Vorwurf des philosophischen Fideismus, indem ihr als einziger Rettungsanker, der sie mit der Objektivität verbindet, das freiwillige Fürwahrhalten der Postulate der Handlung zurückbleibt, sowie den Vorwurf des Subjektivismus und Kantianismus.[1]

Ihr Wahrheitsmoment, was man als kühn und tief an ihr rühmt, verdankt sie nicht Kant, sondern Augustin und der christlichen Mystik: nämlich das Verlangen nach dem Göttlichen und seine Kennzeichen im christlichen Bewufstsein. Denn die unmittelbare Gottesgemeinschaft ist allerdings die Bestimmung der Menschheit, wie sie thatsächlich von Gott gewollt ist. Ihr wahres und volles Genügen kann sie daher auch nur im Christentum finden. Das allgemeine Verlangen nach Glückseligkeit, das in der Natur angelegt ist, erlangt seine Befriedigung nur in dem konkreten und zugleich übernatürlichen Gute, das uns Christus erworben und an den Gebrauch der Gnadenmittel seiner Kirche geknüpft hat.

Die Erwerbung dieses Gutes, mit andern Worten, das christliche Leben in Glauben, Hoffnung und Liebe und der Übung jeglicher Tugend kann nun selbst zu einer Art von Erfahrungsbeweis für die Göttlichkeit der christlichen Religion werden, und in diesem Sinne läfst sich mit der Methode der Immanenz sagen, dafs wir durch persönliche Erfahrung die reale Synthese von Natur und Gnade konstatieren können. Nämlich in dem Sinne ist dies zulässig, dafs der Christ, der nach dem Glauben lebt, in sich die Zeichen des Übernatürlichen und die Kraft zu erkennen vermag, die ihn über seine natürlichen Neigungen erhebt. Da aber auch die entgegengesetzten Zeichen nicht fehlen, so bietet die innere Erfahrung doch nur den Anblick einer Mischung des Göttlichen mit menschlichem Elend, die nur zu einer konjekturalen Heilsgewifsheit führt.[2] Aus diesem Grunde stützen sich die Vertreter einer wahren und echten Mystik, wie die hl. Theresia, auf die Theologen und können für die Apologie des Christentums nur als sekundäre Zeugen in Betracht kommen. Zur Bestätigung dieser Auffassung des Verhältnisses der Apologie der inneren Erfahrung zur Apologie des Wunders dient der Kanon des vatikanischen Konzils: Si quis dixerit, revelationem divinam signis externis credibilem fieri non posse; ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere, A. S. De fide III. n. 3.

---

[1] Revue Thom. a. a. O. S. 357 ff. [2] A. a. O. S. 364.

eine im tiefsten Seelengrunde waltende Idee des Unendlichen zu. Die Folge dieser Überspannung der Seelenkraft ist eine vollständige Verschiebung des Verhältnisses von Gott und Welt, von Natürlichem und Übernatürlichem, sowie ein Rückfall in den entschiedensten Naturalismus und Rationalismus. Denn jene Idee des Unendlichen erweist sich schliefslich als der allgemeinste Begriff der Vernunft, der Begriff des bestimmungslosen Seins, das alsdann mit dem Begriff Gottes verwechselt wird und zu allen Verirrungen des Pantheismus und Theosophismus Thür und Thür öffnet.

Durch die „Idee des Unendlichen" rühmt sich insbesondere die „Tübinger Schule" einen Schritt über die „ideenlose" Scholastik hinausgethan zu haben. „Ohne die Idee des Unendlichen, Übersinnlichen, Göttlichen würde (so versichert der Apologet dieser Schule)[1] der Naturmensch, auch wenn er wirklich das Kausalitätsprincip bis zur letzten Konsequenz verfolgen würde, gar nicht zur Identifizierung der ersten Ursache mit dem göttlichen Wesen kommen." Es liegt nahe, diese Idee des Unendlichen als die wahre ursprüngliche Offenbarung zu fassen und da sie, als anfangs unbestimmt[2] einer fortschreitenden Bestimmung durch Welt- und Selbsterkenntnis fähig und bedürftig erscheint, so werden wir begreifen, wie man von diesem Standpunkt zu der Behauptung gelangen könne: „Die Erfahrung zeige, dafs mit der Entwicklung der Kultur der Glaube nicht blofs an Reinheit und Lauterkeit, sondern auch an Intensität und Tiefe gewonnen hat und zu einer gewaltigen Macht angeschwollen ist."[3] Wir lassen dahingestellt, wie diese Äufserung näher gemeint sei, können aber nicht umhin, zu bemerken, dafs sie, wie sie liegt, weder auf dem Gebiete der christlichen noch der allgemein menschlichen religiösen Bildung zutreffend ist. Jeder strenge Theologe wird zugeben müssen, dafs das religiöse Bewufstsein der Apostel an Reinheit und Lauterkeit, an Intensität und Tiefe das möglichst vollkommene gewesen sei. Aber auch die Geschichte der Menschheit liefert den Beweis, dafs diese von einer ursprünglichen Höhe der Gotteserkenntnis im Monotheismus zu Polytheismus, Pantheismus und Atheismus herabgesunken sei. Für die ältesten Kulturvölker, Ägypter (Lauth), Chinesen (v. Straufs), Babylonier und Assyrier (Hommel) dürfte dies als erwiesen behauptet werden. Was werden wir aus dieser Thatsache schliefsen? Etwa, dafs jene Völker aus eigener natürlicher Kraft sich zu solcher Höhe religiöser Erkenntnis emporgeschwungen haben?

[1] Schanz a. a. O. S. 378. [2] A. a. O. S. 381. [3] A. a. O. S. 379.

Nein! Vielmehr werden wir darin die Bestätigung der theologischen Lehre von einer moralischen Notwendigkeit der Offenbarung auch der Gott betreffenden Vernunftwahrheiten und der Thatsache einer positiven Uroffenbarung erkennen.

Wie in dieser Frage die Principien der alten Schule Licht in das Dunkel zu tragen im stande sind, so reichen dieselben vollständig aus, um gewisse moderne Hypothesen, die dem Glauben gefährlich oder feindlich gegenüberstehen, in ihrer Nichtigkeit aufzuzeigen. Dies gilt vom Panmechanismus und vom Panpsychismus sowie von der Transmutationshypothese in ihrer mechanisch-darwinistischen und in ihrer idealistischen Fassung.

Jene Principien geben uns einen sicheren Maſsstab an die Hand, um die Berechtigung gewisser naturwissenschaftlicher Hypothesen zu prüfen. Vor allem ist es das Princip des Widerspruches, dann dasjenige der Kausalität, die uns hierbei als Leitstern zu dienen haben. Eine Hypothese, die gegen das erstgenannte Princip verstöſst, muſs von vornherein als unzulässig zurückgewiesen werden. Ebenso aber auch jene Hypothesen, die dem Kausalitätsprincipe widersprechen. Keine derartige kann unter jene wissenschaftlich zulässigen Meinungen gerechnet werden, von denen wir hoffen dürfen, daſs sie einst zu einem wissenschaftlichen Resultate erhoben werden. Das Kausalitätsprincip ist aber in seiner vollen Bedeutung und Tragweite zu nehmen, also nicht bloſs in dem Sinne, daſs für die Erscheinungen Ursachen angenommen werden müssen, sondern auch, daſs diese Ursachen nicht unvollkommener sein dürfen als die zu erklärenden Wirkungen. Daher ist insbesondere der Grundsatz zur Geltung zu bringen, daſs der Akt, die Wirklichkeit früher ist als die Potenz. Wenden wir diese Principien auf die verschiedenen Probleme an, so erscheint die Ansicht jener Naturforscher als falsch, die aus den Triumphen der mechanischen Naturerklärung die Berechtigung derselben, auf alle Erscheinungen angewendet zu werden, erschlieſsen zu dürfen glauben, und daher die Hoffnung hegen, es werde dereinst die mechanische Erklärung des Lebens sowohl als der Empfindung gelingen. Aus der Unmöglichkeit aber, die generisch höhere Seinsstufe des Organischen als eine Wirkung der allgemeinen Naturkräfte zu begreifen, läſst sich auf die Unhaltbarkeit der mechanischen Erklärung des Sonnensystems in der Weise der Kant-Laplaceschen Hypothese, die indes auch von Astronomen von Fach als nicht erwiesen betrachtet wird, zurückschlieſsen. Vielmehr weist alles, die Attraktion und Schwere selbst, die Stellung der Erde zum Centralkörper, die Erdbildung, die Verteilung von Land und Wasser, die vom Leben geforderten

Diese letztere, vom Konzil verworfene Art der Motivation des Glaubens entspricht der subjektiven Tendenz der Reformation, aus deren Boden die Kantsche Philosophie selbst entsprofst ist. Denn in dieser hat der religiöse Subjektivismus der Reformation seinen nüchternen kritisch-skeptischen und rationalistischen Ausdruck, seine Philosophie gefunden, wie er in der schwärmerischen Theosophie eines Böhme, Val. Weigel u. a. eine phantastisch-mystische Gestalt annahm. Die Kantsche Philosophie ist die Philosophie des Protestantismus. Wie sollte eine Apologetik, welche die Attitude Kants annimmt, etwas anderes sein können als die dem Protestantismus entsprechende, subjektivistische Art der Apologie des Christentums. Dafs eine solche Verteidigung den Inhalt des Christentums selbst unberührt lasse, mufs von vornherein bezweifelt werden; den Beweis dafür, dafs dem in der That so sei, halten wir für überflüssig. Für die katholischen Verteidiger der Methode der Immanenz liegt hierin ein Wink, ihre Grundlage einer wiederholten sorgfältigen Prüfung zu unterziehen. Eine solche dürfte sie belehren, dafs die Aufgabe des Apologeten nicht darin bestehe, in Kants Fufsstapfen zu wandeln, sondern die Kantsche Kritik gründlich zu widerlegen. Die Scholastik wird ihnen zu diesem Zwecke die blanksten und schärfsten Waffen bieten. Denn es gibt kaum eine Vergleichung, die unzutreffender wäre, als die gleichwohl so häufig und gedankenlos wiederholte der Kampfweise auf geistigem Gebiete mit derjenigen auf körperlichem. Man wirft uns vor, mit veralteten Waffen, mit Pfeil und Bogen gegen Pulver und Blei zu kämpfen. Nichts ist einfältiger als ein solcher Vorwurf. Wir kämpfen mit den Waffen der Vernunft, die zu allen Zeiten wesentlich dieselbe ist. Mit der Vernunft, mit der es sich wie mit der Hand, dem Werkzeug der Werkzeuge, verhält, der Hand, die gleichfalls zu allen Zeiten dieselbe geblieben ist und mit der wir unsere komplizierteren Maschinen handhaben und lenken, wie die Alten ihre einfachen Werkzeuge.

Der Beweis ist nicht schwer zu führen, dafs die alten Waffen den neuen apologetischen Aufgaben vollkommen gewachsen sind. Fassen wir den Gegensatz zwischen traditioneller und moderner Apologetik in eine kurze Formel, so hält jene an der Fähigkeit der ratiocinierenden Vernunft fest, die Erfahrung zu überschreiten und die übersinnlichen Gründe der Dinge zu erkennen, während diese mit Kant der Vernunft ein solches Vermögen abspricht. Um den Ausfall zu ersetzen, schreiben die Freunde der Religion unter den Anhängern der modernen Denkweise der Seele eine Art Erfahrung des Übernatürlichen, eine eingeborne Gottesidee,

Stoffe u. s. w. auf eine teleologische Erklärung aus einer des Mechanismus zu ihren Zwecken sich bedienende Intelligenz hin.

Man hat die scholastische Weltanschauung für den Irrtum des ptolemäischen Weltsystems verantwortlich gemacht und sucht wiederholt die Solidarität desselben mit der scholastischen Naturphilosophie als ausgemachte Wahrheit hinzustellen. Eine solche Solidarität besteht in der That nicht. Vielmehr bietet die scholastische Theorie in der Bestimmung der Sinnesobjekte das Mittel, jenen Sinnenschein, worauf das erwähnte System beruht, zu zerstören. Als unfehlbar nämlich gilt der einzelne Sinn der Scholastik nur bezüglich seines eigentümlichen Objekts. Dagegen bilden Gröfse, Entfernung, Bewegung gemeinsame Sinnesobjekte, über die ein wahres Urteil nur aus der Zusammenstimmung mehrerer Sinne zu entnehmen ist. Dazu kommt, dafs wir nach scholastischer Lehre nicht die absolute, sondern die relative Bewegung wahrnehmen. Endlich und vor allem galt jenes System als Hypothese, die nur so lange auf Geltung Anspruch erheben könne, als sie die Erscheinungen befriedigend erkläre und nicht durch eine andere, einfachere und den Erscheinungen angemessenere verdrängt werde.

Um Empfindung und Wahrnehmung aus den allgemeinen Naturkräften zu erklären, hat man sich bekanntlich auf das Gesetz der Umsetzung der Bewegung in Wärme berufen, das vermuten lasse, es könne Bewegung in Gefühl sich umsetzen.[1] Dagegen wird eingewendet, wenn Ätherschwingungen in Licht, Wärme umgewandelt werden, bleiben sie doch Ätherschwingungen, erst die Sinne des Menschen ermöglichen die verschiedenen Empfindungen und Wahrnehmungen.[2] Treffender erinnert J. Huber:[3] würde der Gedanke wie Wärme sich in Bewegung umsetzen, so müfste er dadurch zugleich verschwinden und die Kontinuität des Bewufstseins wäre unmöglich. Tiefer aber geht die Scholastik in die Natur der Sache selbst ein, indem sie lehrt, dafs keine materielle Qualität, kein materieller Vorgang jene Eigentümlichkeit besitze, die der Vorstellung, Empfindung, Wahrnehmung, dem Begehren und Wollen, mit einem Worte allen psychischen Erscheinungen zukommt, nämlich eine immanente Beziehung auf ein Objekt, das vorgestellt oder begehrt wird, zu haben.

Ebenso wie die Unmöglichkeit des Ursprungs des Lebendigen aus dem Leblosen und des Sinnlichen aus dem Nichtsinnlichen vermag die Scholastik mit Hilfe ihrer Principien die

[1] So Strauſs, Der alte und neue Glaube. Vgl. Dr. Strauſs' alter und neuer Gl. v. Rauwenhoff u. Nippold. Leipzig und Leiden 1873. S. 39.
[2] Schanz a. a. O. S. 333. [3] Bei Rauwenhoff a. a. O. S. 40 f.

Unmöglichkeit der Fortentwicklung des tierischen Seins zum menschlichen mit Evidenz zu erweisen. Die gesamte neuere Philosophie ist mit Ausnahme Kants in einem gewissen psychologischen Monismus befangen, indem sie den wesentlichen Unterschied eines niederen von einem höheren Erkenntnisvermögen verwirft und entweder, wie Leibnitz, Hegel u. a., die Sinnenerkenntnis auf einen verworrenen Reflex der intellektuellen Erkenntnis zurückführt, oder sensualistisch mit Locke, Condillac u. a. das intellektuelle Erkennen aus dem Sinnlichen ableitet. In beiden Annahmen wird der wesentliche Unterschied — es sei denn, dafs, wie von Deskartes geschah, dem Tiere jegliche Erkenntnis abgesprochen und es zur Maschine herabgesetzt wird — verwischt und folglich der Transformationstheorie die Bahn geöffnet. Dies umsomehr, als selbst die Vertreter der spiritualistischen Ansicht das Denken, wenn auch nicht mit den Sensualisten und Materialisten als eine materielle Bewegung oder als Funktion eines Organs, so doch als ein Organ gebunden, betrachten. Nach dem scholastischen Grundsatz dagegen, dafs die Thätigkeit dem Formalobjekt und das Thätigkeitsprincip der Natur der Thätigkeit entspreche, sind Verstand und Wille, da das Formalobjekt der Verstandes- und Willensthätigkeit das von aller Materie Abgezogene, Intellegible bildet, geistige Vermögen, wurzelnd in einer für sich bestehenden Substanz, folglich die menschliche Seele wesentlich von der im Sein wie im Thätigsein an den Stoff gebundenen Tierseele verschieden. Von dieser unorganischen oder wenn man will überorganischen Natur der Menschenseele zeugt überdies das Selbstbewufstsein, das als vollkommene Reflexion auf sich selbst nur einer geistigen Substanz zukommen kann, und ebenso der freie Wille, der sich in der Wahl unter den verschiedenen Gütern als unabhängig von jedem sinnlich-materiellen Zuge erweist.

In allen diesen Beziehungen zeigt die scholastische Philosophie ihre Überlegenheit über die modernen Systeme, insbesondere auch über das Kantsche. Man ruft Kant mit Vorliebe als einen Zeugen für die Unbegreiflichkeit des Organischen aus materiellen Principien an. Und doch können sich auch die Anhänger des absoluten Mechanismus auf den Königsberger Philosophen berufen. Denn die organische Teleologie Kants beruht doch nur auf einer subjektiven Unfähigkeit, einen Organismus rein mechanisch zu begreifen und begrifflich zu konstruieren. Die Organisation unserer Vernunft soll es mit sich bringen, dafs wir die wechselseitige Abhängigkeit der Glieder eines lebendigen Ganzen nur durch den Begriff innerer Zweckmäfsigkeit zu denken vermögen,

gleichwie dieselbe Organisation uns veranlafst, die konstante Aufeinanderfolge gewisser Erscheinungen durch das Verhältnis von Ursache und Wirkung zu denken. Ja, der Zweckbegriff erscheint in Kants Ansicht im Nachteil gegenüber dem der mechanischen Kausalität, indem er ihm nicht wie dem letzteren eine konstitutive, sondern nur eine regulative Bedeutung zugesteht.

Nachdem die generischen Unterschiede der Naturwesen als unerklärbar aus mechanischen Ursachen erwiesen sind, kann auch die Widerlegung des Versuchs einer Erklärung des Ursprungs der Gattungen und Arten nach mechanischen Grundsätzen besondere Schwierigkeiten nicht bieten. Als der bedeutendste derartige Versuch galt bisher der Darwinismus. Indes hat man längst erkannt, dafs Darwin Hypothesen und Begriffe zu Hilfe nahm, die einem höheren Gedankenkreise angehören, als diejenigen des reinen Mechanismus. Dahin gehören Vererbung, Korrelation des Wachstums u. dgl. Nachgerade aber beginnen auch die Naturforscher sich des Eifers zu schämen, mit welchem sie das neuaufgehende Gestirn begrüfsten, das alle Dunkelheiten ihres Forschungsgebietes zu verscheuchen und die vorgeblich allein berechtigten mechanischen Erklärungsprincipien auf ein Gebiet anzuwenden gestatte, das sich ihnen bisher gänzlich zu entziehen schien. Wir haben daher keinen Grund, uns mit Darwin länger aufzuhalten. Jedoch mit Darwin steht und fällt, wie es scheint, noch keineswegs der Evolutionismus selbst, d. h. jene Theorie, die, sei es ohne einen Schöpfer überhaupt oder wenigstens ohne ein fortgesetztes Eingreifen einer schöpferischen Intelligenz, also in der Weise des Deismus den Ursprung der Gattungen und Arten durch Entwicklung eines ursprünglich einfachen Princips erklären zu können meint.

Ein solcher Erklärungsversuch mit Ausschlufs des Schöpfers ist der idealistisch-pantheistische. In diesem werden die generischen Unterschiede aus einer Selbstpotenzierung der absoluten Idee, die Artunterschiede aber aus der Entfaltung derselben sozusagen in ihre Teilideen abgeleitet. Der Evolution wird in dieser höheren philosophischen Auffassung ein Plan untergelegt, jedoch nicht der Plan einer selbstbewufsten Intelligenz, sondern entweder der einer zum Bewufstsein sich emporringenden allgemeinen Vernunft oder derjenige eines „hellsehenden“ unbewufsten Princips (v. Hartmann).

Es ist nun einleuchtend, dafs keine accidentelle Veränderung und keine Summe von solchen ideale Typen hervorzubringen vermag. Ebensowenig aber kann ein Allgemeines in Gattungs- und Arttypen sich differenziieren, da ein allgemeiner Typus

überhaupt nicht existiert und nicht existieren kann, vielmehr jeder existierende Typus eine festbestimmte konkrete Art bildet. Vergeblich beruft man sich auf die Unbestimmtheit des Keimes, um eine heterogene Entstehung eines Organismus als möglich oder wahrscheinlich erscheinen zu lassen; denn jeder Keim entwickelt sich unter normalen Bedingungen zu der Art, aus welcher er stammt; eine abnorme Entwicklung aber führt nicht zu einer Generation (Entstehung einer neuen Art), sondern zu einer Degeneration; es müssen also in den anscheinend ganz gleichartigen Keimen specifisch verschiedene Keimkräfte angenommen werden, die nach inneren bestimmten Bildungsgesetzen den Organismus aufbauen. Soll also gleichwohl im Stoffe ein specifisch neuer Typus Gestalt gewinnen, so bedarf es des Eingreifens einer höheren nach Ideen wirkenden Intelligenz.

Nach dieser Auffassung müfste man also — so wendet man und zwar zuweilen selbst von theistischer Seite ein — ebenso viele Schöpfungsakte annehmen, als es Arten im Tier- und Pflanzenreiche, ja auch im Reiche der Mineralien gibt. Wer wird dies heutzutage noch annehmen? Warum doch nicht? Es wird nur darauf ankommen, wie man die Sache denkt und versteht.

„Viele (theologischerseits in Frankreich) — so versichert man uns von Tübingen aus — finden in der Evolutionstheorie eine gröfsere Idee von der Ewigkeit und Allmacht Gottes als in der gewöhnlichen Schöpfungstheorie. Man könne nichts Grofsartigeres, nichts Erhabeneres, nichts Göttlicheres denken als diese Einfachheit des Princips und diesen unerschöpflichen Reichtum der Konsequenzen.“[1]

Wir unsererseits gestehen, in solchen Äufserungen nur einen bedauerlichen Mangel an Klarheit des Denkens zu erkennen. Das einfache Princip, aus welchem alle Mannigfaltigkeit in der Natur hervorgeht, ist nicht in der Natur, nicht der Natur immanent, sondern die sie überragende erste Ursache, die absolut einfache Gottheit und ihr mit ihrem Wesen identischer einfacher Schöpfungsakt, der virtuell eine unendliche Vielheit von Akten enthält, d. h. ihnen äquivaliert, dessen mannigfaltige Wirkungen aber in die Zeit fallen und in dem Momente eintreten, in welchem ihr Eintreten von Ewigkeit bestimmt ist. Ein gewisses einfaches Princip — einfach in dem negativen Sinne der Bestimmungslosigkeit ist auch der die Wirkungen Gottes aufnehmende Stoff. Aus der Potenz dieses einfachen Princips werden alle Wirkungen

[1] Schanz a. a. O. S. 282.

in der Natur — man nehme die Entstehung der menschlichen Seele aus — hervorgebracht, eduziert, wie die Scholastiker sich ausdrückten. Aber erstens bedarf es hierzu aktiver, wirkender Principien. Zweitens kann kein wirkendes Princip eine vollkommenere Stufe des Seins hervorbringen, als jene ist, der es selbst angehört, also keine unorganische Kraft ein lebendes Wesen, kein blofs Lebendiges ein empfindendes. Und da jede wahre Art einen eigenen Typus, eine bestimmte Idee repräsentiert, die durch keine accidentelle Veränderung in eine andere verwandelt werden kann, so erscheint jede Art in gewissem Sinne als Terminus eines besonderen Schöpfungsaktes. Zweifellos vermag Gott auch durch das geringste Werkzeug die gröfsten Wirkungen hervorzubringen; aber er kann seiner Schöpferkraft sich zu Gunsten keines kreatürlichen Agens begeben, um sich deistisch von der Welt zurückzuziehen und diese der Evolution zu überlassen. Pater usque modo operatur et ego operor.

Will man durchaus ein einfaches Element, ein immanentes Princip annehmen, durch dessen Differenziierung ohne Eingreifen einer höheren ersten wirkenden Ursache die Gattungen und Arten sich gebildet haben sollen, so kehre man doch ohne weiteres gleich zu Hegels Logik zurück, die von einem mit der Fülle des Seins schwangeren Nichts beginnt; dann hat man die Immanenz, wie man sie sich nur wünschen kann! Es kann aber alsdann auch über den Widerspruch gegen Vernunft und Erfahrung kein Zweifel mehr obwalten.

Gott kann aus Steinen Kinder Abrahams erwecken. Versteht man diese Worte von wirklichen Steinen, wogegen wir nichts erinnern wollen, so haben sie gleichwohl einen guten Sinn; denn Gott ist es, der dem toten Stoffe Leben einhaucht. Ebenso konnte Gott den Affen in einen Menschen verwandeln; aber er konnte es nur, indem er ihn wie einen Stoff behandelte, aus dem er einen Menschenleib schuf, und den er mit einer menschlichen Seele belebte. Wir sagen, Gott konnte es; denn anders belehrt uns das Gotteswort über den Ursprung des Menschen. Annehmen aber, es könne ein Niederes ein Höheres hervorbringen ohne Ergänzung seiner Kraft durch die höhere göttliche Macht, auf dem Wege natürlicher Entwicklung, heifst einfach den nacktesten Widerspruch gegen das Kausalitätsprincip behaupten.