Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 17 (1903)

Artikel: Die Thübinger katholisch-theologische Schule vom spekulativen Standpunkt kritisch beleuchtet [Fortsetzung]

Autor: Glossner, M.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761792

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Umtobt von Sturm und Brandung einsam ragt
Der Fels des heil'gen Petrus in die Luft.
Wohl knirscht die Hölle wutempört. Wer zagt?
Uns schreckt nicht Tod noch Marter: keine Gruft
Begräbt den Papst. Willst du vom Thron ihn treiben?
Du wirst vergehn, er wird unsterblich bleiben.

O segne uns — doch nicht zum letztenmal!
O segne Deine Treuen, Königsgreis:
Nur Gott hat sie gezählt in ew'ger Wahl.
Und tobt die blut'ge Schlacht auch noch so heifs:
— Wir halten fest am Glauben unsrer Ahnen,
‚Für Gott und Leo' steht auf unsern Fahnen!

Clara Commer.

DIE TÜBINGER KATHOLISCH-THEOLOGISCHE SCHULE VOM SPEKULATIVEN STANDPUNKT KRITISCH BELEUCHTET.[1]

(Fortsetzung von Bd. XV S. 166, Bd XVI S. 1, 309.)

Von

Dr. M. GLOSSNER.

IV.

Die Epigonen.

(Dr. Schanz, Dr. Braig, Dr. Schell.)

Mit dem philosophisch-theologischen System Kuhns hat die Spekulation der Tübinger Schule ihren Höhepunkt erreicht. Die Aufgabe, die sie sich gestellt und die von Drey nach Richtung und wesentlichem Inhalt bestimmt wurde: das Dogma von dem vermeintlich gegenüber der Scholastik höheren wissenschaftlichen Standpunkt der modernen Philosophie zu bearbeiten und mit dem Zeitbewufstsein in Einklang zu bringen, wurde von Kuhn mit den Mitteln einer glänzenden spekulativen Begabung, umfassender patristischer Gelehrsamkeit und klassischer Darstellungsweise ausgeführt. Wenn diese Ausführung am Dogma

[1] Berichtigung: Bd. XVI S. 460 Z. 2 v. u. und S. 463 Z. 2 v. u. statt Pertner liefs Pernter. S. 467 Z. 1 v. o. ist vor „Tragweite" einzuschalten: „Deutung der".

scheiterte, so liegt der Grund nicht in dem Mangel an zureichenden Mitteln, sondern in der Natur der Sache selbst, nämlich in der Unvereinbarkeit der subjektivistisch - rationalistischen modernen Denkweise und der ihr entsprechenden Anschauungen mit den Prinzipien und dem Inhalt des katholischen Dogmas selbst. Im System Kuhns spiegeln sich die verschiedenen Phasen der neueren deutschen Philosophie wider und haben ihre hervorragendsten Elemente Aufnahme und, soweit dies möglich, eine harmonische Verbindung gefunden.

Von Kant entnahm Kuhn die Entgegensetzung von Denken und Erkennen, sowie die Behauptung der Ohnmacht der Vernunft (ratio, bei Kuhn: Verstand) in Rücksicht auf das Übersinnliche und damit im Zusammenhange der Unmöglichkeit einer strikten Beweisführung für das Dasein Gottes; von Jakobi den Gefühlsglauben oder die Annahme eines höheren, übersinnlichen Wahrnehmungsvermögens (bei Kuhn: Vernunft, Gottesidee, unmittelbares Gottesbewufstsein); von Fichte den Gedanken der Subjekt-objektivierung, des sich selbst im Denken und Wollen setzenden Geistes; von Schelling die der Unterscheidung von Natur und Geist äquivalierende des An- und Fürsichseins in Gott, von Baader Ausdruck und Idee des aus Gottes Ansichsein „geschöpften" Seins der endlichen Dinge; von Hegel endlich die Dialektik der in einer höheren Einheit aufzuhebenden Gegensätze, sowie den Gedanken einer objektiven Dialektik des Dogmas, die an die Stelle der an Personen[1] haftenden Unfehlbarkeit tritt.

Den jüngeren Anhängern der Tübinger Schule blieb demnach nichts anderes übrig, als entweder einfach die Lehren Kuhns zu wiederholen, oder nach seinem Vorbilde unter Festhalten der Grundtendenz der Schule: der Fühlung mit dem Zeitgeist, sich an die jeweiligen wissenschaftlichen Richtungen anzulehnen, welche Elemente der Fortbildung im Sinne der Schule darzubieten schienen. So bemerken wir denn, wie einerseits der Nachfolger Kuhns auf dem Tübinger Lehrstuhl der Dogmatik, Dr. P. Schanz, unter Festhalten des glaubens-philosophischen Standpunktes das Moment der Erfahrung im Anschlusse an die Naturwissenschaft schärfer betont, sowie gemäfsigt ontologistische und traditionalistische Anschauungen zum Ausdruck bringt, überhaupt einem von dem dialektisch verarbeiteten und sozusagen organischen seines Lehrmeisters verschiedenen Eklektizismus huldigt.

[1] In welchem Sinne von einer persönlichen Unfehlbarkeit geredet werden kann, ist hier nicht der Ort, näher zu erörtern.

Auf der anderen Seite zeigt sich der spekulativ ungleich begabtere Freiburger Dogmatiker Dr. C. Braig, von Leibnitz und Lotze beeinflufst, zugleich aber nicht unberührt von der thomistischen Strömung, ein Einflufs, der sich in häufigen Seitenblicken auf Thomas von Aquin und Dante äufsert, jedoch über eine äufserliche Verbindung disparater Ingredienzien nicht hinausführt, während Dr. H. Schell, obgleich von Aristoteles ausgegangen und ursprünglich als Anhänger der Thomistischen Schule geltend, mit zweifellos grofser spekulativer und dialektischer Kraft den Gottesbegriff der Tübinger Schule sowie deren relativen Supernaturalismus, somit prinzipiell auf dem Standpunkt dieser Schule fufsend, mit Begriffen und Formeln des Thomismus organisch zu verbinden bestrebt ist.

Vernehmen wir nunmehr die für die Stellung des Dr. Schanz charakteristische Darstellung der Bedeutung Kuhns und der Tübinger Schule überhaupt. „Unübertroffen ist heute noch das unvollendete Werk von Kuhn wegen seiner musterhaften dogmengeschichtlichen Untersuchungen, gründlichen spekulativen Lösungen (?) der schwierigsten Probleme und klarer Darstellung. Mit Vorliebe ist das Verhältnis des Natürlichen zum Übernatürlichen, der Gnade zur Freiheit, der Empfänglichkeit des Menschen für die Gnade, die Wirksamkeit der Gnade behandelt. In dem hierüber entbrannten Streite verteidigte Schäzler (München, Freiburg) die thomistische Gnadenlehre und das Theologisch-Übernatürliche nach seiner (?) Erklärung. Er fafste die scholastische perfectio naturae als eine Ergänzung und Vervollständigung (?) der menschlichen Natur, während Kuhn, von der Integrität der Natur ausgehend, die perfectio für eine Vervollkommnung des Menschen als eines persönlichen Wesens und erst mittelbar der durch Zeugung fortgepflanzten Natur erklärt. Ebenso verteidigte Kuhn die moralische Wirksamkeit der Gnade gegen Schäzler, beanstandete den spezifischen Unterschied zwischen gratia efficax und sufficiens und nahm zwar eine gratia efficax, aber nicht eine gratia irresistibilis an.“[1]

Die Wirksamkeit Kuhns fällt nach Dr. Schanz in die Periode der „Blütezeit“ der deutschen Theologie. „Die Periode der Vorbereitung (in den theologischen Fakultäten) dauert ungefähr bis 1830, die Periode der Blütezeit der deutschen spekulativen Theologie bis 1860.“[2] Wir dürfen demnach wohl auch auf die

[1] Lexis, Die deutschen Universitäten. Die systematische Theologie. Von Dr. Schanz. S. 264 f.

[2] A. a. O. S. 256.

Zustimmung des Dr. Schanz rechnen, wenn wir die spekulativen Nachfolger Kuhns als Epigonen bezeichnen. Nicht minder bezüglich unserer Charakterisierung der Tendenz der Tübinger Schule; denn was Dr. Schanz als Bestreben der katholischen Fakultäten überhaupt hinstellt, mittels der modernen Spekulation eine wissenschaftliche Vermittlung zwischen den Wahrheiten der Vernunft und den Wahrheiten der Offenbarurung herzustellen, ist wenigstens zweifellos das Bestreben der vorzugsweise von Drey und Kuhn repräsentierten spekulativen Tübinger Richtung.

Wie hoch Dr. Schanz von der Schule denkt, der er selbst angehört, bezeugen die folgenden Worte. Die Tübinger Schule ist als die Pflanzstätte der neueren katholischen Theologie Deutschlands zu nennen. „Mit ihr erwachte der Geistesfrühling der katholischen Theologie Deutschlands als eine herrliche Nachblüte der romantischen Literaturperiode (sic!) und ein schönes Zeugnis für die Gemütsinnigkeit und seelenvolle Tiefe der katholichen Gläubigkeit des schwäbischen Volksstammes. Tübingen, Gieſsen, Freiburg bildeten den theologischen Bildungskreis, welcher den Aufschwung der katholischen Theologie in Deutschland begründete und förderte. Aufgabe der Tübinger Schule war es, die katholische Wissenschaft mit Benutzung der Bildungselemente der Zeit und der Nation[2] wieder zu Ehren zu bringen, durch das Streben nach Verinnerlichung und spekulativer Begründung mittels der neuen Vernunftwissenschaft (!), die der abstrakten scholastischen Methode (!) entwöhnten und abholden Geister für das lebendige katholische Geistesleben wieder zu gewinnen.“[3]

Also nach Aussage eines vollkommen kompetenten Zeugen besteht die von der Tübinger Schule sich vorgesetzte Aufgabe darin, durch Verinnerlichung und spekulative Begründung, mittels der neuen Vernunftwissenschaft den katholischen Geist wieder zu beleben! Da nun aber diese neue Vernunftwissenschaft nachweisbar das Produkt des zur wissenschaftlichen Selbstbesinnung gelangten Protestantismus ist, so besagt diese Aufgabe nichts anderes, als katholischen Geist durch eine spezifisch protestantische Wissenschaft beleben zu wollen.

---

[1] A. a. O. [2] D. h. tatsächlich der zeitgenössischen deutschen Philosophie, die sich immer mehr in einer dem Dogma feindlichen Richtung, nämlich in subjektivistisch-rationalistischer, entwickelte. Wahrlich kein Wunder, daſs das Bestreben jener Schule auf spekulativem Gebiete völlig scheiterte.

[3] A. a. O. S. 259 f.

Da begreift es sich, wie Dr. C. Braig, vormals Repetent am kgl. Wilhelmsstift in Tübingen, nunmehr Professor der Dogmatik in Freiburg i. B., gegen das Urteil eines protestantischen Dogmengeschichtschreibers: Das Werk der Tübinger Schule sei nichts anderes als „eine mit protestantischen Ideen umgebildete katholische Dogmatik“ nichts weiter zu erinnern weifs, als dafs von dieser Seite die katholische Wissenschaft „einseitig und schablonenhaft“ beurteilt werde.[1]

Die Frage ist, ob die Art katholischer Wissenschaft, wie sie von der Tübinger Schule vertreten wird, mit anderen Worten, ob die mittels der „neuen Vernunftwissenschaft spekulativ begründete“ katholische Theologie richtig und wahr als eine mit protestantischen Ideen umgebildete katholische Dogmatik charakterisiert ist. Nicht zufällig geschieht es, wenn Dr. Schanz der „abstrakten“ Scholastik die Vernunftwissenschaft der Neueren gegenüberstellt. Es liegt darin der zum Überdrufs wiederholte Vorwurf, dafs die Scholastik nur den Begriff gepflegt, nur den „Verstand“ in der Wissenschaft habe zum Worte gelangen lassen. Durch die der Note „abstrakt“ entgegengesetzte Bezeichnung: Vernunftwissenschaft soll nahegelegt werden, dafs diese Wissenschaft und die ihr verbündete Tübinger Theologie ein konkretes, anschauliches, erfahrungsmäfsiges (im Grunde subjektivistisches) Element in sich aufgenommen habe. Denn was ist diese moderne „Vernunft“ im Gegensatze zu dem reflektierenden und ratiocinierenden Verstande,[2] dessen sich die Scholastik als des ausschliefslich wissenschaftlichen Organs bediente, anderes, als ein gewisses Gefühl, ein ahnendes Erfassen der Wahrheit mehr mit dem Willen als mit dem Erkennen? Was anderes als jener Vernunftglaube, der in verschiedenen Formen bei den Vertretern des modernen rationalistischen Idealismus auftritt, als moralischer bei Kant, als Gefühlsglaube bei Jakobi, und der selbst in den Systemen des absoluten Wissens nicht fehlt, wie er denn bei Schelling als intellektuelle Anschauung und in der Hegelschen Dialektik als eine besondere subjektive Weise, sich der objektiven Wahrheit zu bemächtigen, zu Tage tritt.

Dieser Vernunftglaube aber ist wesentlich eine Übertragung des inneren Lichtes, der subjektiven Heilsgewifsheit, des den

---

[1] Dr. Braig, Die Zukunftsreligion des Unbewufsten. 1882. S. 19 Anm.

[2] Wir wiederholen hier die anderweitig gemachte Bemerkung, dafs es richtiger ist, das lateinische ratio durch „Vernunft“, nicht durch Verstand (intellectus) wiederzugeben.

Leser der hl. Schrift leitenden heil. Geistes der Reformatoren, kurz des subjektivistischen protestantischen Prinzips, das Luther als Norm der göttlich inspirerten Schriften geltend machte, nach der er das Alte Testament aburteilte und aus dem Neuen den Brief des Jakobus ausschied, aus dem religiösen auf das wissenschaftliche Gebiet der Philosophie wie der Theologie. Was die letztere betrifft, so geschieht es nicht ohne tieferen Grund, wenn der spekulative Führer der Tübinger Schule, Kuhn, bezüglich des Verständnisses des Dogmas schliefslich auf das dogmatische Gefühl, den theologischen Takt rekurriert.

Diesen Zusammenhang der modernen Denkweise, wie sie in Kants System ihren klassischen Ausdruck findet, mit der protestantischen Geistesrichtung hat aufser Paulsen ein höchst achtungswürdiger Denker, R. Eucken, in den Kantstudien[1] unter dem Titel: Thomas von Aquin und Kant, ein Kampf zweier Welten, anerkannt, indem er in seiner Weise die folgenschwere Tat Luthers „aus schwerer sittlicher Not eines tiefernsten Gemütes hervorgegangen sein läfst, dessen heifsem Verlangen nach unmittelbarer Gewifsheit alle Hülfen der mittelalterlichen Kirche nicht genügten."[2] Luther wollte wahr haben, was seinem subjektiven Bedürfnisse zu entsprechen schien, und legte sich in diesem Sinne die religiöse „Wahrheit" zurecht. Der philosophische Reformator aber modifizierte den Wahrheitsbegriff selbst, wie auch Eucken konstatiert, indem er zugibt, dafs Kant die alte Fassung, wornach Wahrheit Übereinstimmung unseres Denkens mit einer draufsen befindlichen Wirklichkeit sein sollte,[3] preisgab und damit prinzipiell die Möglichkeit der Erkenntnis objektiver Wahrheit aufhob. Vorgearbeitet hatte ihm der Dogmatismus Descartes' und seiner Anhänger und unmittelbarer Nachfolger durch die Annahme eines Parallelismus von Erkennen (Denken) und Sein, aus der Kant mit Recht die Konsequenz zog, dafs, da Paralleles in keinem Punkte aufeinandertrifft, die Übereinstimmung beidere wig problematisch bleiben müsse; es könne also, soweit wirkliches Erkennen stattfinde, ein solches nur dadurch zustande kommen, dafs das Objekt durch das Subjekt bestimmt werde, was offenbar bezüglich eines unabhängigen Ansichseins nicht möglich sei. Der menschliche Geist

[1] Jahrgang 1901. Als Sonderabdruck erschienen in Berlin (Reuther und Reinhard.) 1901.

[2] A. a. O. S. 13. Der Katholik wird im günstigsten Falle von einer krankhaften Gemütsstimmung reden; es genügt, auf Döllingers „Reformation" zu verweisen.

[3] Eucken, a. a. O. S. 14 f.

macht sich also in der Auffassung Kants selbst die Wahrheit, und nicht mit Unrecht erklärten von diesem Standpunkte Kants Nachfolger den Menschengeist für absolut und souverän. Auf der schiefen Bahn des Subjektivismus gibt es eben keinen Halt, und vergeblich protestiert Eucken gegen die Auswüchse desselben.

Kehren wir nach dieser Abschweifung zu Dr. Schanz und seiner Charakteristik der Tübinger spekulativen Theologie zurück, so dürfen wir nicht unterlassen, entschieden gegen die Art und Weise zu protestieren, wie von ihm über die Kontroverse zwischen Schäzler und Kuhn berichtet wird. Kuhn habe, von der Integrität der Natur ausgehend, die von den Theologen einstimmig gelehrte perfectio naturae, Vervollkommnung der Natur durch das Übernatürliche für eine Vervollkommnung des Menschen als eines persönlichen Wesens erklärt, während sie Schäzler als eine Ergänzung und Vervollständigung (!) der menschlichen Natur aufgefafst habe. Dr. Schanz setzt zwar nicht hinzu: als solcher, was dem wirklichen Sachverhalt noch entschiedener widersprechen würde; immerhin ist insbesondere der Ausdruck: Vervollständigung durchaus irreführend und geeignet, dem grofsen Theologen den Irrtum zu unterlegen, als wäre die menschliche Natur ohne die übernatürliche Gnade, ein unvollständiges Geschöpf ohne Möglichkeit wahrhaft geistiger und sittlicher Betätigung, nach dem von Kuhn gebrauchten Ausdruck: der Stummel einer vernünftigen Kreatur. Schäzler selbst hat gegen diese Entstellung seiner Lehre bereits sich verwahrt und seinem Gegner mit dem Vorwurfe des bekannten Sophismas einer ignorantia oder dem noch schlimmeren einer Verrückung des Fragepunktes gedroht. Wenn Schäzler allerdings von einer Ergänzung der Natur durch die Gnade spricht, so vergifst er nicht, die Beschränkung beizufügen: in der Richtung auf eine höhere Natur und übernatürliche Bestimmung.

Die Differenz der beiderseitigen Lehren ist vielmehr dahin zu bestimmen, dafs nach Kuhn die Gnade oder das Übernatürliche einen vollkommeneren Vermögensgebrauch ermögliche, und dafs ein solcher ohne physische Vervollkommnung der Vermögen selbst genüge, um den Menschengeist zur Erreichung seines tatsächlichen Endziels oder der Seligkeit in unmittelbarer Anschauung Gottes zu führen, während nach Schäzler zu diesem Behufe ein blofser, wenn auch noch so vollkommener Gebrauch der natürlichen Vermögen nicht hinreicht, sondern eine übernatürliche Vervollkommnung (Ergänzung im Sinne des für den höheren Zweck an sich Unzulänglichen) derselben erforderlich ist, was ihnen eben die Gnade leistet, die folglich nicht blofs

moralisch, sondern auch physisch wirkt. Kuhns Lehre besagt nichts Geringeres, als dafs der geschaffene Geist schon von Natur die positive Anlage zur Erreichung der höchsten Vollkommenheit besitzt, dafs er von Natur göttlicher Natur teilhaftig ist, was mit seinem Gottes- und Schöpfungsbegriff innig zusammenhängt, sofern Gott durch die in ihm selbst aufgehobene Natur (wie wir wissen, dem Kuhnschen göttlichen vom Fürsichsein unterschiedenen Ansichsein) dem menschlichen Geiste als wesensverwandt, die Schöpfung aber als ein Geschöpftwerden der Kreatur aus diesem göttlichen Urgrunde begriffen wird. Es ist somit ein Gegensatz des von Schäzler vertretenen reinen Kreatianismus gegenüber einem theosophisch getrübten, der die beiderseitigen Auffassungen wie ein gähnender Abgrund trennt, weshalb der von Dr. Schanz gegebenen Darstellung der Vorwurf der Oberflächlichkeit und parteiischer Voreingenommenheit nicht erspart werden kann.

Derselbe Vorwurf, der gegen die Darstellung des gegenwärtigen Tübinger Dogmatikers von den Lehren Kuhns und Schäzlers bezüglich des Wesens der Gnade und des Übernatürlichen erhoben werden mufs, trifft auch seinen Bericht über die Auffassung der Genannten von der Wirksamkeit der Gnade. Genau gesprochen nämlich bedeutet die von Schäzler verteidigte gratia ex se efficax nicht einen spezifischen Unterschied derselben von der gratia efficiens, indem der Erfolg und die Gnade selbst oder die Kraft, durch die er zustande kommt, sich zueinander verhalten, wie in einem andern Falle das Dasein zur Wesenheit, also der Erfolg, die Wirksamkeit ebensowenig als das Dasein die Spezies der Wesenheit, diejenige der Gnade verändert. Wenn aber Dr. Schanz betont, Kuhn lehre zwar eine gratia efficax, nicht aber irresistibilis, so möchte ein unkundiger Leser daraus entnehmen, sein Gegner lehre eine gratia irresistibilis und huldige dem Irrtum des Jansenius: so ist dieser Insinuation gegenüber zu konstatieren, dafs umgekehrt Schäzler die ex se wirksame Gnade als eine Vorausbewegung zur Selbstbestimmung erklärt, während dagegen Kuhn in dem früheren Stadium seiner Lehre eine Notwendigkeit des Sündigens im gefallenen Zustand annahm, eine Annahme, der nur der Begriff einer gratia efficax entspricht, die zugleich unüberwindlich wirkt, in beiden Stadien seiner Lehrentwicklung aber einem Freiheitsbegriff huldigt, der das Wesen der Freiheit in das voluntarium setzt, demzufolge eine Entscheidung schon insofern und nur insofern als frei gilt, als sie der vorherrschenden Neigung gemäfs ist, eine Auffassung der Willensfreiheit, die von der in dem

bekannten Satze: liberum est, quod voluntarium est, etiamsi necessarium sit, enthaltenen nicht wesentlich verschieden ist.

Den glaubensphilosophischen Standpunkt bringt Dr. P. von Schanz noch in einer seiner neuesten Kundgebungen, der zur Feier des Geburtsfestes des Königs von Württemberg am 25. Februar 1900 gehaltenen, unter dem Titel: „Ist die Theologie eine Wissenschaft?“ veröffentlichten Rede zum Ausdruck.[1] Die Antwort läuft im wesentlichen darauf hinaus, dafs alles Wissen schliefslich auf Glauben beruhe, indem die Prinzipien kein Gegenstand des Wissens seien. „Beruht ja im tiefsten Grunde jede Wissenschaft auf Prinzipien, die nicht mehr bewiesen werden, die vorausgesetzt, geglaubt werden müssen.“[2] Aber ist denn, frage ich, ein Wissen, das auf Glauben beruht, ein wahres Wissen? Unter Wissen verstehen wir ein gewisses und evidentes Erkennen. Wie vermögen aber Prinzipien, die geglaubt werden müssen, jene Gewifsheit und Evidenz, die sie selbst nicht besitzen, den daraus gezogenen Folgerungen mitzuteilen? Heifst dies nicht, auf Wissen und Gewifsheit überhaupt verzichten? Freilich können Prinzipien, sofern es erste Prinzipien sind, wie z. B. das des Widerspruchs, nicht selbst „bewiesen“ werden, wohl aber müssen sie jene Gewifsheit und Evidenz besitzen, die sie den Lehrsätzen der Wissenschaft verleihen sollen. Wenn die Theologie um den Preis als Wissenschaft sich behaupten soll, dafs der Begriff des Wissens aufgehoben wird, und alle Wissenschaften, insbesondere die Metaphysik, durch Glauben begründet sein sollen, so ist der wissenschaftliche Charakter der Theologie zu teuer erkauft.

„Die Theologie,“ so fährt Dr. v. Schanz fort, „berührt sich hier mit der Metaphysik, welche die Richtigkeit der Prinzipien und die Realität des Wesens der Dinge voraussetzt. Der Glaube ist in der Religion wie in der Philosophie das einzige Mittel, den Zweifel in Schach zu halten.“[3] Von dem, was im letzten Satze behauptet wird, ist gerade das Gegenteil wahr, denn ein Glaube, der sich nicht durch Vernunftgründe rechtfertigen läfst, erzeugt vielmehr, sobald der „Gläubige“ in das Stadium der Reflexion tritt, den Zweifel, ohne irgend ein Mittel zu bieten, um ihn zu überwinden. Die Glaubensphilosophie, weit entfernt davon, den Skeptizismus in Schach zu halten, krankt vielmehr selbst unrettbar daran.

---

[1] Stuttgart und Wien, Rothsche Verlagsbuchhandlung.
[2] A. a. O. S. 19. [3] A. a. O.

Indes erhebt sich vor allem die Frage, was denn unter dem Glauben, von dem alles (objektive) Wissen seinen Ausgang nehmen soll, zu verstehen sei. Nach den Grundsätzen der Tübinger Schule ist Glaube ein unmittelbares Fürwahrhalten. Demnach ist dabei nicht an den Autoritätsglauben, der kein unmittelbares Fürwahrhalten ist, da er die Überzeugung von der Glaubwürdigkeit der Autorität, der geglaubt wird, voraussetzt, zu denken. Auch ist dieser Glaube nicht zu verwechseln mit der πίστις des Aristoteles, die eine objektive Einsicht in die Wahrheit des Fürwahrgehaltenen in sich schliefst. Jener Vernunftglaube der Tübinger Schule ist vielmehr ein instinktives Fürwahrhalten gewisser Erkenntnisse, ohne die das sinnliche, sittliche und religiöse, überhaupt das menschennotwendige und menschenwürdige Leben unmöglich wäre, beruht also auf einem Zwange des Lebens, nicht aber auf sinnlicher und vernünftiger Einsicht in die Wahrheit des „Geglaubten", nicht auf objektiver Evidenz. Diese Schule ist nämlich in dem Grundirrtum der neueren Philosophie von Descartes bis auf E. v. Hartmann befangen, dafs das Subjekt sowohl auf dem sinnlichen wie auf dem intellektuellen Gebiete unmittelbar nur seine eigenen Vorstellungen erkennt, mit den Sinnen sinnliche Eindrücke, mit dem Verstande Begriffe, mit der Vernunft Ideen erfafst. Dafs nun aber diesen Eindrücken, Begriffen und Ideen, unabhängig vom erkennenden Subjekte existierende Dinge, Wesenheiten, ein „Absolutes" von idealer Vollkommenheit entsprechen: dafür weifs man keinen anderen Grund als eben die Tatsache der subjektiven Gewifsheit, die man dann als Grundbewufstsein, als unmittelbares Wissen, als Glauben bezeichnet, anzugeben.

Da nun die objektive Berechtigung dieses „Glaubens" eines wissenschaftlichen Nachweises nicht fähig ist, so schwebt schliefslich alle darauf gebaute sogenannte Wissenschaft in der Luft. Die Theologie aber, die aus dem Anschlufs an den „Vernunftglauben" ihren wissenschaftlichen Charakter schöpfen soll, vermag sich folgerichtig ebensowenig als die Metaphysik als Wissenschaft zu legitimieren. Denn wie die folgenden Worte zeigen, stimmt Dr. von Schanz in der Annahme mit seinem Meister, J. von Kuhn, überein, „dafs der theologische Glaube und das theologische Wissen im Vernunftglauben seine Anknüpfungspunkte" besitzt. „Freilich liegt die Voraussetzung der Theologie auf dem Gebiete des Übernatürlichen, des Geheimnisses, aber dieses hat seine Anknüpfungspunkte und Bedingungen im Gebiete der Vernunftwahrheit, so dafs die Glaubwürdigkeit zur

moralischen Gewifsheit erhoben, aber allerdings der Glaube nie beseitigt werden kann und soll."[1]

Über den wahren Sinn dieser Worte werden wir uns nicht täuschen, wenn wir uns erinnern, dafs H. von Schanz sich ausdrücklich zu dem Kuhnschen Begriffe des Übernatürlichen bekennt, demzufolge das „Geheimnis" derart in der Vernunft bereits angelegt ist, dafs es wenigstens annähernd auf eine Vernunftwahrheit reduzierbar ist, wie denn z. B. das Grundgeheimnis der Trinität nur die konkrete Fassung für die mit der Persönlichkeit gleichgesetzte Geistigkeit Gottes sein und die vermeintliche Vernunftwahrheit der Erhebung der göttlichen Natur vom blofsen Ansichsein zum Fürsichsein zum konkreten Ausdruck bringen soll.

Mit dieser Auffassung steht jene Erkenntnistheorie im Einklang, die alles höhere Erkennen auf die „ideale" Natur der Seele, die Vernunft als Ideen „vernehmendes" Vermögen im Unterschiede von dem zwischen Sinnlichkeit und Vernunft in der Mitte liegenden begriffsbildenden und an sich rein formalen Verstande zurückführt und die Inspiration und übernatürliche Offenbarung im „Quellpunkt der Vernunftideen sich vollziehen" läfst. Dabei mag, da diese Ideen in einer Art von Schlummerzustand in der Tiefe des Geistes ruhen, auch dem Traditionalismus eine gewisse Rolle eingeräumt werden, ohne dafs dadurch der von der Tübinger Schule vertretene Relativsupernaturalismus wesentlich modifiziert wird. Im Grunde findet doch diesem Standpunkt zufolge alle Offenbarung nicht blofs für, sondern auch durch die Vernunft statt, und es ist nicht abzusehen, wie man den Konsequenzen eines Schelling und Hegel entgehen könne, die „an die Stelle der vorgeblichen übernatürlichen Offenbarungen Gottes in der Bibel (und durch die Kirche![2]) in ihrem System seine wirkliche natürliche Offenbarung in der Vernunft setzen."[3] Die Kuhnsche spekulative Trinitätslehre läuft doch darauf hinaus, dafs die Trinität wenigstens annähernd durch den dem Boden Fichte-Schelling-Hegelscher Spekulation entsprofsten Gedanken einer „Subjekt-objektivierung", einer göttlichen Selbstposition oder Selbstverursachung zu begreifen sei.

---

[1] A. a. O.

[2] Auf die schiefe und unhaltbare Stellung, in welche die Annahme eingeborener Ideen den Gläubigen zur Kirche bringt, ist bereits von Schäzler in der Kontroverse mit Kuhn aufmerksam gemacht worden.

[3] Dr. v. Schanz a. a. O. S. 7. (Citat aus Paulsens Geschichte des gelehrten Unterrichtes usw.)

Die Verteidigung der Theologie als Wissenschaft, erklärt Dr. v. Schanz, ist eine Aufgabe aller Theologen. Das gemeinsame Interesse überwiege so sehr die konfessionellen Gegensätze, welche zur Freude der Gegner der Offenbarung und Religion mit dem Erstarken des religiösen Bewufstseins die theologische Welt wohl zu stark (!) in Anspruch genommen haben, dafs in dieser Lebensfrage von keinem Antagonismus die Rede sein könne.[1]

Zweifellos hängt die Frage, ob die Theologie Wissenschaft sei, mit der Frage nach dem Begriff der Theologie zusammen. Wie kann nun, wenn die Theologie ihrem Begriffe nach — um nicht das kontroverse Merkmal „Wissenschaft" selbst in die Definition aufzunehmen — Glaubenserkenntnis ist, das Interesse ein gemeinsames sein, wenn die Begriffe des Glaubens wesentlich verschieden sind? Besteht aber in der Auffassung des Glaubens einerseits als Fiducialglaubens, andererseits aber als Fürwahrhaltens bestimmter von der Kirche dargebotener, geoffenbarter objektiver Wahrheiten ein unleugbarer Antagonismus, wie kann dann in der Frage nach dem Wesen der Theologie und ihres wissenschaftlichen Charakters kein Antagonismus bestehen?

„Die Theologie," fährt der Tübinger Dogmatiker fort, „ist die Wissenschaft von Gott, die Wissenschaft der Religion, des Glaubens (fides, quae credit), und daher der Inbegriff der Erkenntnisse, welche die Vernunft durch das Denken über den Glauben und seinen Inhalt gewinnt."[2] Diese Definition führt nicht über den Begriff der Religionsphilosophie hinaus. Wenn es daher weiterhin heifst, die Theologie sei die erste Wissenschaft, aus der alle anderen hervorgegangen sind, so ist dagegen zu erinnern, dafs das Wort „Theologie" von der christlichen, den übernatürlichen Glauben zum Ausgangspunkt nehmenden Theologie und von der „Theologie" der alten Dichter usw. keineswegs in demselben Sinne ausgesagt werden könne. Allerdings finden wir die Philosophie geschichtlich überall in Abhängigkeit von der Religion, aber wie diese nicht in synonymer, sondern in analogischer, ja vielfach homonymer Weise von den verschiedenen „Religionen" zu prädizieren ist, so gilt dies auch von der Theologie. Die christliche Religion als die wahre, übernatürliche, als die Religion unmittelbar göttlichen Ursprungs, hat mit den falschen wohl den Namen, nicht das Wesen gemein, und selbst die (mögliche) natürliche Religion kann nur im analogischen Sinne mit der übernatürlichen den Namen gemein haben. Allerdings begegnet es dem Tübinger Dogmatiker, der sich (das

[1] A. a. O. S. 11. [2] A. a. O.

Übernatürliche in diesem Falle mit dem Historisch-positiven und das Natürliche mit dem Abstrakt-Begrifflichen verwechselnd) so entschieden gegen eine natürliche Religion verwahrt (Theolog. Quartalsch. 71. Jahrg. Heft 2), durch eine eigentümliche Ironie des Schicksals, dafs er im Grunde nur eine natürliche Religion oder vielmehr natürliche Religionen kennt. Denn da ihm auch die christliche Religion in der Natur — dem natürlichen Gottesbewufstsein, der Idee Gottes — trotz aller Abhängigkeit von äufserer Tradition einen positiven Anknüpfungspunkt besitzt, und eine rein moralische Einwirkung genügt, die „göttlichen", religiösen Keime zur vollen Entfaltung zu bringen, so ist offenbar auch die christliche Religion bei all ihrer Positivität wesentlich und im Grunde eine natürliche Religion.

Man wird fragen, ob denn die christliche Religion und überhaupt die göttliche Offenbarung in der menschlichen Natur keine Anknüpfungspunkte habe? Also ein rein äufserliches Anhängsel derselben sei? Das sei ferne! Vielmehr schliefst sich die „Übernatur" aufs innigste der Natur an, jedoch nicht in der Weise, wie dieser Anschlufs von den Koryphäen der Tübinger Schule verstanden wird, als ob die Natur in einem höheren, den Verstand überragenden Vernunftanschauungsvermögen, in einer intuitiven Gotteserkenntnis oder dem Elemente derselben den Keim göttlichen Lebens besäfse, der nur der Entfaltung durch einen moralischen, erzieherischen Einflufs bedürfte. Die geistige Natur des Menschen ist für das Göttliche empfänglich, kann den Keim göttlichen Lebens aufnehmen, besitzt ihn aber nicht schon als solche, so dafs sie nur in Bezug auf seine Entfaltung und fruchtbringende Entwicklung von äufseren Faktoren abhängig wäre.

Der Offenbarung gegenüber aber bestehen die natürlichen Anknüpfungspunkte teils in der Fähigkeit der Vernunft, das Dasein und die Wahrhaftigkeit des sich offenbarenden Gottes sowie an gewissen Merkmalen die tatsächliche Offenbarung zu erkennen, teils im Willen, dessen Streben nach Glückseligkeit zum Glauben geneigt macht. Den spezifischen Inhalt der Offenbarung aber bilden nicht antizipierte Vernunftwahrheiten, sondern auf die Vernunftwahrheit nicht zurückführbare göttliche Geheimnisse, welche die Theologie zum Ausgangspunkte ihrer eigentümlichen Erkenntnisse, zu ihren Prinzipien nimmt, um daraus neue Wahrheiten abzuleiten, so dafs sie nach Prinzip und Inhalt eine übernatürliche Disziplin ist, obgleich sie diese neuen Wahrheiten durch die Tätigkeit der natürlichen (schlufsfolgernden) Vernunft gewinnt und allerdings insofern natürliches Erkennen ist. Es ist daher unrichtig, zu sagen, die Theologie habe die

Dogmen selbst zum Gegenstande wissenschaftlicher Forschung; denn die Tatsache ihres Bestandes festzustellen ist Sache der positiven, nicht der spekulativen Theologie. Erklärt man aber mit der Berufung auf die bekannte Devise: Credo, ut intelligam, dafs die wenn auch nicht völlige doch teilweise „Begreiflich"-machung der Geheimnisse durch natürliche Analogien die eigentliche Aufgabe der spekulativen Theologie sei, so bestreiten wir dies und erwidern im Sinne des hl. Thomas, dafs in der Anwendung solcher Analogien, da sie nur probable Argumente liefern, nicht der wissenschaftliche Charakter der Theologie gelegen sein könne. Die Notwendigkeit solcher Hilfsmittel hat ihren Grund in der Unvollkommenheit der Theologia viae, die sich ihrer bedient wegen der Nichtevidenz ihrer Prinzipien, deren Wahrheit zwar in der Theologia patriae geschaut, hienieden aber nur geglaubt wird, also mit dem vom Glauben unzertrennlichen Dunkel behaftet ist.

Aber eben hierin, nämlich in dem Umstande, dafs die Theologie von gewissen, aber nicht evidenten Prinzipien ausgeht, dafs sie, mit den Theologen zu reden, eine dem göttlichen Wissen und der Wissenschaft der Seligen subalternierte Disziplin ist, könnte man mit Scotus einen Grund finden, der Theologie den Anspruch, Wissenschaft zu sein, abzusprechen. Denn wenn auch anderweitige, natürliche subalternierte Disziplinen ihre Prinzipien aus übergeordneten Wissenschaften entnehmen, so sind uns wenigstens in diesen die entlehnten Prinzipien evident, während die der Theologia viae übergeordnete Wissenschaft Gottes und der Seligen jenseits aller diesseitigen Erkenntnis liegt. Da indes auch von Scotus zugestanden ist, dafs die Dogmen der Offenbarung eine jede andere übersteigende, weil in der göttlichen Wahrhaftigkeit begründete, Gewifsheit besitzen, so reduziert sich der Gegensatz auf eine Differenz im Ausdruck, indem Scotus den Namen „Wissenschaft" auf Erkenntnisse, die aus diesseits evidenten Prinzipien abgeleitet sind, beschränkt, während Thomas denselben auch auf solche Erkenntnisse, deren Prinzipien überhaupt, auch wenn nur im Jenseits, evident, im Diesseits jedoch absolut gewifs sind, angewendet wissen will.

Dafs beide, Thomas und Scotus, von dem gleichen Wissenschaftsbegriffe ausgehen, bemerkt auch richtig Dr. Schanz.[1] Wissen ist ihnen Erkennen — cognitio certa et evidens — aus Gründen, nicht blofse Feststellung von Tatsachen. Indem aber Schanz selbst schon den Nachweis des Dogmas aus Schrift

[1] A. a. O. S. 20.

und Tradition als wissenschaftliche Funktion betrachtet (was an sich von untergeordneter Bedeutung ist), weiterhin alle Wissenschaft auf Glauben beruhen läſst, speziell aber die Aufgabe der Theologie bald darin ersieht, „die Entfaltung des religiösen Keimes zu erforschen, seine Verzweigungen zu verfolgen, seine Früchte darzustellen“,[1] bald darin, „das gemeinsame Bekenntnis aus den Glaubensquellen zu erklären“[2]: so liegt in solchen Bestimmungen eine Aufhebung jeglicher Wissenschaft, eine Verwechslung der Theologie mit Religionsphilosophie und eine einseitige Betonung der positiven gegenüber der spekulativen Aufgabe der Theologie.

Dem Standpunkt der Tübinger Schule entspricht es, die eigentliche wissenschaftliche Aufgabe der Theologie in das Begreifen der Dogmen aus Vernunftprinzipien zu setzen, da Inspiration und Offenbarung die Vertiefung und Erweiterung des Vernunftglaubens zum Zwecke haben sollen. Im Sinne des Meisters der Schule haben denn auch die der Vernunft entnommenen Analogien eine andere Bedeutung als in der überlieferten Auffassung der Theologen. In der spekulativen Behandlung der Trinitätslehre will sich Kuhn nicht mit blofsen Analogien begnügen, sondern glaubt, von gewissen Vernunftideen eine Brücke zum Geheimnisse schlagen zu können, obgleich dies allerdings nicht mit voller Evidenz gelinge, weshalb der Theologe sich immer wieder zum Glauben zurückgetrieben fühle. Wirklich wäre eine blofs analogische Erkenntnis kein Wissen, weshalb mit Recht der hl. Thomas den Gebrauch von Analogien als etwas der theologischen Wissenschaft Accidentelles, wie oben bemerkt wurde, nur durch die Unvollkommenheit der diesseitigen Theologie Bedingtes erklärt und den wissenschaftlichen Charakter derselben vielmehr in die Ableitung der Konsequenzen aus den unmittelbar geoffenbarten Wahrheiten setzt. Wollte man daher eben diese Analogien als den eigentlichen Zweck und Inhalt theologischer Forschung geltend machen, so hiefse dies an die Stelle des Wesentlichen etwas Accidentelles setzen.

Um den Gegensatz der traditionellen Auffassung und der Tübinger Theorie in der durchgebildeten und konsequenten Ausführung durch Kuhn kurz zusammenzufassen, so ist nach jener die positive Funktion eine vorbereitende, während die wissenschaftliche (spekulative) darin besteht, das festgestellte, gläubig ergriffene und festgehaltene Dogma allseitig zu entfalten und in seine Konsequenzen zu entwickeln, dabei aber accidentell

[1] S. 15. [2] S. 23.

und als Notbehelf natürlicher Analogien sich zu bedienen: wogegen nach dem spekulativen Haupte der Tübinger Schule das Geschäft des Theologen darin zu setzen ist, das von aufsen dargebotene und im Anschlufs an den Vernunftglauben unmittelbar für wahr gehaltene Dogma mittels der Ideen der Vernunft sowie entsprechend dem jeweiligen Standpunkt der Wissenschaft wenigstens annähernd zu begreifen und zu bewähren, d. h. den Versuch zu machen, die Dogmen auf Vernunftideen zurückzuführen.

Als Belege für den von Dr. v. Schanz vertretenen glaubensphilosophischen Standpunkt mögen nachfolgende Stellen aus seiner Tübinger Rede angeführt werden. „Die Quelle der Überzeugung von seiner (des Ideals) objektiv-realen Existenz war immer der dogmatische Glaube und nicht ein logischer Beweis. Diese abstrakten Versuche kommen erst mit der Philosophie auf und bleiben meist auf wenige Köpfe beschränkt. Das Bedürfnis nach einer geistigen Ursache ist vor allem religiöser Natur, der Glaube an die Wissenschaft, an die Erkenntnisfähigkeit der Vernunft, an die Gesetzmäfsigkeit der Natur und Geschichte, kurz der Glaube an die Wahrheit beruht auf dem Urgrund aller Wahrheit, auf der Wahrheit in Gott und hat für den vernünftigen Menschen nur insofern einen Wert, als die Wahrheit ein zu erstrebendes und beseligendes Gut ist.“[1]

In diesen Worten gelangen die verschiedenen Ingredienzien der eklektischen theologisch-philosophischen Anschauungsweise des derzeitigen Tübinger Dogmatikers, das glaubensphilosophische, ontologische und traditionalistische Element, zu einem nicht undeutlichen Ausdruck.[2]

Ferner lesen wir, dafs es zwar nicht die Aufgabe der Theologie ist, „über die Tatsachen und Gesetze der Erscheinungen in der Natur Aufschlufs zu geben, so sehr es auch dem theologischen Zeitalter nahe gelegen war, hier die Grenze zu überschreiten, allein das Wesen und die Beschaffenheit dieser Kräfte und Gesetze, das Woher und Wohin des Menschen, der Natur, der Welt, kurz die letzten Gründe und die höchsten Zwecke des Geschaffenen entziehen sich der Forschung. Ohne Metaphysik kennt man kein allgemeines Gesetz für den ganzen Kosmos, ohne Spekulation gelangt man zu keinem höheren Prinzip,

[1] A. a. O. S. 14.

[2] Bezüglich der Darstellung und Kritik einzelner Lehren Schanz' sind wir in der Lage, auf unsere in den früheren Bänden des Jahrbuchs erschienenen apologetischen Artikel verweisen zu können.

ohne Offenbarung entbehrte aber diese Spekulation des sicheren Grundes und des krönenden Abschlusses."[1]

Hier ist Kant und dem Positivismus eingeräumt, dafs die Wissenschaft mit ihrer Forschung nicht über das Gebiet des Sinnlichen hinausreiche, und behauptet, dafs im Bereiche des Übersinnlichen die Vernunft nur zu Hypothesen gelangen könne, die der Bestätigung durch die Offenbarung bedürfen. Indem aber diese nach anderweitigen Texten an eine ursprüngliche religiöse Anlage, an schlummernde Ideen und an ideale Gefühle sich anschliefst, schlägt der anfängliche Positivismus und Traditionalismus sozusagen in einen Gefühlsrationalismus um. Daher die Sympathie der Tübinger Schule mit dem angeblichen Platonismus der Kirchenväter. Auch Dr. v. Schanz nämlich ist der Ansicht, dafs „die Väter vorwiegend die platonische Philosophie für die Theologie verwendeten",[2] was wohl auch von der Erkenntnistheorie gelten soll. Erklärt doch Kuhn, der hauptsächliche Unterschied, der ihn von seinen neuscholastischen Gegnern trenne, bestehe darin, dafs diese von der aristotelischen, er selbst aber nach dem Vorgange der Väter von der platonischen Erkenntnistheorie ansgehe.

Nach einem vielberufenen Ausspruch eines der philosophischen Paten der Tübinger Schule, Jakobis, theomorphisierte Gott, indem er den Menschen schuf, daher folgerichtig der Mensch anthropomorphisiere, indem er Gott denkt und erkennt. Wir sahen, zu welchen Konsequenzen Kuhn durch die Anwendung der Analogie des menschlichen Selbstbewufstseins auf den göttlichen „Personifizierungsprozefs" geführt wurde. Der Reflex jenes Grundsatzes auf das Verhältnis der philosophischen Disziplinen untereinander ergibt jene Auffassung, welche die Metaphysik durch Psychologie begründet, und die sich zunächst in der Ontologie durch die Bestimmung des Seins als Tätigkeit (Sein gleich Tun!) kundgibt. Auf diesem Standpunkt steht der derzeitige Professor der katholischen Dogmatik an der Universität zu Freiburg i. B., Dr. Braig.

In einem Vortrage „Über das philosophische System des Hermann Lotze"[3] findet Dr. Braig, es lasse sich ein „tiefer Sinn entdecken in der Vorstellung: nur das Wirkende ist wirklich; es existiert nichts an sich Totes und Leeres und Allgemeines; auch das Materielle ist nur denkbar nach der Analogie des

---

[1] A. a. O. S. 21. [2] S. 18.

[3] Veröffentlicht im Jahresbericht der philos. Sektion der Görresgesellschaft für das Jahr 1884 S. 23 ff.

Geistigen;[1] jedes Seiende, selbst wenn es, nach dem Ausdrucke des hl. Augustin, bis an den Rand des Nichts geht, ist immer noch eine Abschattung der Urwesenheit des schöpferischen Geistes: simile simili cognoscitur.[2]

Allerdings besteht nichts an sich Totes, aber es besteht Lebloses — unbelebte Körper — und zudem ist nichts Endliches wesenhaft Tätigkeit, denn nur dem schlechthin Aktualen kommt es zu, wesenhaft Tätigkeit zu sein. Auch das selbstbewufste Ich ist dies (selbstbewufst) durch eine zum Wesen hinzukommende Tätigkeit. Nimmt man dagegen mit Fichte an, das Ich sei wesenhaft Tätigkeit, und trägt man die Vorstellung eines sich selbst setzenden Ich auf die Gottheit über, so gelangt man zu jener Auffassung der Trinität, die ebensosehr dem Dogma wie dem reinen Gottesbegriff, ja den höchsten Vernunftprinzipien widerspricht.

Wir müssen daher auch der Begründung der Metaphysik durch Psychologie, und namentlich einer solchen Psychologie, die das Wesen des Ich in die Tätigkeit setzt, unsere Zustimmung versagen, ohne deshalb mit dem reinen Denken beginnen zu wollen, da wir ein derartiges Denken überhaupt nicht kennen. Wir werden deshalb folgende Deduktion ablehnen: „Wenn das ‚reine' Denken nirgend schöpferisch beginnen kann, so darf auch die Metaphysik nicht an den Anfang der philosophischen Untersuchung gesetzt werden. Die Denknotwendigkeit mufs gleichfalls zuerst — psychologisch — beobachtet werden, ehe sie bestimmt und insbesondere bevor ihre Kategorien wissenschaftlich auf das Gegebene angewandt werden können. Die πρώτη φιλοσοφία heifst so wegen ihres Ranges und Wertes, nicht wegen ihres Platzes im Baue des spekulativen Wissens. Metaphysik ist — und auch hier unvollkommen genug — nur möglich als Abschlufs und Krönung aller philosophischen Einzeluntersuchungen."[3]

Wäre das letztere der Fall, so käme es nie zu einer wirklichen Metaphysik. Der erste Metaphysiker war derjenige, der den Blick des Geistes zuerst auf das Seiende als solches richtete. Unter den Griechen taten dies die Eleaten; ihnen folgte der tiefsinnige Platon. Der Scharfsinn des Aristoteles führte den Bau mit Zirkel und Richtscheit aus. Die christliche Philosophie vollendete und krönte ihn.

Bezeichnend auch für den eigenen Standpunkt Braigs ist

[1] Nach Dr. Braig ist das Ich der Typus, nach dem alles Seiende gedacht wird und zu denken ist.
[2] A. a. O. S. 34. [3] S. 29.

die Erklärung des „Philosophierens im Sinne Lotzes“ als ein „Herausschauen der Weltideen aus ihren durchschauten Wirklichkeiten“.[1] Intuition als beseelendes Prinzip alles Ratiocinierens charakterisiert Braigs Philosophieren. Unverkennbar ist Lotzes Einflufs darauf, daher auch die mehrfachen sympathischen Beziehungen zu Herbart und besonders zu Leibniz. Andererseits aber sucht Braig freundliche Berührungspunkte mit dem hl. Thomas und der Scholastik. Dabei begegnen ihm wohl Mifsverständnisse, die von nicht geringer Befangenheit zeugen, wie wenn er bei Lotze von Anklängen an die tiefsten Anschauungen der Scholastik in der Erkenntnislehre redet; so gemahne z. B. der Satz von der „Idealität“ des Erkennens an das Axiom: Cognitum est in cognoscente per modum cognoscentis, so erinnere die Gefühlslehre Lotzes nicht selten an Augustins Psychologie.[2] Inwiefern das letztere der Fall sei, dürfte sich schwerlich zeigen lassen. Jenes Axiom aber würde Lotze sicherlich anders deuten als die Scholastik. Nach Lotze dienen die Sinneseindrücke nur als Veranlassung für die rein spontane Tätigkeit der Seele, mittels deren sie eine den äufseren mechanischen Vorgängen völlig ungleichartige „ideale“ Welt in sich erzeugt, während nach scholastischer Auffassung die objektiven Qualitäten der Dinge selbst in der Seele (resp. den Sinnen) ein intentionales (ideales) Sein empfangen. Nach Lotze verhält sich die Seele in der Sensation aktiv, der Scholastik zufolge aber sind sowohl die Sinne als auch der Verstand (intell. possibilis) passive Vermögen, d. h. sie bedürfen der Aufnahme von Formen, um sich erkennend zu betätigen. Die Idealität dieser Formen besteht aber in nichts anderem als darin, dafs sie in der Seele ohne Materie sind, in den Sinnen zwar noch behaftet mit zeiträumlichen Bestimmungen (appendiciae materiae), im Verstande auch ohne diese.

Über seine von der Wahrnehmung des Erscheinenden zur Erfassung desselben in begrifflicher und schliefslich in ideell-vernünftiger Form fortschreitende Methode spricht sich Dr. Braig in seiner Schrift: Die Zukunftsreligion des Unbewufsten und das Prinzip des Subjektivismus aus. „Durch die ‚denkende Erfahrung‘ werden die sämtlichen Erscheinungsformen des Weltlaufes, alle Phänomene des Seins, des Natur- und Geisteslebens aufgefafst und wie von selber nach bestimmten Gesichtspunkten der Qualität und des Wertes zusammengeordnet. Die denkende Vernunft stellt zunächst diese Gesichtspunkte heraus, prüft sie auf ihre innere, aus der Beschaffenheit des Wahrgenommenen fliefsende Notwendigkeit,

[1] A. a. O. S. 25. [2] A. a. O. S. 33.

und so bildet sich die innere Gesetzmäſsigkeit des Daseins ab im Wissen des Geistes. Ist diese Gesetzmäſsigkeit des Gegebenen zusammengeschaut mit der Gesetzmäſsigkeit des Vernehmenden, dann ist das Erkennen wirklich und wahr: für jede Erfahrung und für jeden Teil der Gesamterfahrung vermag das Wissen jetzt einen letzten Grund anzugeben und durch die Zurückführung aller ‚letzten' Gründe auf einen Urgrund wird das Wissen spekulativ vollendet, nachdem der eine Urgrund zugleich als die eine Ursache denknotwendig erschlossen in ihrem Dasein und vernunftnotwendig erschaut worden ist in ihrem Wirken und Wesen. Wahrnehmbar durch die äuſsere und innere Erfahrung ist immer nur die Auſsenseite am Dasein, dessen Erscheinung sich im Leibes- und Geistesauge des Wahrnehmenden spiegelt. Aus den einzelnen Merkmalen, welche zusammen die Form der Erscheinung, das Bild einer Erfahrung ausmachen, wird auf die nicht unmittelbar anzuschauende Innenseite des Seins geschlossen, und diese wird sowohl als die Ursächlichkeit wie als der zureichende Grund der Erscheinungswelt erfaſst. Das Wirken des im Dasein sich erhaltenden Seins, die beharrende Form dieses Wirkens, d. i. dessen Gesetzmäſsigkeit (Kategorien), sowie endlich die beharrende Form des Wirkenden selber, des ‚Wesenden' im Seienden, wird so allmählich aus den von der Erscheinung gegebenen Eindrücken, Wahrnehmungen, Erfahrungen, Anschauungen, Überzeugungen herausgesondert. Die Merkmale des Erfahrungsbildes werden in eine höhere Form erhoben, werden zu den Merkmalen des Begriffes; der Begriff wird als ganzer oder teilweiser Abdruck der höchsten inneren Anschauungsform, der Idee von Wahr, Gut und Schön (im subjektiven Sinne des Wortes) von der Vernunft wahrgenommen, und nun ist noch die Untersuchung übrig, ob und inwieweit das Was-Sein im Dasein, das Wesen des Seins, dessen Wirken in der Erscheinung die Anschauung, den Begriff, die Idee im wahrnehmenden Geiste zu aktualisieren mithalf, der objektive Träger eben der Idee selber ist (Idee im ontologischen Sinne). Nach dem Abschlusse dieser Untersuchung ist der Prozeſs des Erkennens vollendet, ist das unmittelbare Werden des Wissens zum wissenschaftlichen Wissen vermittelt: die Seinsordnung ist durchforscht, und das zunächst nur der unmittelbaren Auffassung Sichere wird als das wirklich Seiende, als das allgemein, objektiv, metaphysisch Notwendige verstanden. War es vordem die innere Überzeugung, der den Vernunftideen entspringende Vernunftglaube des Einzelgeistes, daſs die Seinsordnung kongruent sei mit der Ordnung des Denkens und Erkennens, so ist jetzt diese denkende Überzeugung als

zureichend und notwendig begründete erkannt. Würde nun überall der hinlängliche Erkenntnisgrund vollkommen und restlos die ideelle Kongruenz mit dem wirklichen Seinsgrunde darstellen; wäre derselbe jedesmal eins mit dem ‚notwendigen' Erkenntnisgrunde; wäre dieser das identische ideale Abbild der jedesmaligen realen Seinsursache: dann wäre das Wissen vollkommen; dann wären noch nicht die einzelnen Wissenszweige, wohl aber das sie alle umschliefsende Ganze, die Metaphysik, absolut nach Form und Inhalt."[1]

Suchen wir diese Worte in eine etwas andere, vielleicht verständlichere Sprache zu übersetzen, so bilden die beiden Ordnungen des Erkennens — die ideale — und des Seins oder die reale zwei parallellaufende Reihen, deren Übereinstimmung im gewöhnlichen Bewufstsein gefühlsmäfsig oder im Vernunftglauben angenommen wird, durch die Metaphysik aber als vernunftnotwendig begründet werden soll. Den höchsten Erkenntnisgrund bildet das absolute Vernunftideal — in der theistisch gemeinten und gewollten Auffassung Braigs — der persönliche, im religiösen Glauben erfafste Gott; diesen Erkenntnisgrund zugleich als höchsten Daseinsgrund der Erscheinungswelt zu erweisen, ist die Aufgabe der Metaphysik, die sie jedoch nur annähernd zu erfüllen vermag, da in aller Erfahrung die Idee, das Ideale immer nur unvollkommen verwirklicht ist, daher der Schlufs auf das absolut Vollkommene, den allmächtigen, allgütigen, allweisen, persönlichen Gott als Daseinsgrund des Realen, Erfahrbaren nie zur vollen Sicherheit und wissenschaftlichen Evidenz gebracht werden, die Metaphysik also oder die Wissenschaft von den letzten Gründen nie vollendet werden kann.

Nach Braig stehen wir also zunächst nur Erscheinungen gegenüber, zu denen wir das Wesen und die Gründe suchen. Da nun aber als Mittel zur Lösung dieser Aufgabe subjektive, teils begriffliche, teils ideale, in der Seele angelegte Formen dienen sollen, deren Übereinstimmung mit den den Erscheinungen zugrunde liegenden objektiven Gründen von vornherein in Frage steht, so wird die angestrebte rationelle Vermittlung des grundlos und instinktiv für wahr gehaltenen Inhalts des Vernunftglaubens (des Kuhnschen Grundbewufstseins) nur eine scheinbare sein und nie die Kraft eines wirklichen Beweises haben. Durch die Annahme solcher Formen lenkt sonach der Gegner v. Hartmanns selbst in das Fahrwasser des Subjektivismus ein, den er in dem Philosophen des Unbewufsten bekämpfen will. Der mit

[1] Braig, Die Zukunftsreligion usw. S. IV f.

der Annahme apriorischer begrifflicher und idealer Formen gegebene Parallelismus des Denkens mit seiner Gesetzmäfsigkeit und der gesetzmäfsigen Wirklichkeit enthält keine Garantie der wirklichen Übereinstimmung, da die angestrebte rationale Vermittlung durch subjektive Formen geschieht, deren objektive Gültigkeit eben in Frage steht. In dieser Hinsicht verfuhr Kant konsequent, indem er eben aus dem Grunde die Möglichkeit objektiver Erkenntnis über die sinnliche Erfahrung hinaus, der Erkenntnis des „Dinges an sich", in Abrede stellte, weil er (mit seinen unmittelbaren Vorgängern, insbesondere der Leibniz-Wolffschen Schule) annahm, dafs der menschliche Geist unmittelbar und direkt nur seine eigenen Begriffe und Ideen erkenne. Von diesem Standpunkte erklärte er mit Recht, dafs der Parallelismus beider Ordnungen eine willkürliche Annahme, und der transzendentale Idealismus allein berechtigt sei.

Stellt man sich mit Braig gleichwohl auf den Standpunkt der vorkantschen Philosophen und macht man überdies der Kantschen Philosophie das Zugeständnis der formalen Natur des Verstandes (ratio), der, ohne eigene Erkenntnis zu liefern, nur den Inhalt der sinnlichen wie der angeblichen übersinnlichen Erfahrung (der Ideen der „Vernunft") zu entwickeln vermöge: so wird auch der Rückgang auf die Tatsachen des Bewufstseins oder die von Braig in den Vordergrund gerückte „psychologische Forschung", nicht im stande sein, vor den Konsequenzen zu schützen, zu denen nach dem Zeugnisse der Geschichte jener Parallelismus im Durchgange durch den Kritizismus geführt hat, nämlich dem zuglich idealistischen und naturalistischen Monismus oder Pantheismus. Denn der psychologische Mafsstab, an die Metaphysik gelegt, erzeugt notwendig einen anthropomorphistischen Gottesbegriff, wie er in spekulativer Gestalt von den Nachfolgern Kants ausgeprägt worden ist.

Denker, wie Braig, die doch der Scholastik gegenüber so sehr auf geschichtliche Forschung, d. h. doch auch auf die Lehren und die Bedeutung der Geschichte pochen, scheinen sich gerade inbezug auf die Philosophie den Lehren der Geschichte verschliefsen zu wollen.

Die Art und Weise, wie Dr. Braig die Metaphysik psychologisch „begründet" und die obersten Begriffe und Grundsätze der Ontologie sowohl als auch die natürliche Theologie oder den Theismus der gläubigen Vernunft durch eine Analyse des Selbstbewufstseins zu gewinnen sucht, erinnert lebhaft an die Deduktionen des älteren Fichte, der aus der Tatsache des Ich das gesamte System des Wissens nach Form und Stoff heraus-

zukonstruieren unternimmt. Das Resultat ist bei Fichte bekanntlich ein idealistischer Pantheismus und konnte bei folgerichtiger Durchführung kein anderes sein, da eine blofse Analyse des menschlichen Selbstbewufstseins über ein immanentes Prinzip nicht hinausführt und statt des wahrhaften, transzendenten Realgrundes nur eine Abstraktion, das „reine Ich", zu dem sich die konkreten Iche als Manifestationen verhalten sollen, zu ergeben vermag. Braig nun, als entschiedener und aufrichtiger Bekenner des Theismus oder des persönlichen Gottes, zu dem man, wie der Meister, Kuhn, betont, beten kann, glaubt zwar unter Anwendung der wesentlich gleichen Methode ein ganz verschiedenes Resultat, nämlich den Theismus zu gewinnen und zeigt sich damit in einer schweren Täuschung befangen, indem gleiche Methoden unmöglich wesentlich verschiedene Resultate ergeben können. Sowenig sich die Hegelsche Methode der sich von selbst in immer höheren Synthesen aufhebenden Gegensätze auf theistischen Boden verpflanzen läfst, ebensowenig ist dies der Fall mit dem Fichteschen Verfahren, das „Absolute" durch eine Analyse der Tatsachen des Selbstbewufstseins zu erreichen und die Metaphysik psychologisch zu begründen. Das rechtmäfsige Ergebnis kann nur ein monistisches — der Pantheismus sein; unter der Voraussetzung aber, dafs man das Verfahren plötzlich abbricht und auf das Gemütsbedürfnis, die religiöse Anlage, den „Glauben" rekurriert, wird man zwar zu einem dieses Bedürfnis in einem gewissen Mafse befriedigenden Gottesbegriff geführt, jedoch nicht zu dem des reinen Theismus, sondern zu einem theosophischen, der Immanenz mit Transzendenz verbindet und der ein charakteristisches Merkmal, wie wir sahen, der Dreyschen und Kuhnschen spekulativen Theologie ist.

Lassen wir nunmehr noch einmal Dr. Braig selbst zu Worte kommen und vernehmen wir, wie derselbe das höchste objektive Prinzip, das des Widerspruchs, psychologisch begründet: ein Unternehmen, das die folgenschwersten Irrtümer nach sich zieht, indem die Verabsolutierung des „Ich" als unabwendbare Konsequenz resultiert.

Nach einer ausführlicheren Erörterung fährt Br. zusammenfassend fort: „Kürzer gefafst lautet die These, die wir verteidigen: Die Anschauung über Harmonie und Disharmonie des Denkens mit sich selber, d. h. über die Bestimmbarkeit desselben bedingt alle Aufstellungen über die Gleich- oder Ein- oder Verschiedenartigkeit des Denkens und des Seins. — Aristoteles stellt das Gesetz des Widerspruches als ontologisches Prinzip auf: *τὸ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ*

κατὰ τὸ αὐτό. Hiermit verknüpft er den genannten logischen Grundsatz: Niemand kann denken, dafs dasselbe sei und nicht sei. Aber den psychologischen Grund hierfür nennt Aristoteles nicht ausdrücklich: niemand kann Ja und Nein zugleich und zumal als identisch denken. Nur weil wir nicht derart, d. h. unlogisch zu denken vermögen, darum können wir auch nicht annehmen, dafs dasselbe seiend und nicht seiend in einem sei. Darum müssen wir schliefsen mit logischer Notwendigkeit auf die genannte ontologische Beschaffenheit des Seins. Das metaphysische Gesetz des Widerspruchs erhält nicht seine Gültigkeit durch das parallele logische Axiom; aber der Geist erlangt nur durch des letzteren Evidenz Einsicht in die notwendige Gültigkeit des ersteren."[1]

Trotz der in den Schlufsworten enthaltenen Beschränkung, das ontologische Gesetz erlange nicht seine (objektive) Gültigkeit vom logischen, die nur die Unklarheit und Inkonsequenz des Freiburger Theologen beweist, ist in dieser Darstellung das wahre Verhältnis auf den Kopf gestellt. Nicht die Gewifsheit der Identität des Ich mit sich selbst, nicht die Unmöglichkeit, anders zu denken, bedingt die Gewifsheit des ontologischen Gesetzes, sondern umgekehrt durch die unmittelbare Einsicht in die Wahrheit und Notwendigkeit des letzteren sind wir gewifs, dafs jedes Sein, also auch das des Ich, obgleich an sich von nur tatsächlicher, zufälliger Wahrheit, doch sofern es ist, notwendig ist und das Nichtsein ausschliefst. Darum hat es Aristoteles aus triftigem Grunde unterlassen, das Widerspruchsprinzip „psychologisch" zu begründen. Denn eben dadurch unterscheidet sich der griechische Philosoph von dem deutschen Kant, dafs er nicht wie dieser alle intellektuelle Gewifsheit auf subjektiver Denknotwendigkeit, sondern auf objektiver Einsicht in die Wahrheit der obersten Prinzipien, des Widerspruchsprinzips, des Prinzips der Aktualität (dafs der Akt, die Wirklichkeit das schlechthin Frühere sei), des Prinzips der Kausalität beruhen läfst. Indem also Braig in diesem Punkte den grofsen Stagiriten durch Kant ergänzen will, trägt er in sein spekulatives Denken ein Element ein, dessen auflösende und zerstörende Wirkungen nur durch Mangel an Folgerichtigkeit im Denken, also auf Kosten des wissenschaftlichen Charakters paralysiert werden.

Der subjektivistische Apriorist wird auf die „objektiven" Velleitäten Braigs erwidern, dafs zwar die obersten Vernunftprinzipien ihre Notwendigkeit nicht aus dem individuellen,

[1] A. a. O. S. 275.

zufälligen Ich, wohl aber aus dem über alle Einzeliche übergreifenden reinen Ich, dem in jenen erscheinenden, ihnen immanenten „Absoluten“ schöpfen, dafs beide Ordnungen, die des Seins und des Denkens, im Grunde eben eins, das absolut Ideale auch das absolut Reale sei. Wir wüfsten nicht, was hiergegen wirksam eingewendet werden könnte, nachdem man einmal eingeräumt, dafs die Gewifsheit der ontologischen Prinzipien durch die Selbstgewifsheit des Ich begründet werden könne und müsse. Die notwendige Folge wird die Behauptung sein, das wahrhaft Absolute sei eine unpersönliche Vernunft, zu der sich die Natur und der persönliche Geist als Erscheinungen und Selbstverwirklichungen verhalten. Wie dieses Absolute doch wieder als persönlicher, transzendenter, selbstbewufster Geist begriffen werden könne, ist eine Aufgabe, deren Lösung sowohl von der positiven Philosophie Schellings, als auch von der an Böhme sich anschliefsenden Theosophie Baaders, wie endlich von der Glaubensphilosophie Kuhns vergeblich angestrebt worden ist. Man gebe also endlich den Versuch auf, die Wahrheit aus dem menschlichen Selbstbewufstsein heraus konstruieren zu wollen, und gestehe mit der Tradition der christlichen Schulen zu, dafs der menschliche Geist der Wahrheit gegenüber nicht tätig und bestimmend, sondern leidend — aufnehmend — und durch sie bestimmt sich verhält.

Dafs durch psychologisch-analogische Analyse der reine Theismus nicht abgeleitet werden könne, läfst sich an dem von Braig angestellten, übrigens höchst abstrusen Versuche unschwer zeigen. „Im Gegensatze zu solch abstrakt willkürlichem, objektiv unwahrem Verfahren (des Dualismus und Monismus) nimmt die theistische Auffassung die wirkliche Tätigkeit des Denksubjektes zum Fundament aller Gedankenverbindungen. Deshalb weil der Denkgeist als konkretes Subjekt seines natura ersten formalen Urteils — Ich bin Ich, nicht Nichtich — fungiert, ist aber auch das höchste materiale Denkobjekt, das Absolute, nicht ein nach der Analogie eines Phantasmas gedachtes Abstraktum, sondern nach der Analogie des Denksubjektes der absolute Geist. Wenn irgendwo, so mufs hier die Analogie geltend gemacht werden als die allgemeinste Forderung der Verständlichkeit. Entweder mufs die logische Grundbetätigung des Absoluten und dessen Sein nach der Analogie der menschlichen Denkbewegung und des menschlichen Ich gedacht werden, oder Tun und Sein des Absoluten ist undenkbar.“[1]

[1] A. a. O. S. 283.

Führt diese Methode, die den Subjektivismus mit seinen eigenen Waffen schlagen will, wirklich zu dem angestrebten Ziele, dem reinen Theismus des religiösen Glaubens? Unsere Antwort mufs entschieden verneinend ausfallen. Sowenig dem Herkules seine Keule, so wenig läfst sich dem Riesen des Monismus die Methode entwinden, um sie gegen ihn selbst zu kehren. Die „wirkliche Tätigkeit des Denksubjektes zum Fundament aller Gedankenverbindungen" zu nehmen, hat zwar Sinn in dem Ideengange eines Kant, der die Seinsbestimmungen zu Kategorien, d. h. in seinem Sinne zu ebenso vielen subjektiven Weisen der Applikation eines transzendentalen Bewufstseins auf den Erfahrungsstoff herabsetzt — hat Sinn in dem Ideengange Fichtes, der Form und Stoff aus dem reinen Ich ableitet, keineswegs aber in einer objektiven, in einer theistischen Weltanschauung, welche die Abhängigkeit des Denkens vom Sein anerkennen mufs. Die Tätigkeit des Denksubjekts als Fundament aller Gedankenverbindungen erklären, heifst annehmen, dafs das Denksubjekt allem Erkennbaren den eigenen Stempel aufdrücke, also in allem nur seinen eigenen Reflex erfasse, heifst sonach sich prinzipiell auf subjektivistischen Standpunkt stellen. Das Resultat kann daher wiederum nur der anthropomorphistische Gottesbegriff der Theosophie sein: ein Gottesbegriff, der — nach der Analogie des menschlichen Ich in jener Auffassung, die das Ich aus einer Tätigkeit resultieren läfst, gebildet —, an dem inneren Widerspruch eines sich selbst setzenden, aus dem Ansichsein zum Fürsichsein oder Geistsein, einer werdenden oder gewordenen Persönlichkeit leidet und durch diesen Widerspruch von innen heraus sich selbst zersetzt.

Da Braig das „Sein" mit der Tätigkeit identifiziert und das Wesen des Geistes in das Selbstbewufstsein setzt, so ergibt die Analogie des menschlichen Geistes auf den göttlichen übertragen einen Gottesbegriff, demzufolge das göttliche Sein nicht etwa als Aktualität — actus purus — zugleich auch wesenhaft Tätigkeit, sondern vielmehr ein durch Tätigkeit (Denken und Wollen) gesetztes ist. Wie wir wissen, hat Kuhn diese Konsequenz offen gezogen und den Gedanken einer göttlichen Selbstverwirklichung, eines Geistwerdungs- und Personifizierungsprozesses auf das Geheimnis der Trinität angewendet, um so von der „Vernunftidee" zum Glaubensgeheimnis eine Art von Notbrücke zu schlagen.

In wesentlicher Übereinstimmung mit Kuhn befindet sich Braig mit der Annahme, dafs das Selbstbewufstsein unmittelbar zu einer Idee von Gott führt; denn diesen Sinn hat offenbar die Ableitung der theistischen Gottesidee durch eine Analyse des

Selbstbewufstseins. Die eingeborne Gottesidee aber, die nach Kuhn das Grundelement unserer durch Betrachtung der Geschöpfe auszugestaltenden und zu bewährenden Gotteserkenntnis bildet, soll gerade darin bestehen, dafs die Seele unmittelbar (ohne Schlufs) sich selbst als Bild Gottes erfafst, Gottes Wesen in ihr wie in einem Spiegel sich reflektiert. Braig wird sich demnach den logischen Folgerungen dieser subjektivistischen Auffassung nicht entziehen können und unter anderm auch zugeben müssen, dafs wir zunächst nur eine „Idee" von Gott besitzen, von der Existenz eines dieser Idee entsprechenden Wesens aber uns eine Überzeugung nur durch Argumente verschaffen können, deren Kraft wesentlich doch wieder durch jene Idee — resp. den natürlichen Vernunftglauben an Gott — bedingt ist; woraus dann mit Kuhn gefolgert werden mufs, dafs die „Beweise" für Gottes Dasein der strikten Beweiskraft ermangeln.

Braig stellt uns vor die Alternative: „Entweder mufs die logische Grundbetätigung des Absoluten und dessen Sein nach der Analogie der menschlichen Denkbewegung und des menschlichen Ich gedacht werden, oder Tun und Sein des Absoluten ist undenkbar." Aus diesem Dilemma ist es auch ohne ein „abstraktes Phantasieren" nicht schwer, einen Ausweg zu finden. Die Berechtigung, dem menschlichen Ich eine „Analogie" für die Erkenntnis des „Absoluten" zu entnehmen, ist zwar nicht in Abrede zu stellen. Sie liegt aber in einer anderen Richtung, als in der sie Braig mit seinen theosophisch-theistischen Lehrmeistern sucht. Der wirklich und wahrhaft wissenschaftliche Gang einer theistischen Dialektik besteht nicht darin, die Idee eines persönlichen Gottes gleichsam „aus der Pistole zu schiefsen", sondern in dem von der christlichen Philosophie stets eingeschlagenen Verfahren, zunächst aus der Betrachtung der Weltwesen, zu denen wir (wie Augustin betont) selbst gehören, deren Endlichkeit, Beweglichkeit, Unvollkommenheit usw. auf die Existenz eines schlechthin aktualen, vollkommenen, unendlichen Seins zu schliefsen, um dann erst weiterhin eine Erkenntnis der Beschaffenheit dieses Seins auf dem Wege der Analogie (via causalitatis, negationis, eminentiae) zu gewinnen. Hier kommt dann in erster Linie das geistige Sein in Betracht, keineswegs aber nach der „Denkbewegung", mit der es im Menschen behaftet ist, sondern allein nach jenen Eigenschaften, die sich als reine Vollkommenheiten denken lassen, der Immaterialität, Weisheit, Güte usw. Denn die dem menschlichen Denken eigentümliche Bewegung darf in keiner Weise auf Gott übertragen werden, da der Begriff eines absoluten bewegten Seins in dem Sinne eines sich selbst

setzenden, denkend und wollend sich verwirklichenden Geistwesens in sich widersprechend und daher unvollziehbar ist, geschweige denn dafs darin das Wesen und die Natur des „Absoluten“ irgendwie — wenn auch nur annähernd ihren denkmöglichen Ausdruck fänden.[1]

Nicht allein wegen seines dem der Tübinger Schule verwandten Gottesbegriffs, sondern auch wegen der gemeinsamen Tendenz, die wissenschaftlichen „Fortschritte“ der Neuzeit für die Apologetik sowohl wie für die Theologie nutzbar zu machen und auf diese Weise beide zeitgemäfs zu reformieren, um die dem Christentum entfremdete gebildete Welt wiederzugewinnen, halten wir uns für berechtigt, Dr. Schell, Professor der Apologetik an der Universität Würzburg, unter die Vertreter der Tübinger Schule zu zählen und die Darstellung seines spekulativen Standpunktes an die der Braigschen Lehren anzuschliefsen, obgleich man in Tübingen selbst Schell als Thomisten zu betrachten scheint oder wenigstens früher so betrachtete. Die Veranlassung hierzu hat allerdings teilweise Dr. Schell selbst gegeben; ja noch in seiner jüngst erschienenen Schrift: Religion und Offenbarung (den ersten Band der „Apologie des Christentums“ bildend) redet er dem „metaphysischen Intellektualismus“, in welchem das wahre Wesen der thomistischen Philosophie bestehe,[2] das Wort und lehnt gewisse „Ausführungen“ in apologetischer Hinsicht ab, „soweit sie sich gegen den Intellektualismus, den ewigen Wahrheitsgehalt des Aristotelismus und der Scholastik, richten“.[3]

Dessenungeachtet steht Schell nicht allein der Tübinger Richtung näher als dem Thomismus, sondern geradezu auf dem Boden derselben sowohl aus den schon angegebenen Gründen, die von prinzipieller Bedeutung sind, als auch durch die beiderseitige Auffassung des Übernatürlichen und dessen Verhältnis zur Natur, sowie durch die idealistische Verflüchtigung des materiellen Seins: Lehrpunkte, die in unmittelbarer Beziehung zu dem gemeinsamen Gottesbegriffe stehen und als notwendige Konsequenzen daraus fliefsen.

Wir werden uns im folgenden zunächst und hauptsächlich

---

[1] Um nicht bereits Gesagtes wiederholen zu müssen, verweisen wir behufs näherer Charakteristik des Braigschen Standpunkts auf unsere kritischen Besprechungen der Erkenntnistheorie, sowie der Ontologie Braigs (Jahrb. Bd. XIII S. 59 ff.; XIV S. 204 ff.), ferner auf die Abhandlung: Ist Sein gleich Tun? usw. (Ebd. Bd. XV S. 129 ff.)

[2] Religion und Offenbarung. Paderborn 1901 S. XIII.

[3] A. a. O. S. XX.

an die Vorrede des angeführten neuesten Werkes Schells halten, da in ihr mit dankenswerter Offenheit jene modernen Errungenschaften dargelegt sind, welche für die eigentümlichen philosophischen und dogmatischen Lehren des Würzburger Apologeten maſsgebend wurden und daher geeignet sind, ein wünschenswertes Licht darauf zu werfen und ihre Genesis begreiflich zu machen. Zuvor möge jedoch eine kurze Darstellung des Verhältnisses, in welchem der Schellsche Gottesbegriff zum Kuhnschen steht, hier ihren Platz finden. Der Unterschied liegt mehr im Ausdruck als im Kern der Sache selbst. Kuhn hält die beiden Fragen nach dem Wesen und nach der Existenz Gottes für unzertrennlich; ebenso auch Schell. Nach beiden ist das göttliche Wesen in das Geistsein zu setzen; nach beiden ist Gott absoluter Geist, sofern er sich denkend und wollend selbst setzt, selbst verwirklicht. Gleichwohl halten beide gleichmäſsig an der absoluten Aktualität Gottes — der Bestimmung als actus purus — fest, wenn auch im Widerspruch mit der Annahme des einen (Kuhns) von einem Prozeſs aus dem Ansichsein zum Fürsichsein, des andern (Schells) von einer Selbstverursachung Gottes, indem Kuhn die Potenz in Gott als analogische, nicht rein spekulative Bestimmung betrachtet, Schell aber das Verhältnis des Verursachens in der Anwendung auf den konkreten Fall im Geheimnis der Trinität als ein solches von Akt zu Akt erklärt. Denn beide glauben in dem Gedanken einer Selbstverwirklichung Gottes den Schlüssel zu einer annähernd rationalen Erfassung des Trinitätsdogmas zu besitzen. Der Unterschied schwindet demnach dahin zusammen, daſs Kuhn im Anschluſs an Schelling, Hegel, Baader von einer Selbstsetzung, einer Erhebung von der Substantialität zur Subjektivität spricht, dagegen Schell (wie es scheint, von Lotze u. a. beinfluſst) von der Selbstursächlichkeit des Vollkommensten und daher der Existenz Würdigsten, das sich selbst als Gedanke auſs weiseste formt, gestaltet und in dieser Gestalt sich selbst als Wille die Existenz verleiht, so daſs das Vollkommenste das Werk einer unendlichen Weisheit und einer unendlichen Güte ist, und die Geschöpfe sich nicht mehr des Vorzugs rühmen können, allein Produkte schöpferischer Weisheit und Güte zu sein: ein Gedanke von so abgründiger Tiefe der Weisheit, daſs wir gewöhnlichen Sterblichen darin vollendeten Nonsens zu sehen versucht sein möchten. Doch preisen es heutzutage die Schüler allerorten. Nur eine signifikante Stelle aus „Gott und Geist“[1] sei angeführt. „Die Selbst-

[1] I S. 241.

ursache ist als solche Persönlichkeit, und zwar absolute Persönlichkeit, weil sie nicht bloſs teilweise die Herrschaft der Selbstbestimmung über sich selber ausübt, sondern schlechthin die selbstbestimmende Denktat der unendlichen Weisheit und die selbstbegründende Willenstat der ewigen Güte ist, die in heiliger Liebe zur Vollkommenheit deren ewiger Selbstvollzug ist."

Als sich von selbst verstehend gehen wir über die Bemerkung hinweg, daſs die „Apologetik reiner Kultus der Wahrheit" sein müsse, da sie sonst „ihren wichtigsten Zweck verfehle".[1] Auch darin treten wir unserem Apologeten bei, daſs, wenn (wie unlängst Fr. v. Hertling „ziemlich deutlich" zugestanden habe) die aristotelisch-scholastische Philosophie den geistigen Ansprüchen der Gegenwart und der Wahrheit nicht mehr genüge, der den Theologen gegebene Rat, bei der überlieferten Schulphilosophie zu bleiben,[2] keine Berechtigung habe. Aber, wenn auch die Abfolge richtig ist, so kann doch der Vordersatz nicht eingeräumt werden. Die aristotelisch-scholastische Philosophie ist heutzutage noch vollkommen haltbar; ja die Rückkehr zu ihr ist das einzige Mittel, um in dem tollen Wirbeltanz der subjektivistischen Systeme, der von Tag zu Tag sich sinnverwirrender gestaltet, wieder festen Fuſs zu fassen. Daher der immer wiederkehrende Versuch besonnener Denker, wenigstens zur aristotelischen Logik sich zurückzuwenden. Mit der Logik aber hängt die Ontologie einerseits und die Psychologie anderseits aufs innigste zusammen. Aber Aristoteles ist doch, behauptet Schell, keineswegs Vertreter des reinen Theismus.[3] Warum nicht? Wohl deshalb, weil ihm der christliche Schöpfungsbegriff fehlt, infolge welchen Mangels ihn die einen zum Pantheisten, die anderen zum Dualisten stempeln. Gerade diese widersprechende Beurteilung beweist, daſs Aristoteles weder das eine noch das andere sein kann. Was indes für uns die Frage, ob „reiner Theismus" oder nicht, entscheidet, ist der Umstand, daſs Aristoteles einen rein theistischen Gottesbegriff aufstellt, indem er auf Grund seiner beiden ontologischen Grundprinzipien — des Widerspruchs und der absoluten Priorität des Aktes — Gott als reinen Akt (actus purus) bestimmt.[4] Indem die Scholastik diesen Begriff adoptierte, zog sie die Konsequenz bezüglich

[1] Religion und Offenbarung S. VII.
[2] A. a. O. S. VIII.
[3] A. a. O.
[4] Auf den Versuch, diesen Begriff modern umzudeuten und damit der Scholastik das Verständnis der Aristotelischen Philosophie im wichtigsten Punkte abzustreiten, werden wir zurückkommen.

der Schöpfung, nämlich dafs aus dem absolut aktualen Sein endliches Sein nur durch Schöpfung aus Nichts hervorgehen könne, da eine subjektive (im scholastischen Sinne) Potenz weder in Gott (Monismus) noch aufserhalb Gottes (Dualismus) als Substrat oder „Stoff" des Geschaffenen angenommen werden dürfe. Dieser scholastische Theismus ist der einzig „reine" Theismus, und was Gegner der Scholastik, was insbesondere auch christliche auf modernem Standpunkt stehende Theisten, was speziell Schell an die Stelle dieses scholastischen Theismus zu setzen versuchten und versuchen, besteht die Probe nicht, da sie zwar nicht dualistisch lehren, dagegen aber durch Annahme einer passiven Potenz in Gott in der einen oder anderen, vielleicht noch so idealen Gestalt, z. B. indem sie die Geschöpfe als Gedanken und Wollungen[1] Gottes erfassen, den theistischen Gottesbegriff — sit venia verbo — verunreinigen. Der vom scholastischen Theismus abweichende rein theistische Gottesbegriff ist also erst noch zu erfinden! Wenn Aristoteles zum christlichen Schöpfungsbegriff nicht durchdrang und das Verhältnis der Dinge zu Gott in einem gewissen Dunkel liefs, so hat der von der modernen Philosophie abhängige theosophische Theismus den mit Hilfe der Offenbarung erlangten, für die Wissenschaft eroberten Gewinn wieder preisgegeben. Von einem wissenschaftlichen Fortschritt kann da füglich nicht die Rede sein.

Für die Behauptung, die Neuscholastik sei faktisch eine Abschwächung der wichtigsten Gesichtspunkte der aristotelisch-thomistischen Philosophie,[2] ist Schell den Beweis schuldig geblieben. In jedem Falle bedurfte es einer näheren Erklärung darüber, welche Nüance unter den als neuscholastisch bezeichneten Richtungen gemeint sei. Bezüglich der im engeren Sinne „thomistischen" Richtung ist Schells Behauptung entschieden unrichtig.

Dagegen stimmen wir Schell wiederum bei, wenn er dem Ausspruch von Hertlings gegenüber, ein Gelehrter, der erfolgreich in die Forschung eingreife und zugleich als treuer Sohn der Kirche sich erweise, wiege ganze Bände der Apologetik auf, die Frage erhebt, wie denn ein Mann der Wissenschaft die Wahrheitsgründe der Wissenschaft aufwiegen könne?

Die Absicht der Apologetik ist, die Hindernisse hinwegzuräumen, die sich von seiten des Verstandes dem Glauben in den Weg stellen. Der Theologe wird demgemäfs, sofern er die Funktion des Apologeten ausübt, nicht der theologischen (dogmatischen) Methode sich bedienen, sondern gegenüber solchen,

[1] In welchem Sinne dies von Schell geschieht, darüber im folgenden.
[2] A. a. O. S. IX.

welche die Tatsache der Offenbarung, resp. den göttlichen Ursprung des Christentums aus historischen oder philosophischen Gründen leugnen, sich auf denselben Standpunkt, den geschichtlichen, resp. philosophischen stellen und ausgehend von gemeinsam zugestandenen Grundsätzen die praeambula fidei und die motiva credibilitatis, soweit es die Natur der Sache gestattet — denn mathematische Beweise vom Apologeten zu fordern wäre töricht — beweisen müssen. Anders allerdings stellt sich die Aufgabe denjenigen gegenüber, welche die Auktorität der heil. Schrift anerkennen; aber auch in diesem Falle ist aus dem gemeinsam Zugestandenen der Beweis für die Berechtigung der Tradition und des kirchlichen unfehlbaren Lehramtes zu führen. In allen Fällen ist Schell darin beizustimmen, dafs es in der Apologetik auf die Beweise ankommt und nicht etwa auf die Zahl von Gelehrten, die erfolgreich in die Forschung eingreifen und zugleich sich als echte Christen (resp. Katholiken oder Protestanten) erweisen und infolgedessen ganze Bände Apologetik aufwiegen.[1]

Aber eben darum, weil es sich in der Apologetik um „Beweise", d. h. notwendige und allgemein gültige (wobei der accidentelle Gebrauch sogenannter argumenta ad hominem nicht ausgeschlossen, aber von nebensächlicher Bedeutung ist) Gründe handelt, wird der Apologet nicht irgend eine ephemere Zeitphilosophie zugrunde legen dürfen, sondern nur eine solche, deren Wahrheitsgehalt aufser Frage steht und allgemein anerkannt ist, wie dies vor Descartes und Bacon von Verulam bezüglich der aristotelischen der Fall war, indem ein gewisser Grundstock logischer, ontologischer und psychologischer Lehren der mit Wissenschaft sich beschäftigenden Nationen — der christlichen, jüdischen und mohammedanischen — als gemeinsamer und unantastbarer Besitz feststand. Wenn dies heutzutage anders geworden ist, so tritt eben an den Apologeten eine neue Aufgabe heran, die einzig wahre Philosophie den subjektivistischen Eintagsphilosophien gegenüber zu verteidigen, und solange nicht der Gegenbeweis geführt ist, betrachten wir und machen wir als solche geltend die aristotelisch-scholastische Philosophie.

Wenn Schell dagegen einwendet, man könne kein Philosoph werden, indem man einen Philosophen kopiert, so ist das Bild von Original und Kopie schief und falsch und widerspricht Schells eigener Forderung, dafs der Apologet und der Philosoph

[1] A. a. O. S. XI f.

beweise. Ist die Philosophie Wissenschaft und nicht ein subjektives Konstruieren (nach welcher Ansicht jeder sich seine Philosophie machen müfste), so mufs sie auch lehrbar sein und allgemein von jedem, der dazu die Begabung besitzt, angeeignet werden können, ganz so wie andere Wissenschaften, und diese Aneignung mittels des Verständnisses der Beweise auf Grund allgemein gültiger Prinzipien ist keineswegs gleich dem Kopieren eines Originals. Oder kopiert derjenige, der den pythagoreischen Lehrsatz versteht und begreift und dadurch zu seinem geistigen Eigentum macht, etwa den Pythagoras? Jenes Bild pafst allenfalls zu dem Schellingschen Begriff von Philosophie, nicht aber zu dem „Intellektualismus" des Aristoteles und der Scholastik, zu welchem doch Schell selber sich bekennen will. Damit soll nicht die Möglichkeit und Notwendigkeit eines Fortschrittes ausgeschlossen sein; aber dieses geschehe analog, wie Vincenz von Lerin vom Dogma verlangt, in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eadem sententia (Common. c. 28).

Ebenso schief ist aber auch das von Schell zitierte und mit Recht beanstandete, von Stölzle gebrauchte Bild vom Vogelkäfig, in welchem sich der Theologe frei bewege, von Stäbchen zu Stäbchen hüpfend.[1] Das Bild pafst weder, sofern der Theologe dogmatisch, noch sofern er apologetisch, d. i. philosophisch oder historisch verfährt. Denn in der ersteren Beziehung geht der Theologe nach der Auffassung, die wir mit dem hl. Thomas vertreten, von den Dogmen als seinen Prinzipien aus; in der letzteren Beziehung aber geniefst er dieselbe Freiheit und in dem nämlichen Umfang, wie sie nach allgemeiner und wenigstens allein vernünftiger Ansicht dem Philosophen zusteht, nämlich nichts anderes in seine Wissenschaft aufzunehmen, als was aus gewissen und evidenten, allgemein anerkannten Prinzipien hervorgeht. Die Pflicht, am Dogma sich zu orientieren, ändert hierin nicht das mindeste. Im Gegenteil schlug sie zum Vorteil der Philosophie aus, wie die Geschichte derselben seit ihrer sog. Emanzipation beweist.

Insoweit (freilich aber auch nur insoweit) unterschreiben wir die Worte Schells: „Indem die Theologie eine apologetische d. h. philosophische kritisch-spekulative Begründungswissenschaft in ihrem Organismus entwickelt hat, spricht sie grundsätzlich aus, dafs sie nach den allgemein gültigen Gesetzen der wissenschaftlichen Forschung an ihren Gegenstand herantrete und für ihn und sich selbst das Existenzrecht in der Welt des

[1] A. a. O. S. X.

Wissens beanspruche . . . In der Tat hat die Philosophie zu allen Zeiten von den Gedanken der Religion und der Theologie gelebt. Was wäre die Philosophie des Christentums, wenn sie nicht von den Theologen gepflegt worden wäre."[1]

Fafst man die Aufgabe der Apologetik richtig auf, so kann ihre Berechtigung, nach den allgemeinen Grundsätzen wissenschaftlicher Forschung zu verfahren, nicht bezweifelt werden. Rechnet man aber dazu die Forderung, die Dogmen selbst in ihren Bereich zu ziehen und zu ihnen von Vernunftbegriffen aus eine Brücke zu schlagen, wie Schell tatsächlich verfährt, ohne sich damit zu begnügen, sie gegen den Vorwurf des Widerspruchs zu verteidigen und durch rationes suasibiles, probabiles für Vernunft und Herz zu empfehlen, mit andern Worten verlangt man eine positiv-spekulative Behandlung der Geheimnisse, so liegt darin eine Überhebung der Vernunft, die wir entschieden bekämpfen müssen.

Für jene Aufgabe der Apologetik aber ist die aristotelisch-scholastische Philosophie das vollkommen ausreichende Werkzeug, und die Hindernisse, die heutzutage so viele „Gebildete" dem Christentum entfremden, sind ganz anderswo zu suchen als in der Abneigung der kirchlichen Apologeten, dem „neuzeitlichen Denkgeist und dem neuzeitlichen Wissenschaftsideal"[2] Zugeständnisse zu machen.

Als haltbare Elemente der genannten Philosophie führt Schell an: Das Zutrauen auf die Kraft der Vernunft, die absolute Geltung des Kausalgesetzes, die streng empirische Grundlegung unserer wissenschaftlichen Erkenntnis; hierin wurzle der metaphysische Intellektualismus und bestehe das wahre Wesen der thomistischen Philosophie.[3] Von diesen Elementen ist die absolute Geltung des Kausalgesetzes zu streichen, wenn sie den Sinn haben soll, dafs alles Sein ein verursachtes Sein, also das erste Sein Selbstursache sein müsse. Als oberste Prinzipien in der thomistischen Philosophie gelten das des Widerspruchs und das (wie wir es nennen können) der absoluten Priorität des Aktes, woraus sich die Folgerung ergibt, dafs das erste Sein reiner Akt ist, also jede Potenzialität, damit auch das Verursachtsein von sich ausschliefst.[4]

Was das „Zutrauen" auf die Kraft der Vernunft betrifft, so läfst der Ausdruck das Mifsverständnis zu, dafs der letzte

[1] A. a. O. S. XI f. [2] S. XIII. [3] A. a. O.

[4] Nicht zufällig ist es, dafs Aristoteles nicht dem Kausalprinzip, sondern dem Aktualitätsprinzip neben dem des Widerspruches in seiner πρώτη φιλοσοφία die sorgfältigste Begründung und den gröfsten Raum widmet.

Grund der Gewifsheit, wie die sog. Glaubensphilosophen annehmen, ein blinder Glaube an die Übereinstimmung unserer Vorstellungen, Begriffe, Ideen mit der Objektivität sei: eine Auffassung, die der aristotelischen und thomistischen durchaus nicht entspricht; denn ihr zufolge ist es vielmehr die Einsicht in die objektive Gültigkeit der Vernunftprinzipien, worauf das Zutrauen auf die Kraft der Vernunft beruht. Endlich ist betreffs der streng empirischen Grundlage des aristotelisch-thomistischen Intellektualismus zu bemerken, dafs die Erfahrungsgrundlage desselben ganz anderer Art ist als die des subjektivistischen Intellektualismus eines Descartes, Leibniz usw., indem dieser von den Bewufstseinsphänomenen im Sinne subjektiver Zustände aus- und von da auf Dinge an sich übergeht oder wenigstens den Übergang versucht, während für Aristoteles und die Scholastik die Existenz einer Welt von Dingen an sich, auf welche die abstrahierten Begriffe und daraus gewonnenen Prinzipien mit Recht angewandt werden, als unbezweifelbare Tatsache von vornherein feststeht.

Schell fährt fort: „Wenn man den Kern des Thomismus in seinen zeitgeschichtlich bedingten Mängeln sieht und in seiner mittelalterlichen Form verewigen will, dann wären die Urteile der verschiedenen apologetischen Richtungen unserer Gegenwart über die scholastische Apologetik kaum zu entkräften.“[1] Dafs irgend jemand bewufst den Kern des Thomismus in seinen Mängeln sehen und diesen Kern verewigen wolle, wird wohl selbst Schell nicht behaupten wollen. Es fragt sich nur, ob das, was Schell und andere für Mängel halten, wirklich solche seien. Die Kritik, die Schell fordert, nehmen wir auch dem „neuzeitlichen Denkgeist“ gegenüber in Anspruch und verwahren uns dagegen, dafs wir kritiklos die angeblichen „Fortschritte des Denkens“ hinnehmen sollen. Übrigens hat die Kritik ihre natürlichen Grenzen, deren Überschreitung, wie das Beispiel des Kritikers der Vernunft beweist, zur Preisgabe der Vernunft selbst und dazu führt, die Natur Lügen zu strafen, wie dies z. B. in der fast allgemein zur Herrschaft gelangten, auch von Schell adoptierten Auffassung der sensiblen Qualitäten geschieht, die nichts anderes als subjektive Phänomene sein sollen, als solche freilich (wie wiederum Schell mit Lotze annimmt) eine vermeintlich höhere ideale Welt darstellend, welche die Seele auf Grund äufserer Anregungen (mechanischer Stöfse) in sich selbst schaffen soll.

[1] A. a. O.

Aufser der Kritik ist es das „Prinzip der lückenlosen Gesetzmäfsigkeit der Kausalzusammenhänge, das besonders mit der Naturwissenschaft immer energischer hervortrat". Ferner „die grofse Idee der Entwicklung aus inneren Anlagen, ja sogar aus idealen Gründen." Eine wesentliche Errungenschaft der Neuzeit ist die Wendung zur energischen Erforschung der inneren Erfahrungswelt. Mit der Erweiterung des Weltbildes wurde die Notwendigkeit fühlbar, die Welt des Makrokosmos nach Art des Lebendigen und Geistigbeseelten zu betrachten, womit sich die Wendung zum Monismus, die Auffassung der ins Unbegrenzte sich ausdehnenden Welt als einer „von innerer Einheitskraft getragenen und beseelten Allwirklichkeit" verband. Hieraus erklärt sich dann auch der ausgesprochene Voluntarismus als anderer Grundzug der Gegenwart, indem der Monismus eine entschiedene Neigung zum Willen als dem tiefsten Weltgrund bekundet.[1]

Dies sind also die Forderungen des „neuzeitlichen Denkgeistes" an die christliche Apologetik: ebenso viele Fortschritte, durch welche den „Mängeln" der alten apologetischen Methode abgeholfen werden soll. Was uns an diesen Forderungen interessiert, das sind die willkommenen Aufschlüsse über die wirklichen Quellen der neuen und tiefsinnigen Anschauungen, mit denen der Würzburger Apologet die Theologie in zeitgemäfser Weise zu reformieren unternimmt. Also lückenlose Gesetzmäfsigkeit und die Idee der Entwicklung aus inneren Anlagen und sogar aus idealen Gründen. Mit einem Male geht uns ein Licht auf und verstehen wir den neuen Gottesbegriff, dem zufolge die Idee der Vollkommenheit es ist, die sich selbst weisheitsvoll ausgestaltet und mit unendlicher Güte und Heiligkeit sich selbst verwirklicht. Gott ist Selbstursache, schafft, verwirklicht sich selbst! Wie wunderbar doch dieser Gedanke auf unsere Pantheisten und Materialisten wirken mufs! Werden sie nicht nunmehr in hellen Haufen herbeiströmen und dem neuen Messias zujubeln? Oder ist etwa gar zu fürchten, dafs sie dem kühnen Apologeten erklären: Die neue Botschaft kennen wir längst, sie wurde uns bereits von Schelling, von Hegel, von Lotze (der das Vollkommenste als existent erklärt, weil es das der Existenz Würdigste ist), von Hartmann, von diesem aber in viel konsequenterer Gestalt verkündet. Ja, der neue Kausalitätsbegriff arbeitet sogar dem extremsten Positivismus und Materialismus in die Hände. Denn wenn in dem Gedanken nichts

[1] A. a. O. S. XIV f.

Absurdes liegt, dafs etwas sich selbst das Dasein gibt, warum dann nicht gleich mit J. Stuart Mill annehmen, dafs ein Entstehen und Vergehen von ungefähr möglich sei, indem der Gedanke einer Selbstverursachung der Leugnung des Kausalitätsprinzips gleichkommt? Mit anderen Worten: wenn etwas durch sich selbst sich ins Dasein setzen kann, warum nicht schon die Weltdinge selbst oder der Inbegriff derselben, umsomehr, da der Makrokosmos nach Analogie des Geistigen zu denken sein soll, dieses aber, wie angenommen wird, wesentlich Kraft der Selbstverwirklichung, der Selbstvervollkommnung ist? Oder besitzt nur das Vollkommenste diese Kraft und dieses Privilegium? Wie will man dies beweisen? Oder wie den Einwurf widerlegen, dafs die Weltentwicklung selbst die Verwirklichung des Vollkommensten anstrebt und bewirkt, ja — die Sache sub specie aeternitatis angesehen — bereits ewig vollzog und vollzieht.

Zur Unterstützung des obigen Arguments gegen das Kausalprinzip vom Standpunkte der „Selbstursache" liefse sich anführen, dafs die Erfahrung unmittelbar nur ein Nacheinander, nicht ein Auseinander bezeugt, dafs also, wenn die Vernunft eine Selbstursache zulässig findet, ebensogut angenommen werden kam, dafs die endlichen Dinge sich selbst verursachen: was einem Entstehen von ungefähr, also einer Aufhebung des so sehr betonten ja als „einzigen Schlüssel ins Paradies der Wahrheit" erklärten Kausalprinzips gleichkommt.[1]

Fragen wir, welcher Wert den angeführten modernen „Ideen" zukommt, so vermögen wir denselben nicht einmal den irgendwie wahrscheinlicher Hypothesen zuzugestehen. Die lückenlose Gesetzmäfsigkeit betreffend, sofern sie besagen soll, dafs eine jeden relativen Zufall ausschliefsende Notwendigkeit in der Welt, sei es auch nur der Körperwelt, herrsche, so ist die aristotelische Unterscheidung einer aus dem Stoffe und einer aus dem Zwecke stammenden Notwendigkeit durch keine Naturbeobachtung erschüttert worden. Die letztere aber ist eine bedingte und schliefst die Möglichkeit verschiedener zum Zwecke dienlicher Mittel ein, unter denen die schöpferische und gestaltende Weisheit frei wählt. In der Welt, die zwar nach Mafs, Zahl und Gewicht geordnet ist, behauptet auch der Zufall ein gewisses Recht, wenn auch nur im Dienste der sich seiner bedienenden Weisheit, und von den beiden Extremen einer absoluten Notwendigkeit und eines absoluten Zufalls (wie ihn konsequenterweise der Materialismus annimmt) ist weder das eine noch das andere

[1] A. a. O. S. XXIII.

haltbar. Ist doch das Dasein der Weltdinge ein zufälliges und ihr Inbegriff als der zufälliger Dinge selbst zufällig. Allerdings behaupten unsere Idealisten: was von den Weltdingen gelte, sei nicht auf die Welt, die sie umfassende Einheit zu übertragen — mit welchem Rechte aber? Schell lenkt auch in dieses Fahrwasser ein; denn die Kraft der „Idee der Entwicklung" sei „um so bedeutender, weil sie eigentlich nur eine Anwendung des Grundsatzes ist, dafs die Vernunft aus Vernunft und Leben zu erklären sei, dafs also (!) in ihrem Grund und Kern die Vernunft und das Leben, d. h. (!) die Entwicklung von innen heraus, die Entwicklung vom Einfachen zum Vollkommenen zu vermuten (!) sei."[1]

Es dürfte nicht schwer sein, die Illogik dieser Sätze einzusehen. Dafs die Welt das Werk einer höchsten Vernunft sei, gestehen wir bereitwillig zu, sie ist jedoch Werk einer transszendenten, nicht aber einer immanenten Vernunft; die „Idee" der Entwicklung scheitert schon an der Grenze des Organischen und Unorganischen. Denn es ist reine Willkür, dem letzteren Leben und Vernunft zuzuschreiben. Ein immanentes Wirkungsprinzip, eine Natur als Prinzip der Bewegung gesteht auch die Scholastik mit Aristoteles den Körpern zu; der Vorwurf des Mechanismus, den Schell gegen sie erhebt,[2] ist also völlig unberechtigt; dieses Prinzip aber ist nicht ein solches der Selbstbewegung, des Lebens, noch weniger Vernunft. Indem nun Schell gleichwohl die Welt nach Analogie von Organismus, Leben, Vernunft und Geist fassen will, ist er genötigt, alle Absurditäten des Monismus (Idealismus, Pantheismus) in Kauf zu nehmen.

Überdies frage ich, wenn dem Apologeten Schell die Äufserungen des „neuzeitlichen Denkgeistes", das tiefere Denken der Gegenwart[3] so sehr imponieren, warum schweigt er über die Forderung, die derselbe Denkgeist erhebt, nämlich dafs alle wissenschaftliche Erklärung mechanisch sein und auf die mathematisch-mechanische Weltformel abzielen müsse, so dafs, was dieser sich nicht fügt, dem Ignoramus, vielleicht einem verzweifelnden Ignorabimus des Agnostizismus, einer heutzutage so verbreiteten Ansicht des „Denkgeistes" verfällt?

Die „Ausnahmsvergünstigung", welche die Religionswissenschaft dem Christentum nicht zugestehen will, indem sie auch dieses unter dem natürlichen Gesichtspunkt untersucht und zu erklären versucht,[4] ist geradezu eine Lebensfrage des Christentums, das den Anspruch erhebt, unmittelbare göttliche Setzung und

[1] A. a. O. S. XIV. [2] S. XV. [3] Ebend. [4] S. XIV.

nicht Produkt einer natürlichen Entwicklung zu sein. Wie kann sie also der Apologet preisgeben, ohne das Wesen des Christentums und damit sich selbst und seine eigentliche Aufgabe zu verleugnen?

Dafs die innere Erfahrungswelt von der Scholastik völlig aufseracht gelassen worden sei, behauptet auch Schell nicht. Wenn aber das Gebiet „der inneren Erfahrung, der Erkenntnistheorie und Ethik" grundsätzlich erst in der Neuzeit in die Welt des Sehfeldes gerückt worden ist,[1] so ist nicht zu vergessen, dafs dies in einer Weise geschah und geschieht, die zur Auflösung der Metaphysik in Erkenntnistheorie, zu Subjektivismus und Idealismus, zur unabhängigen Ethik — der Moral ohne Gott — führt.

Wenn dann dieser Subjektivismus eine „Metaphysik des Lebenden und Geistigen" verlangt[2] und demgemäfs den Makrokosmus zum Makroorganismus macht, ihm Leben und Geist zuschreibt, so tritt vollends an die Stelle der Wissenschaft die Phantastik, und es geschieht nicht ohne einen Schein des Rechtes, wenn Lange und andere das metaphistische Gebiet als die Domäne der Phantasie erklären, gleichwie ihnen die Religion als Sphäre des Gefühles gilt.

Der Theismus, fährt Schell fort, müsse jeden Rest von heimlichem Deismus, Dualismus und Mechanismus in sich überwinden und den Entwicklungsgedanken als untergeordnetes Moment im Schöpfungs- und Offenbarungsbegriff nachweisen und durchführen; das Gesetz herrsche in allen Ordnungen, auch in der Offenbarung: aber es sei der vernünftige Wille des Schöpfers.[3]

Die Tragweite dieser Sätze kann nur im Zusammenhange der Schellschen Lehren ermessen werden. Indem Schell das Wesen Gottes als Selbstursache bestimmt und als Werk und Geschöpf (nach der ursprünglichen, seitdem gemilderten, Ausdrucksweise) einer unendlichen Weisheit und eines heiligen Willens, d. h. aus „idealen" Gründen erklärt, trägt er die Idee der Entwicklung in die Gottheit selbst ein, so dafs sich der beschränkende Zusatz von einer „untergeordneten" Bedeutung derselben als ganz unwirksam erweist. Indem er gleichwohl das göttliche Sein und Leben als ewigen Akt (reine Aktualität) zu begreifen sucht, besitzt diese Wendung keinen höheren Wert, als etwa die Behauptug Hegels, das absolute Werden sei ein ewiges, der Geist sei Anfang und Ende, trotz seines Übergangs vom Ansichsein der Idee durch die Natur zum

[1] A. a. O. XIV. [2] S. XV. [3] S. XVI.

Fürsichsein absoluter Geistigkeit. Von einer untergeordneten Bedeutung der Entwicklungsidee kann da füglich nicht mehr die Rede sein. Auch die Geheimnisse des Christentums können sich ihr nicht entziehen. Denn „die Vernunft ist ja die Anlage für alle Wahrheit; darin liegt der gottebenbildliche Adel des Geistes“.[1]

Wie könnte dies auch anders sein, da doch nach Schell die Geschöpfe formell göttliche Denk- und Willensakte sind, der menschliche Geist also eine göttliche Idee repräsentiert und damit den Keim zu allem Idealen in sich trägt? Wir haben auf Grund dieser Bestimmung den Vorwurf des Idealismus erhoben. Schell sucht denselben zu entkräften. Es sei nicht Idealismus im Gegensatz zum Realismus, wenn die Tätigkeit als die höchste und vollkommenste, kräftigste und reichste Form des Seins erklärt und durchgeführt werde. Der Vorwurf des idealistischen Monismus sei berechtigt, wenn der Versuch gemacht werde, aus dem Tätigkeitsinhalt des geistigen Denkens und Wollens die Wahrheit abzuleiten, also aus dem rein Phänomenalen. Allein die Denk- und Willenstätigkeit sei die lebendige Einheit von Inhalt und Kraft des Geisteslebens, die innere Einheit des Idealen und Realen. Die Tätigkeit umfasse zwar ihren phänomenalen Inhalt, aber sie erschöpfe sich nicht in ihm. Die Denktätigkeit des Schriftstellers sei gerade die Realität ihres Denkinhaltes in der Form des lebendigen Denkens. Die Materie und die ganze Naturwelt ist wohl Gegenstand und Inhalt des Denkens und Wollens, aber selbst nicht befähigt zum Denken und Wollen, und noch viel weniger Denk- und Willenstätigkeit.[2]

Diese Erklärung, weit entfernt, den Vorwurf des idealistischen Monismus zu entkräften, bestätigt denselben in vollstem Mafse. Denn was ist der idealistische Monismus, wie er in klassischer Weise in den aprioristischen Systemen vorliegt, anders als die Annahme, dafs alles, was aufser der Erkenntnis und Willenstätigkeit liegt, also die gesamte „Materie und Naturwelt“ Phänomen und „Gegenstand und Inhalt des Denkens und Wollens,“ dafs „esse“ formell für sie so viel sei als „cogitari“ — Gedacht- und Gewolltsein? In diesem Sinne allein haben wir die Schell zugeschriebene Ansicht genommen, die Geschöpfe seien formell göttliche Denk- und Willensakte.

Aus dem „rein Phänomenalen“ hat noch kein Idealist die Wahrheit ableiten wollen. Fichte, Schelling und Hegel gehen vielmehr insgesamt von einer Denktätigkeit aus, die sie als

[1] A. a. O. S. XVII. [2] S. 444.

lebendige Einheit von Inhalt und Kraft des Geisteslebens, als innere Einheit des Idealen und Realen auffassen. Wenn sie dabei die Idee selbst zugleich als Grund fassen und sie sich durch die Tätigkeit realisieren lassen, so erklärt ja auch Schell die Idee des Vollkommensten als denkend und wollend sich selbst verwirklichende Weisheit und Güte. Der Unterschied liegt nur darin, dafs Schell als katholischer Theologe dem Prozefs einen theistischen Inhalt gibt, während jene Philosophen sich mit dem idealen Gehalt der Natur und des menschlichen Geistes begnügen. Dafs die Konsequenz auf seiten der letzteren sich finde, steht für uns aufser Zweifel. Denn ein solcher Verwirklichungsprozefs könnte, wäre er überhaupt denkbar, ein Ideal, dem er sich annähern würde, mitnichten aber den lebendigen, persönlichen Gott zum Resultate haben.

Wie es scheint, zustimmend, zitiert Schell Paulsens Erklärung des aristotelischen Gottesbegriffs, Gott sei Selbstverwirklichung der Idee, die die Wirklichkeit ist, im Selbstbewufstsein. Dies sei der Gedanke Platos: „Das einheitliche, für sich seiende, sich selbst im Denken verwirklichende Ideensystem ist die absolute Wirklichkeit, Gott die Einheit des Denkens und des Seins"; Schell fügt seinerseits hinzu, es sei dies auch der Gedanke Plotins und der Scholastik.[1] Diese Bemerkung Schells ist so falsch als die obige Erklärung Paulsens. Denn selbst Plotin hielt noch an dem aristotelischen Grundsatz der absoluten Priorität des Aktes fest, wie neuerdings von Ed. v. Hartmann anerkannt wurde.

Aristoteles war nicht der Ansicht Schells, dafs das Kausalitätsprinzip der einzige Schlüssel ins Paradies der Wahrheit sei.[2] Er kennt noch einen Schlüssel, nämlich das principium contradictionis. Vor diesem Prinzip vermag der Begriff einer Selbstursache nicht zu bestehen; denn mag diese Schellsche Idee in noch so sehr bestechende spekulativ klingende Formeln sich kleiden, der Gedanke, dafs etwas sich selbst verwirkliche, sich selbst das Dasein gebe, enthält nun einmal einen eklatanten Widerspruch und ist weder philosophisch noch theologisch haltbar. Theologisch betrachtet ist er die wahre Quelle jener Ansichten über Trinität, Schöpfung, Gnade, das Wesen der Sünde und die Möglichkeit einer allgemeinen Apokatastasis, die in der jüngsten Zeit Gegenstand der theologischen Kontroverse geworden sind.[3]

[1] A. a. O. S. 445. [2] A. a. O. S. XXIII.

[3] Auf den anderweitigen Inhalt der Schellschen Schrift über „Religion und Offenbarung" behalten wir uns vor, bei anderer Gelegenheit zurückzukommen.