

Literarische Besprechungen

Objektyp: **Group**

Zeitschrift: **Divus Thomas**

Band (Jahr): **4 (1926)**

PDF erstellt am: **10.08.2024**

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Literarische Besprechungen.

Thomas von Aquin.

Hessen Joh., Dr. theol. et phil., Privatdozent der Philosophie in Köln :
Die Weltanschauung des Thomas von Aquin. Stuttgart (Strecker und Schröder) 1926 (kl. 8^o ; XI und 170 S.).

Die Titelaufschrift ist etwas eigen und kann einen Verehrer des heiligen Thomas stutzig machen. Doch sieht man es dem Buche, das mit einer idealen Abbildung des Aquinaten (von F. Zucchi) geschmückt ist, bei oberflächlichem Durchblättern nicht an und ahnt auch bei aufmerksamem Lesen des ersten (historischen) und zweiten (systematischen) Teils noch nicht, daß es im dritten (kritischen) Teile *ein Attentat auf den Fürsten der Scholastik* ist, und zwar ein brutales, das alle wahren Freunde des hl. Thomas auf die Wälle ruft, um ihn und die von ihm erbaute Festung echter Weisheit gegen einen von kantianischem Giftrank berauschten Modernen zu verteidigen, der in der ihm eigenen Gabe einer leichtfaßlichen Darstellung eine nicht ungefährliche Waffe besitzt.

In der Einleitung (S. 1-7) beginnt er mit gewinnenden Tönen. Wir vernehmen da mit Freuden, daß seit den Tagen Leos XIII. die geistige Lage gerade in Deutschland gewaltig sich geändert hat, und daß, wenn in unsern Tagen Pius XI. die Blicke der Gebildeten erneut auf Thomas von Aquin hinlenke, er auch in weiten Kreisen der modernen Geisteswelt Verständnis dafür finde ; das sei deshalb der Fall, weil diese Bestrebungen mit starken Tendenzen unserer Zeit zusammenträfen. Wir lauschen noch interessierter seinen weitern Ausführungen über das starke Zurückgehen des Einflusses Kants in unserem Jahrhundert. Während der Philosoph von Königsberg das vergangene Jahrhundert wie kein anderer in seinem Denken bestimmt habe, sei das heute ganz anders geworden. « Der Einfluß Kants ist stark zurückgetreten. Die an ihm orientierte Richtung befindet sich heute in einer geistigen Krisis » (S. 4). Diese Krisis des Neukantianismus sei zum Teil durch den Einfluß jener philosophischen Bewegung bedingt, die heute als die stärkste und lebendigste Strömung der Gegenwartsphilosophie gelten müsse, *der phänomenologischen Bewegung*, deren Grundtendenz treffend als « Rückkehr zum Objekt » gekennzeichnet worden sei. Das bedeute Abkehr vom Apriorismus und Idealismus (der Kantianer) und Hinwendung zum Objektivismus und Realismus der mittelalterlichen Philosophie. « So verstehen wir es, daß diese neue Richtung sich weit mehr dem Aquinaten als dem Königsberger Philosophen verwandt fühlt » (S. 5).

Noch auf eine weitere Tatsache weist er zur Charakterisierung der Gegenwartslage hin. Die Vorschrift der Päpste, daß den philosophischen und theologischen Studien Thomas von Aquin zugrunde gelegt werden solle, finde neuerdings auch in protestantisch-theologischen Kreisen Beifall.

Zwar stehe man hier der thomistischen Doktrin im großen und ganzen ablehnend gegenüber, aber als Mittel zur formalen Geistesbildung werde auch hier das Studium des Aquinaten geschätzt und sogar direkt gefordert (S. 6).

So scheine denn die Stunde gekommen für eine glänzende Apologie des Aquinaten und seines Systems. Doch gebe es auch unter den Katholiken solche, die nicht einstimmen in den allgemeinen Panegyrikus, sondern der neuthomistischen Bewegung kühl oder gar ablehnend gegenüberstünden. Ein objektives, sachlich fundiertes Urteil über diese verschiedenen Auffassungen dem Leser zu ermöglichen, sei das von ihm in diesem Buche angestrebte Ziel (S. 7).

Im ersten, historischen Teil (S. 8-26) führt er uns das Zeitalter, das Leben und die hauptsächlichsten Werke des hl. Thomas richtig vor. Auch was er über die Persönlichkeit desselben sagt, ist nicht unrichtig: Thomas war wirklich der größte Systematiker des Mittelalters. Aber wenn der Verf., um das zu begründen, von ihm sagt, er habe es verstanden, heterogene Gedankenkomplexe, aristotelische, augustinische, platonische, neuplatonische und christliche Elemente in eine innere Verbindung zu bringen und so das Chaos zum Kosmos zu gestalten, so hätte er sich doch auch fragen sollen, wodurch denn Thomas vor den andern befähigt war, diese innere Verbindung herzustellen. Er war das offenbar dadurch, daß er tiefer als sie in den Wahrheitsgehalt aller dieser sich im geheimen zuneigenden und innerlichst grübenden Elemente einzudringen verstand, also dadurch, daß er mehr *Philosoph* war als die andern. Aber das verschweigt er und hat wahrscheinlich in seiner Oberflächlichkeit und seinem Bestreben, Thomas zu verkleinern, gar nicht darüber nachgedacht.

Es folgt der zweite, systematische Teil (S. 27-114):

I. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen: 1. Glauben und Wissen. 2. Die Lösung des Erkenntnisproblems. 3. Die metaphysischen Grundbegriffe.

II. Der Aufbau der Weltanschauung: 1. Gott: a) die Art unserer Gotteserkenntnis; b) die Beweise für Gottes Dasein; c) das Wesen Gottes. — 2. Die Welt: a) die Entstehung der Welt; b) die metaphysische Struktur der Welt. — 3. Der Mensch: a) das Wesen des Menschen; b) die Bestimmung des Menschen.

III. Die theologische Krönung.

Auch mit diesem zweiten Teil können wir im großen und ganzen zufrieden sein. Es ist zwar nicht alles ganz richtig, aber abgesehen von Nebensächlichem und Belanglosem wird doch die Lehre des hl. Thomas richtig und in leichtfaßlicher Weise wiedergegeben. Die Darstellung ist zudem warm gehalten, aber eine eigentliche Wertung und Beurteilung der dargestellten Lehre finden wir hier nicht. Sie ist für den dritten kritischen Teil, der nun folgt, aufbehalten.

In diesem dritten Teil (S. 115-163) behandelt der Verf. folgende Themen: I. Die Achse des thomistischen Systems. II. Das Erkenntnisproblem. III. Das Seinsproblem. IV. Das Wertproblem. V. Glauben und Wissen. VI. Aristotelismus und Christentum.

I. Die Achse des thomistischen Systems. Er beginnt mit einem breitspurigen Lobe des von ihm dargestellten thomistischen Systems. Niemand werde leugnen können, daß das Weltanschauungssystem des «Fürsten der Scholastik» eine imposante Leistung darstelle. Es zeuge vor allem von einem gewaltigen architektonischen Talent. Nicht mit Unrecht habe man dieses himmelanstrebende System mit den gleichzeitig entstandenen gotischen Domen verglichen. Es sei in der Tat derselbe Geist, der uns aus beiden Arten von Gebilden entgegenwehe. «Denn beide sind der Ausdruck einer religiösen, auf das Transzendente und Absolute gehenden Geisteshaltung. In beiden lebt der Genius einer alles Irdische überflügelnden, transzendentalen Sehnsucht. Beide stellen ein mächtiges und hinreißendes *Sursum corda* dar, das eine in Stein, das andere in Begriffen» (S. 115). Wie schön und beredt das gesagt ist! Doch lassen wir uns durch die aufgebotene Rhetorik nicht täuschen. Es lauert etwas ganz anderes dahinter. Zuerst kommt die Einschränkung und dann der Angriff.

Er fährt nämlich (S. 115) so fort: «Wenn wir freilich die Leistung des Aquinaten auf dem Hintergrund der Zeitgeschichte betrachten, dann erscheint sie weniger originell und außergewöhnlich, als es zunächst der Fall ist. Die neueren Forschungen haben deutlich gezeigt, daß nicht nur in der christlichen, sondern auch in der arabischen und jüdischen Scholastik des XIII. Jahrhunderts Bestrebungen lebendig waren, die ebenfalls auf eine Synthese von aristotelischer Philosophie und religiösem Glauben abzielten. Was *Thomas* für die *christliche*, das hat *Averroes* für die *islamische* und *Moses Maimonides* für die *jüdische* Scholastik geleistet: eine Aristotelisierung der religiösen Glaubenswelt.» Wenn er darin eine «Wesensgesetzlichkeit» sehen will und meint, jede Religion scheine auf einer bestimmten Stufe ihrer Entwicklung zum Aristotelismus und damit zu einer Intellektualisierung und Objektivierung des Religiösen hinzuneigen, so lehnen wir eine solche Gesetzlichkeit, die an die Geschichtsauffassung Hegels erinnert, als unbegründet ab und sehen darin nur die Tendenz, die Leistung des hl. Thomas dadurch, daß sie als Aristotelisierung des Religiösen mit der Leistung des Islamiten und des Juden in eine Linie gestellt wird, herabzudrücken und als nichts Außergewöhnliches erscheinen zu lassen. Und doch, welch ein himmelweiter Unterschied zwischen diesen Leistungen auch schon nach dem Urteil der Geschichte! Während die des Averroes und des Moses Maimonides als nicht gelungen (da sie das Religiöse zerstörten) von den eigenen Glaubensgenossen abgewiesen wurden, wurde die des hl. Thomas nach anfänglicher Bekämpfung durch einige zu sehr am Hergebrachten haftende Gelehrte von der ganzen Christenheit nicht nur als vollkommen gelungen, sondern auch als ganz großartige, alles übertreffende und daher ganz *außergewöhnliche* Leistung anerkannt und aufs höchste gepriesen.

Anerkennung kann auch der Verfasser der thomistischen Leistung nicht versagen, aber er beschränkt ihren Wert auf die damalige Zeit, indem er sagt: «Indem Thomas in großzügiger Weise eine Synthese der aristotelischen Ideenwelt mit der christlichen Glaubenswelt vollzog, erwies er

seiner Zeit den besten Dienst. Denn alles drängte zu einer solchen Synthese hin. Die Leistung des Aquinaten muß darum sowohl hinsichtlich der gestellten Aufgabe als auch im Hinblick auf deren Lösung als eine durchaus zeitgemäße bezeichnet werden » (S. 116). Eine andere Frage sei die, ob das, was für die damalige Zeit genügt habe, auch heute noch genügen könne, « ob die Problemlösungen des Aquinaten auch jetzt noch, nach sechs Jahrhunderten philosophischer Entwicklung, unser Denken befriedigen können. » Dabei denke er nicht an alle einzelnen Lösungen, die Thomas gebe, sondern an die grundlegenden und entscheidenden. « Nicht das Peripherische, sondern das *Zentrale* seiner Leistung steht in Frage » (S. 117). Die Berührungspunkte, die von Freunden des thomistischen Systems zwischen diesem und dem modernen Denken hervorgehoben würden, beständen in der Tat. « Allein sie betreffen nicht den eigentlichen Kern, die *Achse des thomistischen Systems* » (S. 121).

Unter Achse eines philosophischen Systems versteht er die in demselben gegebene Lösung der Fundamentalfrage, welches Verhältnis bestehe zwischen den drei Ordnungen, die sich wegen der drei an jedem Gegenstand unterscheidbaren Momente: Dasein, Sosein, Wertsein aufstellen und unterscheiden ließen. Es sei klar, daß nur von hier aus die Frage nach dem Wahrheitsgehalt und damit auch nach dem Gegenwartswert eines philosophischen Systems entschieden werden könne. Er will nun die Achse des thomistischen Systems in der Weise herauszustellen suchen, daß er zunächst das Verhältnis von Denken und Sein, sodann das von Wert und Sein, wie es vom Aquinaten bestimmt werde, ins Auge fasse, einen Fragenkomplex teils erkenntnistheoretischer, teils metaphysischer Art. Demgemäß handle er zunächst über das Erkenntnisproblem, dann über das Seinsproblem und endlich über das Wertproblem, wozu wegen der besondern Bedeutung, die das religiöse Wertgebiet im thomistischen System habe, noch ein eigenes Kapitel über Glauben und Wissen hinzukomme.

II. Das Erkenntnisproblem. Er hebt so an: « Als das Apriori des antiken Geistes erscheint die Überzeugung, daß die Wirklichkeit eine rationale Struktur besitzt, ein *Kosmos* ist » (S. 122). Es hänge das mit dem ästhetisch-plastischen Sinn der Griechen aufs engste zusammen. Thomas, der Schüler der Hellenen, stehe ganz auf dem Boden dieses antiken *Intellektualismus*. Auch bei ihm erscheine als latente Prämisse seiner philosophischen Gedankenbildung die Voraussetzung, daß das Sein erkenntnismäßigen Charakter besitze, was er in dem Fundamentalsatze ausdrücke, jedes Ding sei nach dem Maße seines Seinsgehalts erkennbar (*Unumquodque autem, in quantum habet de esse, intantum est cognoscibile.* S. th. I, 16, 3). « Denken und Sein stimmen danach überein. Die *Denkformen* gelten zugleich als *Seinsformen*. Denk- und Seinsordnung bilden noch ein Ganzes, sind noch nicht als zwei selbständige Ordnungen erkannt. Das *Logische* ist noch mit dem *Metaphysischen* verquickt » (S. 122). Das behauptet Hessen, ohne es zu beweisen. Er beruft sich dafür nur auf einen Neuscholastiker, der aber wohl nur sagen will, daß die moderne Kritik dahin geführt hat, das Logische von dem Metaphysischen schärfer zu unterscheiden als es

früher geschah, was auch wir nicht bestreiten. Was wir aber ganz entschieden bestreiten, ist dies, daß Thomas die Denkformen und die Seinsformen, die Denkordnung und die Seinsordnung, das Logische und Metaphysische miteinander verquicke und konfundiere. Denn die Seinsformen sind als solche bei ihm nur in den Dingen, nicht im Denken, können als Seinsformen gar nicht im Denken sein, und das ist nach ihm eben der Grund, daß mit ihnen übereinstimmende Denkformen im erkennenden Verstande gebildet werden. Wenn aber die Seinsformen nur in den Dingen, die Denkformen nur im Verstande sind, wie sollen sie da miteinander konfundiert werden? Man sieht ja da nicht einmal eine Möglichkeit der von Hessen behaupteten Konfusion.

Doch verschwindet das fast als Kleinigkeit gegenüber der Behauptung, die er unmittelbar nachher folgen läßt. Er sagt: « Jene apriorische Grundanschauung von der rationalen Struktur des Seienden ist nun aber durch *Kant* unmöglich gemacht worden. Wie man sich auch zum Königsberger Philosophen und seiner « Kopernikustat » stellen mag, jedenfalls muß zugegeben werden, daß er jener Grundvoraussetzung den Charakter des Selbstverständlichen genommen hat. Er hat zum erstenmal in der Geschichte der Philosophie gezeigt, daß Denken und Sein zwei verschiedene und selbständige Ordnungen darstellen und daß darum der Gedanke eines völlig unerkennbaren Seins keinen inneren Widerspruch bedeutet. Damit ist eine klare Sonderung von Denk- und Seinsordnung vollzogen. Mag Kant mit der Behauptung, daß es tatsächlich gänzlich unerkennbare Dinge an sich gibt, auch schließlich im Unrecht sein, jedenfalls hat er dargetan, daß die gegenteilige Behauptung nichts Selbstevidentes ist, sondern bewiesen werden muß. Daß damit das tiefste Fundament des thomistischen Systems erschüttert ist, liegt auf der Hand. Jene Grundannahme bedeutet nämlich für den Aquinaten die *Voraussetzung für die Lösung des Erkenntnisproblems*. Seine ganze Erkenntnistheorie ist auf dem Grundgedanken aufgebaut, daß die Wirklichkeit eine rationale Struktur besitzt » (S. 123).

Angesichts dieser weittragenden Behauptung richten wir an den Verfasser die Frage: Durch welchen stichhaltigen Beweis hat Kant gezeigt, daß die von den alten Griechen und von Thomas als selbstverständlich angenommene Voraussetzung, die Wirklichkeit besitze eine rationale Struktur, den Charakter des Selbstverständlichen nicht habe? Darauf wird er uns eine befriedigende Antwort nicht geben können. Er wird in den Werken Kants vergebens nach einem solchen Beweise suchen. Wie aber kommt Hessen dazu, dem Königsberger Philosophen das ohne Beweis zu glauben? Und auch uns mutet er zu, es ohne Beweis anzunehmen. Er sucht die Begründung zu erschleichen, indem er den arglosen Leser dadurch zu umgarnen sucht, daß er sich bereit erklärt, bezüglich Kants alles Mögliche zuzugeben, wenn der Leser ihm nur das Eine zugibt, was gegenüber dem von *ihm* Zugegebenen scheinbar eine solche Kleinigkeit ist, daß der Leser wie von selbst psychologisch dahin abgeleitet, ihm das Atömchen einzuräumen. Und hat er es, so bläst er das Atömchen zu einem Berge auf, der alles unter sich begräbt. Das ist die Kunst Hessens, Beweise, die nicht erbracht werden können, zu erschleichen.

III. Das Seinsproblem. Hier beginnt der Verf. mit einer Schmähung des «Potenz-Akt-Systems», wie er sich ausdrückt, und meint, gerade an ihm lasse sich jene Verquickung von Denken und Sein, logischer und metaphysischer Ordnung deutlich aufzeigen. Aber alles, was er hier sagt, wird dadurch völlig hinfällig, daß er von dem von Aristoteles in die Philosophie eingeführten Sein in der Potenz oder in der Anlage keinen richtigen Begriff hat. Als die alten Philosophen mit dem Problem des Werdens nicht fertig werden konnten, indem Heraklit behauptete, es gebe nur ein Werden, kein festes Sein, die Eleaten dagegen, es gebe nur ein Sein, kein wirkliches Werden, wieder andere (Anaxagoras und Demokrit) nur ein akzidentelles, kein substantielles Werden zugaben, erkannte der scharfsinnige Aristoteles, daß das Problem des substantiellen Werdens nur dadurch gelöst werden könne, daß man neben dem aktuellen Sein ein potentiell, ein Sein in der Anlage oder in der Potenz annehme. Die Lösung des Aristoteles ist als eine geniale Tat begrüßt worden und hat seitdem die besten Dienste geleistet. Hessen gegenüber ist hervorzuheben, daß das Sein in der Anlage etwas ganz anderes ist als das ideal Mögliche. Es ist ein real Mögliches, weil es auf etwas Reales angelegt ist. Daß z. B. aus Sauerstoff und Wasserstoff Wasser werde, ist nicht bloß ideal, sondern real möglich. Nicht Aristoteles und Thomas haben das ideal Mögliche mit dem real Möglichen verwechselt, sondern Hessen, der ihnen fälschlich zuschreibt, sie hätten von dem ideal Möglichen ohne weiteres auf das real Mögliche geschlossen, begeht selbst diese Verwechslung und glaubt hervorheben zu müssen, daß das ideal Mögliche keinerlei Realität besitze, womit er offene Türen einrennt. Denn das ideal oder gedacht Mögliche hat mit dem real Möglichen, dem Sein in der Potenz oder Anlage nichts zu tun. Es ist etwas ganz anderes und wurde auch schon vor der genannten genialen Tat des Aristoteles recht gut gekannt.

Danach ist zu beurteilen, was von der Folgerung zu halten ist, die Hessen S. 129 aus seiner Darlegung zieht. Er meint: «Damit ist dem aristotelisch-thomistischen Potenz-Akt-Schema der Boden entzogen.» In Wirklichkeit ist dem Angriff Hessens auf das Sein in Potenz der Boden entzogen, weil er auf Ignoranz und Verwechslung beruht.

Es folgt ein Angriff auf den bei Thomas ganz selbstverständlichen analytischen Charakter des Kausalprinzips. Da aber dieser Angriff mit dem soeben von uns abgewiesenen aufs innigste zusammenhängt und nur als Folgerung aus demselben auftritt, so haben wir ihn auch schon einschließlich durch die Zurückweisung jenes Angriffs widerlegt. Das genügt uns für heute. Wir haben nämlich noch verschiedenes gegen die Angriffe des Gegners zu sagen und möchten uns möglichst kurz fassen. Daher gehen wir auch auf das, was er gegen die reale Unterscheidung von Dasein und Wesenheit in den Geschöpfen bei Thomas sagt, nicht ein. Ebenso übergehen wir die Äußerungen katholischer Philosophen, die H. zur Stütze seiner Behauptungen heranholt. Die Stellen, die er aus ihnen anführt, sind, soweit sie richtig wiedergegeben sind, nichts anderes als Entgleisungen, wie sie auch guten Autoren passieren können. Daß sie mit den grundstürzenden Folgerungen Hessens nicht in Verbindung gebracht werden

dürfen, wie dieser es versucht, dafür bürgt ihr ganzes Lebenswerk im Dienste der richtigen Philosophie, der H. feindlich gegenübersteht.

IV. Das Wertproblem. « Wie Denken und Sein, so werden auch Wert und Sein vom Aquinaten, der auch hierin seinem antiken Meister folgt, miteinander verquickt. Thomas sieht nicht, daß Wert und Sein zwei völlig verschiedene autonome Ordnungen darstellen » (S. 137). So lautet hier die Anklage, für die H. sich zunächst auf den Neukantianer A. Messer und den Phänomenologen M. Scheler beruft. Dann geht er direkt gegen Thomas vor. Die Verquickung von Wert und Sein, so meint er, komme auch in dem thomistischen Satze zum Ausdruck: *Omne ens est bonum*. Man sehe das sofort, wenn man den Satz in negativer Form umkehre. Dann laute er: Alles, was nicht gut ist, ist auch nicht seiend, oder alles Übel ist ein Nicht-Seiendes. In der Tat lehre auch Thomas, daß das *malum* etwas Privatives sei. Hier werde also der *Unwert* ohne weiteres als ein *Nichtsein* aufgefaßt, was « offenbar » eine Konfundierung von Wert- und Seinsordnung bedeute. Das Wort « offenbar » ist die ganze Begründung, die H. für seine Behauptung gibt. Einem Beweise geht er aus dem Wege.

Der Satz: *Omne ens est bonum*, alles Sein ist gut oder wertvoll, will besagen, daß jedes Sein dadurch, daß es zu dem (wertenden) Streben in Beziehung tritt, als etwas Wertvolles, Erstrebenswertes sich darstellt. Er wird auch (präziser) wohl so ausgedrückt: *Omne ens, in quantum est ens, est bonum*, jedes Sein ist, insoweit es ein Sein ist, wertvoll. Die Wahrheit des Satzes ist für jeden, der das Sein als etwas Reales und daher Gehaltvolles auffaßt, selbstverständlich. Denn dadurch, daß es gehaltvoll ist, ist es auch erstrebenswert und kann den strebenden Wesen dienen. Wie in der einfachen Aussage: « Jedes Sein ist erstrebenswert » eine Konfundierung von Sein und Wert, Seins- und Wertordnung liegen soll, ist für einen denkenden Menschen nicht zu ersehen. Denn einfache Aussagen ist doch kein Konfundieren.

Aber das Übel? Das Übel ist das Fehlen des Guten, also etwas Negatives, und wenn es das Fehlen von etwas ist, was dasein müßte, etwas Privatives. Ob es dasein müßte, darüber entscheidet die Natur des Subjektes, in dem es ist. So ist das Nichtsehenkönnen beim Menschen eine Privation, bei Pflanzen und Steinen eine bloße Negation. Ohne Subjekt, dem es inhäriert, kann das Fehlen des Guten, das *malum*, offenbar nicht sein, und das Subjekt, in dem es ist, ist selbstverständlich an sich etwas Gutes. Daher der Satz des hl. Thomas: *Omne malum est in subiecto bono*. Das ist alles so einfach und klar, daß man meint, es könne von einem, der es versteht, gar nicht bestritten werden. Denn der Fehler an einer Sache ist eben das, was fehlt, und wie sollte das nicht etwas Negatives bzw. Privatives sein, wie sollte es etwas Seiendes oder Positives sein können? Oder man müßte denn das Subjekt des *malum* mit dem *malum* selbst, die Sache mit dem Fehler, der an ihr ist, verwechseln. Solche Verwechslungen kommen vor bei Examinanden, die zu oberflächlich studiert haben. Man sollte aber nicht meinen, daß auch einer, der Lehrer der Philosophie sein will, solcher Verwechslung zum Opfer fallen könnte, wenn man es hier

nicht erlebte. Hören wir, wie H. auf diese Verwechslung fußend, gegen die thomistische Lehre, das Böse sei eine Privation, blindwütig angeht: « Das bedeutet aber keine Verneinung der Realität des Bösen, wie der thomistische Satz will. Das Böse erweist sich vielmehr durchaus als eine *reale* Macht im menschlichen Leben. Jeder, der selber mit dieser Macht gerungen oder das Ringen anderer mitfühlend erlebt hat, weiß um diese Realität. Es bedeutet darum einfach ein Dekretieren vom « grünen Tisch » aus und verrät eine wirklichkeits- und lebensfremde Haltung, wenn man die Realität des Bösen in Abrede stellt und das malum zu einem ens privativum stempelt. Mit dem Theodizeeproblem, das heißt mit der Schwierigkeit, die Tatsache des Übels mit dem Dasein eines vollkommenen, allmächtigen und allgütigen Gottes in Einklang zu bringen, wird man dann allerdings leicht fertig. Aber in Wirklichkeit löst man den Knoten nicht, sondern zerhaut ihn » (S. 140-141). Der Privatdozent der Philosophie möge sich nach dieser Leistung das Haupt vor Scham verhüllen.

Noch an einem andern Punkte, meint H. weiter, zeige es sich, daß Thomas die Wertsphäre in ihrer Bedeutung und Besonderheit nicht gesehen habe, bei den Gottesbeweisen. Bei seinem ersten Gottesbeweis setze er das erste unbewegte Bewegende (*primum movens immotum*) und beim zweiten die erste Ursache (*prima causa*) ohne weiteres mit Gott gleich, was nicht zulässig sei, da diese etwas Kosmologisches seien, « Gott dagegen eine religiöse Wesenheit ist. Jene sind *wertfreie* Größen, während Gott nicht nur ens realissimum, sondern auch summum bonum, höchster Wert ist » (S. 142).

Eine sonderbare Logik. Als wenn Gott nur dann in seiner Existenz erwiesen wäre, wenn man ihn als religiöse Wesenheit oder als höchsten Wert erwiesen hätte und nicht auch schon dann, wenn er nur unter irgend einem Gesichtspunkte als existierend erwiesen ist.

V. Glauben und Wissen. Die gegen Thomas gerichtete Anklage lautet hier, er charakterisiere den religiösen Glauben als ein *theoretisches* Verhalten. Das ist eine ganz und gar unwahre und unbegründete Behauptung. Nach Thomas hat der Glaube seinen Sitz zwar im Verstande, kommt aber in diesem zustande durch den freien Willen und ist die Wurzel des ganzen praktischen christlichen Lebens. Das ist aber nicht nur die Lehre des hl. Thomas, sondern die der Kirche selbst, die sich auf dem Vaticanum und durch den Mund Pius' X. in der Enzyklika *Pascendi* über die Natur des Glaubens klar ausgesprochen hat. Daher richtet sich dieser Angriff des Ver. gegen das kirchliche Lehramt selbst. Er greift Thomas an, aber er will die Kirche treffen und gegen sie den emotionalen und volitiven Charakter des Glaubensaktes verteidigen. Ihm ist der Glaube « eine vorwiegend *irrationale* und *emotionale* Kraft, ein neues Leben, das aus den Tiefen der Persönlichkeit hervorquillt und jenseits der intellektuellen Sphäre liegt » (S. 144). Er hat eben nicht den katholischen, sondern den modernistischen Glaubensbegriff und beruft sich für ihn auf die modernen Ergebnisse der *Religionspsychologie* und *Religionsphänomenologie*. Auch weist er auf eine doppelte Gefahr hin, die in der thomistischen, intellektualistischen Auf-

fassung für den Glauben liege. Mache man den religiösen Glauben in der Weise, wie Thomas es tue, von der Philosophie abhängig, so entstehe die Gefahr, daß diese schließlich in den Kreis des Glaubens mithineingezogen und in einem bestimmten System «verabsolutiert» werde. Man müsse dann, um Katholik sein zu können, Anhänger eines bestimmten philosophischen Systems, konkret gesprochen, *Thomist* sein. Um diese Gefahr zu beschwören, gelte es, sich einmal ernstlich darauf zu besinnen, wie sehr ein solches Verfahren dem Geiste *Jesu* und des *Evangeliums* widerstreite. Habe er doch seine Jüngerschaft nicht von der Annahme theoretischer Sätze, sondern allein vom guten Willen, von der rechten Gesinnung abhängig gemacht. Gegen jene aber, die den Eintritt in das Gottesreich von andern Dingen abhängig machen wollten, habe er das scharfe Wort gesprochen: «Ihr schließt das Himmelreich vor den Menschen zu. Ihr kommt selber nicht hinein, und die hinein wollen, laßt ihr nicht hineingehen.» Mt. 23, 13. (S. 150.)

Die andere Gefahr bestehe darin, daß das philosophische System, das man zur Grundlage des Glaubens gemacht habe, durch den sich auf eigene Füße stellenden philosophischen Erkenntnistrieb ins Wanken gebracht werde. Dann werde die unvermeidliche Folge eintreten, daß mit dem angezweifelten philosophischen System auch der mit ihm verbundene religiöse Glaube in den Abgrund gerissen werde.

Der Verfasser darf sich beruhigen. Die Gefahren, die er sieht, bestehen nur in seiner Phantasie, nicht aber in Wirklichkeit. Die erste nicht, weil jeder Katholik weiß, daß er ein guter Katholik sein kann, ohne Anhänger eines bestimmten philosophischen Systems zu sein, und daß eine solche Forderung niemals an ihn herangetreten ist. Unsere Pfarrer sind viel zu vernünftig und praktisch, als daß sie so etwas von ihren Pfarrkindern forderten. Eine vernünftige Grundlage freilich muß der Glaube bei ihnen haben, aber das braucht keine philosophische zu sein. Wenn jemand aber Philosoph sein will und sogar als Lehrer der Philosophie auftritt, so hat die Kirche, die im Auftrage Gottes den Glauben zu schützen hat, das Recht und die Pflicht zuzusehen und darüber zu wachen, ob die von ihm vertretene Philosophie die für den Glauben unentbehrliche vernünftige Grundlage bestehen läßt oder untergräbt und ihm in letzterem Falle entgegenzutreten und die durch ihn drohende öffentliche Gefahr für den Glauben zu beseitigen.

Die zweite Gefahr besteht deswegen nicht, weil die Kirche nicht bloß bezüglich der geoffenbarten Wahrheiten selbst unfehlbar ist, sondern auch bezüglich der natürlichen und philosophischen Lehren, die notwendig mit den Glaubenslehren zusammenhängen. Wenn H. das nicht weiß, so kann er es in jeder katholischen Dogmatik finden. Die Kirche braucht daher bezüglich des philosophischen Systems, das sie ihren Lehrern vorschreibt, — H. kennt den can. 1366 § 2 und zitiert ihn S. 2 — wegen der eben genannten Ausdehnung ihrer gottgegebenen Unfehlbarkeit auf die mit dem Glauben notwendig verbundenen philosophischen Wahrheiten nicht zu befürchten, daß das von ihr gewählte philosophische System bezüglich dessen, was in ihm wesentlich und die Hauptsache ist, durch den auch

noch so energisch sich betätigenden Erkenntnistrieb jemals ins Wanken gebracht oder gar umgestoßen werden könne. Sie, die selbst bei ihren Dogmen eine Entwicklung gelten läßt (vgl. *P. Reg. M. Schultes O. P.*, *Introductio in historiam dogmatum*, besprochen in der *Theol. Rev.* 1926, Nr. 1), lehnt eine solche selbstverständlich auch bezüglich des von ihr gewählten philosophischen Systems nicht ab, erwartet vielmehr von dem richtig sich betätigenden philosophischen Erkenntnistrieb, daß er es weiter ausbilden und dadurch noch geeigneter machen wird, den geoffenbarten Wahrheiten im Reiche der Erkenntnis zu dienen.

VI. Aristotelismus und Christentum. Richteten sich die bisherigen Angriffe gegen das Philosophische in der Weltanschauung des Aquinaten, so kehrt sich dieser letzte gegen den religiösen Gehalt derselben. Hessen vermeidet es hier, den Angriff klar zu formulieren, gibt aber deutlich zu verstehen, daß Thomas mit seiner Meinung, durch den von ihm gepflegten Aristotelismus dem Christentum dienen zu können, sehr im Irrtum war. Denn in Wahrheit sei der Aristotelismus so weit davon entfernt, dem Christentum dienen zu können, daß er einen unversöhnlichen Gegensatz zu ihm darstelle und mit ihm nicht vereinbar sei.

Was? Hören wir recht? Nicht vereinbar? Aber waren sie denn nicht schon immer tatsächlich miteinander verbunden, viele Jahrhunderte hindurch, und sind es noch bis in die Gegenwart hinein? Oder ist vielleicht das mit dem Aristotelismus verbundene und sich seiner bedienende Christentum nach der Meinung Hessens nicht das richtige Christentum? Nun, jedenfalls ist es das Christentum Leos XIII. und Pius X., die sich klar dafür ausgesprochen haben, daß Thomas mit seiner aristotelischen Grundlage weiterhin gelehrt werde, also das *katholische* Christentum, das schon in der Frühscholastik den Denker Aristoteles bekanntlich herangezogen, in der Hochscholastik aber ihn mit allen seinen Werken dem Glauben dienstbar gemacht hat. Gegenüber einer solchen in die Welt hoch, turmhoch hineinragenden Tatsache der vollzogenen und gut gelungenen Vereinigung von Aristotelismus und Christentum erscheint die Behauptung, sie seien überhaupt nicht vereinbar, seien unvereinbare Gegensätze, als eine über alle Maßen lächerliche, wahnwitzige und verstiegene Behauptung, die einer Widerlegung nicht bedarf und einer solchen wahrhaftig nicht wert ist; denn was wirklich ist, ist doch sicher auch möglich.

Im Schlußwort greift der Verf. zurück auf den von ihm in der Einleitung erwähnten Weckruf: «Zurück zu Thomas!», der innerhalb der letzten Jahrzehnte in katholischen Kreisen immer wieder vernommen worden sei. Er fühlt sich nunmehr in der Lage, zu dieser Parole kritisch Stellung zu nehmen. Sei das «Zurück zu Thomas!» als Mahnruf zum ernstesten *Studium* und *zur geschichtlichen Erforschung* der thomistischen Philosophie und Theologie gemeint, so stimme er freudig in den Ruf ein. «Denn ohne Kenntnis des «Fürsten der Scholastik» und seiner Gedankenwelt verstehen wir weder die Vergangenheit noch die Gegenwart. Denn der Thomismus bildet nicht nur eine Hauptströmung im mittelalterlichen Geistesleben seit der Hochscholastik, sondern ist auch heute noch eine

lebendige Macht. Ohne gründliches Eindringen in seine Ideenwelt ist vor allem ein tieferes Verständnis des Katholizismus nicht möglich » (S. 164).

Jener Ruf könne zweitens den Sinn haben: « Schult euch an Thomas von Aquin, studiert seine Werke zum Zwecke der *formalen Geistesschulung*. Auch in diesem Sinne eignen wir uns jene Losung an. » Die Losung könne drittens auch in einem mehr inhaltlichen Sinne gemeint sein, als Aufforderung, zu philosophieren im Geiste des Aquinaten. In diesem dreifachen Sinne dürfen, ja müssen wir uns die Parole « Zurück zu Thomas » aneignen. « Dagegen vermögen wir diese Losung nicht zu akzeptieren, wenn damit eine Übernahme bestimmter Lehren des Aquinaten gemeint ist. Und zwar müssen wir sie auch dann ablehnen, wenn sich diese Übernahme auf die Grundlagen seines Systems beschränken soll. Denn wie wir gesehen haben, halten diese Grundlagen vor den kritischen Fragestellungen unseres heutigen philosophischen Bewußtseins nicht stand » (S. 166). Er weist damit auf den dritten, kritischen Teil seines Buches zurück. Da wir aber bei der eingehenden Kritik dieses dritten Teiles gesehen haben, daß die sämtlichen Angriffe, die er hier auf die Grundlagen des thomistischen Systems macht, nichts als unerwiesene Behauptungen sind, es sich dabei auch herausstellte, daß er diese Grundlagen, gegen die er anstürmt, zum größten Teil nicht einmal verstanden hat, so können wir den von ihm angegebenen Grund für seine Weigerung, bestimmte Lehren von Thomas anzunehmen, nicht gelten lassen. Wir fragen ihn also, was bei der Kritik, die er im dritten Teil an Thomas und seinem System übt, sein eigentliches Motiv war? Warum glaubt er schließlich Kant mehr als dem hl. Thomas? Darauf muß die Antwort lauten: Das macht *der relativistische Historismus*, von dem sein ganzes Denken und Werten beherrscht ist. Es gibt für ihn keine feste, bleibende Wahrheit, sondern alles fließt ihm mit dem Gange der Geschichte dahin. Daher gilt ihm das System des hl. Thomas für das Mittelalter, aber auch nur für das Mittelalter, für unsere Zeit ist es veraltet und überholt. Daß dieser Relativismus der Wahrheit das nimmt, was ihr als Wahrheit wesentlich ist, ist selbstverständlich. Denn er ist nur ein verhüllter Skeptizismus.

Ob er auch das katholische Dogma in seinen Relativismus mithineinziehen will, darüber spricht er sich nicht ausdrücklich aus, aber der modernistische Glaubensbegriff, den wir bei ihm feststellen konnten, macht ihn in dieser Hinsicht sehr verdächtig.

Sollte er sich der Hoffnung hingeben, durch seine Angriffe auf den Fürsten der Scholastik der Krisis des Neukantianismus aufhelfen zu können, so wird er wohl eine arge Enttäuschung erleben.

Münster i. W.

Prof. Dr. Dörholt.

Erkenntnistheorie.

1. **Frau Dr. Edith Landmann: Die Transzendenz des Erkennens.** Berlin (G. Bondi) 1923 (292 pag.).

2. **Gabriel Picard: Le problème critique fondamental** (Archives de philosophie. Vol. I. Cahier II). Paris (G. Beauchesne) 1923 (94 pag.).

3. **Dr. Jos. Schwertschläger: Die Sinneserkenntnis.** München und Kempten (Kösel u. Pustet) 1924 (IX u. 300 pag.).

1. Das Buch von Frau Dr. *Landmann* ist eine glänzend geschriebene Verteidigung des natürlichen Realismus in der Erkenntnislehre. Ich bedauere, daß ich durch die Neuausgabe meiner «*Elementa Philosophiae*» verhindert wurde, das bedeutsame Buch früher zu besprechen.

Das Erkennen transzendiert; es geht auf einen von sich verschiedenen, ihm unabhängig gegenüber stehenden Gegenstand. Diese Transzendenz des Erkennens ist keine Lüge, sondern Wahrheit. Zur Lüge machen die Transzendenz die Idealisten und am ausgesprochensten die idealistischen Anhänger der Gegenstandslehre, wie Husserl, die ausdrücklich die Transzendenz anerkennen und trotzdem sie als Schein ansehen. Wir erfassen somit durch unser Erkennen eine von unserem Bewußtsein unabhängige Außenwelt. Und wir erfassen den bewußtseinsjenseitigen Gegenstand unmittelbar und so wie er an sich ist. Auch der sogenannte kritische Realismus, von der Verfasserin «wieder-naiver» Realismus genannt (p. 138) ist abzulehnen. «Das Seiende wird nicht erreicht durch den Schluß von einer bekannten Wirkung auf eine unbekannte Ursache, es ist keine zur bekannten Erscheinungswelt erst hinzugedachte, problematische, sondern es ist die räumlich-zeitliche Sinneswelt selbst. . . . An der Grenze des Bewußtseins, in der Ferne, aber auch in der Beschaffenheit, in der es dem Bewußtsein erscheint, liegt das Seiende. . . .: Losgelöst vom Bewußtsein, also nicht Bewußtseinserscheinung, ist die Welt doch so wie sie dem Bewußtsein erscheint» (p. 67). «Liegt hierin eine Metaphysik, so doch keine andere als die im Bewußtsein unausweichlich angelegt ist. Wir erreichen die Wirklichkeit nicht, indem wir Bewußtseinsinhalte aus dem Bewußtsein hinausprojizieren, noch auch dadurch, daß wir von einer immanenten Wirkung auf eine transzendente Ursache schließen, sondern wir folgen der Transzendenz des Bewußtseins selbst und finden an der Grenze des Bewußtseins, jenseits der Grenze, in dem Lande, auf das die in all ihren Funktionen einheitlich zusammenwirkende Erkenntnis hinausblickt und hindeutet, die Realität» (p. 68 f.). «So wie das Gemälde seinen Gegenstand, der jenseits seiner selbst ist, doch in sich trägt, ihn, der es nicht ist, den es nur bedeutet, so trägt unsere Erkenntnis den Gegenstand der ihr transzendent ist, in sich, ihn, den sie nicht hat, aber den zu meinen ihr Sinn ist» (p. 70). Überaus erfreulich ist, zu sehen, wie die Verfasserin so gänzlich sich vom Banne der modernen subjektivistisch gerichteten Philosophie befreit hat. «Es scheint uns an der Zeit», sagt sie, «alles, was als spezifisch moderne Leistung von Descartes und Kant herkommend bezeichnet wird, ein hohes Mißtrauen entgegenzubringen. Die Ehrfurcht vor so großem Irren darf uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß wir Descartes die entscheidenden Irrtümer, bzw. die philosophische Ausprägung und Sanktionierung der entscheidenden Irrtümer danken, in denen wir bis heute befangen sind: wir danken ihm die Auseinanderreißung von Leib und Seele als zweier nebengeordneter Substanzen, wir danken ihm die Neubegründung der Mechanik und wir danken ihm jenen fatal naiven Zweifel, der in der Selbstgewißheit des Denkens den Ausgangs-

punkt aller Philosophie gefunden zu haben glaubt » (p. 73). Auch für die bewußtseinsjenseitige Geltung der unmittelbar sinnfälligen Beschaffenheiten tritt die Verfasserin mit aller Entschiedenheit ein: « Als einst Parmenides die sinnliche Welt für Schein erklärte, da ging ein Gelächter durch ganz Hellas. Stumpfer Völker und Jahrhunderte haben sich diese seither wissenschaftlich verbürgte Absurdität mit der erstaunlichsten Geduld einreden lassen. Aber welche philosophische Doktrin der Welt war je imstande, einen Menschen wahrhaft glauben zu machen, daß die glühenden Farben einer Landschaft, in die er hinausblickt, aufhörten, Farben zu sein im Augenblicke, da kein Auge sie sähe? » (p. 161).

Frau Landmann erklärt sich gegen die aristotelische Lehre vom Allgemeinen als dem eigentlichen Gegenstande der vollkommenen, wissenschaftlichen Erkenntnis (p. 238 ff.). Dem abstrakt wissenschaftlichen Erkennen will sie ein vollkommeneres, auf das konkrete Einzelding gerichtetes Erkennen entgegensetzen. Dieses sei Erkennen des Ganzen, « Gesamterkenntnis », während das abstrakte Erkennen nur Teilerkennen sei. Allein, wir haben keine Funktion unseres Geistes, durch die wir das konkrete Einzelding so mit Haut und Haaren verschlingen könnten. Das konkrete Einzelwesen ist als solches unserm Geiste nicht verständlich. Nur durch Allgemeinbegriffe können wir die Einzeldinge verstandesmäßig durchdringen. Aber wir erkennen das Allgemeine als in den Einzeldingen verkörpert. P. 248 f. beschreibt die Verfasserin die « Gesamterkenntnis » folgendermaßen: « Wenn wir die Eigenschaften eines Gegenstandes auffassen, ohne zu wissen, wie weit sie dem Gegenstande zentral oder peripher, wesentlich oder zufällig sind, so ist wohl etwas an oder vom Gegenstand begriffen, aber nicht der Gegenstand selbst. Auf dieses attributive Erkennen, auf solche verständnislose Unterwerfung unter das Seiende, sind wir dem Ganzen gegenüber nicht angewiesen; das völlig Neue, Übersinnliche der Gesamterkenntnis geht auf die Struktur des Gegenstandes, auf den Quell seines Wesens, seine innere Kausalität, das geheime Lebensgesetz, das ihn durchdringt . . . Gesamterkenntnis . . . ist nicht irrational, sondern übrational, nicht unsinnlich, sondern übersinnlich, sie ist nicht nur Existenzialsetzung, sondern zugleich Wesenserfassung, sie ist Erfassung des Allgemeinen im Einzelnen und des Einzelnen als eines Allgemeinen, sie erfaßt mit und in den empirischen Gegenständen den Typus oder das Urbild der Gegenstände. » Aber was ist die hier geschilderte « Gesamterkenntnis » anderes als die in der abstrakten Wesenserfassung begründete *scientia propter quid* (διότι) des Aristoteles? Nur ist dieses Wissen nicht « übrational », sondern ganz und gar rational, d. h. diskursiv, schlußfolgernd. Die Verfasserin hat Unrecht, wenn sie die Bedeutung des schlußfolgernden Denkens herabzudrücken sucht. Die menschliche Wissenschaft ist ganz und gar schlußfolgernd. Es ist unserm Geiste nicht gegeben, durch unmittelbare Schauung der Dinge habhaft zu werden. Unsere unmittelbare Verstandeserkenntnis ist höchst unvollkommen. Nur durch Urteilen und Schließen vervollkommen wir sie. Die vollkommene Erkenntnis ist somit auch nicht unbeweisbar, wie p. 277 behauptet wird. Die Betonung der individuellen Bedingtheit der « Gesamterkenntnis » (a. a. O.) könnte

zur Skepsis führen, was ja gewiß nicht in der Absicht der Verfasserin liegt. — Verwirrend und zum Teile unrichtig ist, was p. 269 ff. über den Glauben gesagt wird. Wenn jede in einer Einsicht begründete Annahme einer Wahrheit als « Glauben » bezeichnet wird, so mag das hingehen. Bezeichnet doch auch Aristoteles die in der unmittelbaren Einsicht begründete Annahme der ersten Grundsätze als $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$. Allein es gibt eine vernünftig begründete Glaubenzustimmung, ohne Einsicht in die geglaubte Wahrheit. Die Glaubenzustimmung unterscheidet sich wesentlich von jeder durch unmittelbare oder mittelbare Einsicht in die Wahrheit verursachte Zustimmung. Bei der Glaubenzustimmung hat man wohl Einsicht in die Glaubwürdigkeit der Wahrheit, nicht aber in die Wahrheit selbst. Es ist mißverständlich, wenn es heißt (p. 274) : « Selbst die Kirche . . . bemüht sich, Glauben einzufloßen ex objecto. » Die (katholische) Kirche fordert wohl zum Glauben die Einsicht in die Glaubwürdigkeit der zu glaubenden Wahrheiten (diese Einsicht kann jeder in irgend einer Weise haben), aber sie fordert keine Einsicht in diese Wahrheiten selbst. Sie bleiben dunkel und verhüllt. Eine Einsicht in diese Wahrheiten selbst würde den Glauben unmöglich machen.

Wir wünschen der Verfasserin, sie möchte, nachdem sie so entschieden mit den Vorurteilen des modernen Subjektivismus gebrochen, nun auch bis zur ganzen aristotelischen Metaphysik sich durchringen. Sie würde alsdann einsehen, daß Metaphysik nicht « nur in der Form der Ahnung, des Schauens und der Verkündigung möglich » (p. 290) ist, sondern als streng bewiesene Vernunftwissenschaft.

2. Nicht so gründlich mit dem Cartesianismus gebrochen hat *G. Picard*. Er will das erkenntniskritische Problem, ähnlich wie Descartes, aus dem erkennenden Subjekt heraus durch ein unmittelbares Erfassen dieses Subjektes und seiner Innenzustände lösen. « In allen unsern psychologischen Zuständen », so spricht er seine These aus (p. 46), « erfassen wir zugleich und unzweifelhaft durch die begleitende konkrete Reflexion (par la réflexion concrète concomitante) das existierende Ich und seine gegenwärtigen Bewußtseinstatsachen. Diese unmittelbare Erkenntnis des Ich ist nicht bloß erfahrungsmäßig, sondern absolut. Sie ist eine Erfahrung, die uns das Sein selbst des Ich, nicht nur dessen Schein offenbart und die uns zugleich die wesentliche Wahrheitsfähigkeit unseres Geistes erfassen läßt. » Durch diese unmittelbare Verstandesschauung unseres Ich entdecken wir in uns das Sein und die beiden Gesetze des Seins und Denkens : das Widerspruchsprinzip und den Satz vom genügenden Grunde, und wir erfahren die wesenhafte Wahrheitsfähigkeit unseres Geistes (p. 57 ff.).

Allein ein solches unmittelbares Erkennen ist uns nicht gegeben. All unser Erkennen transzendiert. Das hat Frau Landmann vorzüglich gezeigt. Ihre Ausführungen wären noch insofern zu vervollständigen, als die Transzendenz des Erkennens ausdrücklich bestimmt wird als eine Eigenschaft jedes geschöpflichen Erkennens. Nur im göttlichen Erkennen, in der $\nu\omicron\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma \nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ fällt Erkennen und Erkanntes vollständig zusammen. Der Akt des geschöpflichen Erkennens erkennt immer etwas anderes, von sich selbst Verschiedenes. Auch innerhalb des Bewußtseins selbst

transzendiert das Erkennen. Der reflexive Akt, durch den ich mein Erkennen als Innenzustand erkenne, ist von diesem verschieden, und auch wenn ich über meine Reflexion reflektiere, kann ich es nur durch einen neuen Akt. Die *réflexion concomitante* Picards ist widerspruchsvoll. Es ist wohl wahr, daß in jedem Erkenntnisakte dieser Akt und das Erkenntnisobjekt erfahren werden, dunkel und nebenbei (in actu exercito). Sobald aber der Erkennende seine Aufmerksamkeit auf sein Erkennen richtet, bringt er notwendig einen neuen Erkenntnisakt hervor, durch den er den vorhergehenden erkennt. Unser auf solche Weise immer transzendierendes Erkennen zeigt sich aber auch allsogleich durch sich selbst als wahrheitsfähig seiner Natur nach, so daß es widerspruchsvoll ist, an dieser Wahrheitsfähigkeit zu zweifeln. Es zeigt sich ja wesentlich als Erkennen von Etwas. Unser Erkennen, auch unser abstraktes Verstandeserkennen, transzendiert jedoch *über unser Bewußtsein hinaus*. Die abstrakten Begriffe zeigen sich uns nicht von der konkreten Wirklichkeit, die wir mit unsern Sinnen erfassen, vollständig losgelöst. Die aus der Erfahrung gewonnenen Allgemeinbegriffe beziehen sich auf das reale Wirklich-Sein; sie erscheinen uns als allgemeine Seinsweisen, die für unsere Erfahrung und über sie hinaus gelten. Und sie erscheinen uns so *der Wahrheit gemäß*, da das Erkennen seiner Natur nach wahrhaft ist und sich als wahrhaft zeigt. Es sind somit auch die obersten Grundsätze, die Beziehungen der Allgemeinbegriffe ausdrücken, nicht nur Denk-, sondern auch Seinsgesetze. Der künstliche Reflexionsprozeß, mit dem Picard die Wahrhaftigkeit unseres Erkennens wissenschaftlich erhärten will, ist somit überflüssig. Aber sein erkenntniskritisches Vorgehen ist auch gefährlich. Denn da er das unmittelbare Einleuchten der natürlichen Wahrheitsfähigkeit des Erkennens nicht zugeben will, müßte er folgerichtig in der vollständigen Skepsis endigen.

3. *Schwertschlager* vertritt den «kritischen» Realismus. — Die Empfindung «bezeichnet einen bewußtseinsdiesseitigen, rein innerseelischen Vorgang, der keinem Außending zugewandt ist» (p. 67). Schwertschlager will «das Problem (der Außenwelterkenntnis) mit Hilfe der Kausalität lösen: in der Wahrnehmung wird sich die Seele, aber durch eine besondere Tätigkeit, eben diejenige der Wahrnehmung, der konkreten und momentanen Wechselwirkung mit einem fremden Gegenstande bewußt» (p. 113). Wesentlicher Bestandteil der Wahrnehmung ist «die Objektivierung»: die im «Bewußtsein stattfindende Setzung eines vom Erkenntnisobjekt verschiedenen Objekts als Ursache der Empfindung» (p. 118). Der Verfasser verwahrt sich dagegen, daß der Objektivierungsvorgang notwendig in einem Ursächlichkeitsschluß bestehe; es genüge die rein sinnliche Erfassung der Ursache. Jedenfalls aber erfaßt nach Schwertschlager der Erkenntnisträger unmittelbar nur seine subjektiven Zustände, von denen aus er in die Außenwelt hinüberkommen soll.

Das ist aber unmöglich. Schwertschlager meint, Zweck und Bedeutung des Wahrnehmungsaktes sei, «er soll die Kluft zwischen dem äußeren Gegenstand und zwischen dem subjektiven Bewußtsein mit Hilfe der Empfindung als eines Bewußtseinsinhaltes überbrücken» (p. 112). Allein

diese Kluft ist unüberbrückbar. Des Verfassers Ausführungen für die Realität der Außenwelt sind gewiß nicht geeignet, einen Idealisten zu bekehren; sie führen im Gegenteil zum Idealismus, da sie grundsätzlich idealistisch sind. Ich verweise diesbezüglich auf meine Schriften « Unsere Außenwelt » (p. 207 ff.), « De cognitione sensuum externorum » (n. 76 ff.) und auf meine « Elementa Philosophiae⁴ » (n. 686 ff.). Schwertschlager hat mein Buch « Unsere Außenwelt » wohl nur flüchtig gelesen, sonst könnte er nicht schreiben (p. 109): « Aber er (Gredt) besitzt überhaupt kein sinnliches Mittel, um zu diesem äußern Gegenstand nur zu gelangen, ihn nur zu berühren. Er hat wenigstens keine eigene, vergleichende oder sonstwie arbeitende Sinnesfähigkeit nachgewiesen, welche vom bewußtseinsdiessseitigen (inneren) zum bewußtseinsjenseitigen (äußeren) Objekt überleitet. » Dazu die Anmerkung: « Im Widerspruch mit früheren Aufstellungen behauptet Gredt S. 210 allerdings, es sei gar nicht nötig, nach einer solchen ‚Brücke‘ zu suchen, da das Bewußtseinsjenseitige unmittelbar erfaßt werde. » Es ist in der Tat nicht nötig, daß ich nach einer solchen Brücke suche, da nach mir durch die Empfindung der bewußtseinsjenseitige Gegenstand ganz unmittelbar erfaßt wird. Aber eine Brücke ist notwendig, um zum außerorganischen Gegenstande zu gelangen, da unmittelbar nur das empfunden wird, was die Sinnesnervenendigungen berührt: das im inneren Ohre Tönende, die in die Nase aufgenommenen riechenden Teilchen usw. Diese Brücke ist die Erfahrung des Tastsinnes (vgl. Unsere Außenwelt, p. 210 f., De cognitione sensuum externorum², n. 79). Ganz naturgemäß leitet diese Erfahrung in der bewußtseinsjenseitigen Ordnung von dem näheren, den Erkenntnisträger unmittelbar berührenden Gegenstand zum entfernteren hinüber. Die « kritischen » Realisten hingegen stehen vor einem unüberbrückbaren Abgrunde, da sie die Transzendenz des geschöpflichen Erkennens in seiner Wurzel (der Empfindung) leugnen und so das Erkennen grundsätzlich auf das Subjektive beschränken, aus dem sie in die transsubjektive Ordnung nicht mehr hinausgelangen können.

Im übrigen empfiehlt sich Schwertschlagers Schrift durch ihr reiches experimentell-psychologisches und sinnesphysiologisches Material. Besonders selbständig sind die Darlegung über Irrungen und Trübungen der Wahrnehmungen.

Rom (S. Anselm).

P. Jos Gredt O. S. B.

Fundamentaltheologie.

Schultes Reg. M., O. P. : De Ecclesia. Praelectiones apologeticae. Paris (Lethielleux) 1926 (VIII u. 776 S. 8°).

Zu den wichtigsten Traktaten der Theologie gehört in der heutigen Zeit der geistigen Gärung, Zerfahrenheit und Zersetzung der Traktat von der Kirche, ihrer göttlichen Stiftung und Verfassung, ihrer Regierungs- und Lehr Gewalt. Besonders besteht diese Wichtigkeit für die Priester und diejenigen, die sich durch das Studium der heiligen Theologie auf das Priestertum vorbereiten. Um eifrige, opferfreudige Diener der Kirche zu

sein oder zu werden, ist die rechte Auffassung von der Würde und Bedeutung dieser Kirche für sie unerläßlich.

Zur Erlangung dieser richtigen Auffassung nun, resp. zur Bestärkung und Vertiefung derselben, bietet uns der hochverdiente Professor am Collegio Angelico in Rom, P. Reginald Schultes, ein Hilfsmittel dar, und zwar, wie mit Genugtuung festgestellt werden kann, ein hervorragend geeignetes Hilfsmittel.

Das Werk umfaßt zehn Kapitel: I. de defensione Ecclesiae catholicae; II. de causis Ecclesiae; III. de notis Ecclesiae; IV. de perfectione et dotibus Ecclesiae in ordine societatis; V. de potestate Ecclesiae; VI. de Primatu Romani Pontificis; VII. de Conciliis oecumenicis; VIII. de fontibus doctrinae Ecclesiae; IX. de Ecclesia ut regula fidei; X. de relationibus Ecclesiae ad extra.

Die Methode der Apologetik wird bedingt durch die Auffassung über ihre Stellung im System der theologischen Wissenschaft. Der Verfasser bestimmt diese Stellung so, daß die Apologetik ein *Teil der Dogmatik* ist, und zwar jener Teil, der unter positiver und innerer Leitung und Zielsetzung von seiten des Glaubens und der Kirche die *Grundlagen des Glaubens* mit den Mitteln der natürlichen Vernunft verteidigt (p. 6 ff.). P. Schultes wendet damit die von seinem Ordensgenossen, P. Garrigou-Lagrange, für die Verteidigung der Offenbarung (*De Revelatione* ² I, 52-65) dargelegte und begründete Theorie auch auf den Traktat *de Ecclesia* an. Er ist dazu sehr zu beglückwünschen. Die hier und ausführlicher bei P. Garrigou-Lagrange l. c. gegebene Begründung ist überzeugend und der praktische Gewinn ist sehr groß. Es herrschte ja in der neueren Zeit über das Verhältnis der Apologetik zur Dogmatik große Unsicherheit und Unstimmigkeit unter ihren Vertretern. Die einen behaupteten, die Apologetik sei keine theologische Wissenschaft im strengen Sinne, sondern nur eine Vorhalle dazu; praktisch gingen sie aber doch so vor, daß sie in der Zielsetzung und Beweisführung sich eng an die Normen des Glaubens und der Kirche anschlossen: zum Vorteil der Sache zwar, aber nicht der Konsequenz. Andere glaubten die Apologetik rein vom philosophischen Gesichtspunkt aus behandeln zu müssen und stellten sich so sehr auf den Standpunkt der Gegner, daß sie weder die wahre katholische Lehre verteidigten noch vom falschen Ausgangspunkt wieder loskommen konnten. Statt die Kirche wirklich zu verteidigen, gaben sie sie schon im Ausgangspunkt preis, und statt die Gegner von ihrem Standpunkt auf den der Kirche zu bringen, wurden sie von ihnen auf dem gegnerischen festgehalten. Man denke an Schell, die Modernisten, die Immanenzapologetik, Wesensschauapologetik usw. Wieder andere hielten dafür, die Apologetik sei teils philosophische, teils theologische Disziplin: philosophische bis zum Erweis der göttlichen Einsetzung der katholischen Kirche und ihres unfehlbaren Lehramtes, von da an theologische. Aber damit wird zu den übrigen Mängeln noch die Preisgabe des einheitlichen Charakters der Apologetik hinzugefügt.

Alle diese Fehler und Gefahren vermeidet die Stellungnahme des Verfassers. Seine Methode entspricht genau der von ihm festgestellten Natur der katholischen Apologetik. Er steht auf dem Boden des Glaubens und reicht

von diesem sichern Orte aus allen Irrenden die Führerhand. Bei allen Fragen wird genau und aus den authentischen Quellen die zu verteidigende katholische Lehre vorgeführt und erklärt; die gegnerischen Ansichten werden getreu referiert; natürlich kann dabei nicht auf die täglich sich ändernden Einfälle jedes einzelnen eingegangen werden; der Auktor hält sich an die einflußreichsten Vertreter des Irrtums und an die entscheidenden Grundtatsachen und Grundwahrheiten. Bei der gegnerischen Ansicht wird Wahres und Falsches sorgfältig geschieden, gewöhnlich auch die Quelle des Irrtums aufgedeckt. Sodann wird die katholische Auffassung bewiesen, und zwar stets mit Gründen, wie sie dem Gegner gegenüber angemessen sind, d. h. nicht aus dem Glauben und der Auktorität der Kirche, die erst zu beweisen ist, sondern aus Gründen der natürlichen Vernunft, die gestaltet sind nach den Forderungen der natürlichen Wissenschaft, der Philosophie, Geschichte, Kritik usw. Schließlich werden, wo nötig, auch die Gegengründe des Gegners angeführt und ihre Haltlosigkeit ans Licht gestellt. Es ist, wie man sieht, im Wesentlichen die Methode des hl. Thomas, der P. Schultes folgt, ja die Methode der ganzen Vorzeit. Sie ist klar und sicher, solid und streng wissenschaftlich, geeignet, den Katholiken im Glauben zu stärken und den aufrichtig Suchenden zur Wahrheit zu führen. Es wäre darum dringend zu wünschen, die Methode des Auktors möchte im Wesentlichen wieder allgemein werden bei den Apologeten der katholischen Kirche.

Ist so die Methode des Werkes alles Lobes wert, so nicht weniger auch die Durchführung im einzelnen. Die Darstellung ist knapp und gedrängt, die Fragen werden klar und bestimmt umschrieben, die Thesen sind sorgfältig abgewogen, die Beweisführung ist sehr solid und gründlich. Es steht dem Verfasser eine vorzügliche Kenntnis der thomistischen Philosophie wie der modernen Geistesrichtungen zu Gebote; auch die Heilige Schrift und die altchristliche Literatur weiß er, wo es nötig ist, trefflich zu verwenden. Überall ist er umsichtig und maßvoll in seinen Urteilen, nirgends aber zeigt er Neigung zu schwächlichen Kompromissen mit blendenden Irrtümern, sondern geht mit mutiger Folgerichtigkeit seinen Weg. Wenn er dabei auch z. B. Förster, S. 185, Anmerkung 4 (s. auch S. 232, Anmerkung) unter die Bekämpfer der Kirche einreihet, so wird das — leider — bei manchen Katholiken Verwunderung hervorrufen; freilich wohl kaum bei den Lesern des «Divus Thomas».

Wenn wir noch auf Einzelheiten eingehen sollen — wir dürfen es leider nur in Kürze tun — so möchten wir aufmerksam machen auf die grundlegende These im zweiten Kapitel: *Christus Dominus proxime et directe Ecclesiam tamquam societatem veri nominis instituit*. Sie trägt das ganze Gebäude der Apologetik der Kirche und ist darum auch mit besonderer Sorgfalt und Gründlichkeit behandelt und bewiesen aus der Reich-Gotteslehre im Alten und Neuen Testament, aus dem erklärten Willen Christi; aus der Apostelkirche, aus der Lehre des hl. Paulus und endlich aus den Zeugnissen der ältesten Väter und Kirchenschriftsteller. Nach dieser festen Grundlegung können dann die Fragen über die Zweckursache der Kirche, ihre Mitgliedschaft und ihre Formal-

ursache oder Verfassung sicher und ohne große Schwierigkeit beantwortet werden.

Bei dem sehr gelungenen Kapitel über die Kennzeichen der wahren Kirche und unter den verschiedenen Wegen, um zur Erkenntnis der echten Kirche wird unter den verschiedenen Wegen, um zur Erkenntnis der echten Kirche Christi zu gelangen, als der für die Apologetik geeignetste und zweckmäßigste der Weg der Merkmale der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität festgestellt. Das Merkmal ihrer Schönheit, das einzelnen Modernen wohl sehr zusagte, wird als ungeeignet abgelehnt: die Schönheit der katholischen Kirche wird erst recht erkannt, wenn man sie im Lichte des Glaubens schaut; wer draußen steht, sieht sie nicht; zudem ist dieses Kennzeichen viel zu subjektiv.

Vielen Neueren kommt auch der Weg über den Primat als der leichteste und kürzeste vor: die wahre Kirche Christi muß nach Christi Anordnung Petrus und seine Nachfolger zum sichtbaren Oberhaupt haben; nun aber hat einzig die katholische Kirche die Einrichtung des Primats; also kann nur sie die wahre Kirche Christi sein. P. Schultes läßt dieses Kriterium nicht gelten, obgleich er natürlich die Tatsache zugibt, daß die wahre Kirche Christi den Primat hat; aber der Primat sei nicht ein Merkmal der Kirche, weil seine göttliche Einsetzung und seine Fortdauer im römischen Bischof nicht leichter und augenscheinlicher zu erkennen sei als die göttliche Einsetzung der katholischen Kirche selbst; wer einmal zugegeben habe, daß Petrus den Jurisdiktionsprimat erhalten habe und der römische Bischof sein Nachfolger sei, der brauche keine Beweise mehr für die Wahrheit der katholischen Kirche. — Die Erklärung und Anwendung der Merkmale ist dann sehr gut.

Bei der Frage nach der Ausdehnung der Unfehlbarkeit der Kirche auf die Schlußfolgerungen aus den geoffenbarten Wahrheiten geht der Verfasser in der Unterscheidung der verschiedenartigen Folgerungen nicht ganz einig mit seinen Ordensgenossen Marin-Sola (*L'évolution homogène du dogme catholique* I, 134 ss.), indem er *conclusiones quoad nos seu explicativas* und *c. quoad se seu illativas* unterscheidet und nur die ersteren unter das *objectum primarium* der kirchlichen Unfehlbarkeit einreicht, während die letzteren zum *objectivum secundarium* gehören (S. 308 ss.). Von Bedeutung wird diese Lehre bei der Frage nach dem Gegenstande der *fides divina et catholica*. Nach Marin-Sola gehören dazu alle Wahrheiten, die mit metaphysischer Notwendigkeit aus geoffenbarten Wahrheiten erschlossen und vom kirchlichen Lehramt definiert worden sind. Für die sogenannte *fides ecclesiastica* bleibt also da kein Raum mehr. Nach P. Schultes aber können die *conclusiones illativae*, auch wenn sie metaphysische Folgerungen sind, nicht Gegenstand der *fides divina*, sondern nur der *fides ecclesiastica* sein. Was er S. 632 für seine These anführt, ist gewiß von großem Gewicht.

Das neunte Kapitel, *De Ecclesia ut regula fidei*, erscheint dem Rezensor als das beste von allen. Man fühlt unwillkürlich, daß der Auktor sich hier auf seinem eigensten Forschungsgebiet bewegt. Interessant ist da zunächst seine Antwort auf die umstrittene Frage über den Grad der Auktorität

des Syllabus Pius' IX. vom Jahre 1864. P. Schultes urteilt: er ist ein auktoritativer, päpstlicher Lehrerlaß, aber kein definitiver und unfehlbarer. Sehr interessant ist auch, was S. 653 ff. über die dogmatischen und sonstigen unfehlbaren Entscheidungen der letzten Päpste gesagt ist: Pius IX. definiert den Glaubenssatz von der Unbefleckten Empfängnis Mariä und die auf dem Vatikanischen Konzil ausgesprochenen Dogmen. Leo XIII. gab, zum Erstaunen der Unfehlbarkeitsgegner, die eine Überschwemmung der Welt mit neuen Dogmen erwarteten, keine einzige *dogmatische* Entscheidung im strengen Sinne heraus, wohl aber zwei endgiltige und unfehlbare Urteile: das eine über eine dogmatische Tatsache, nämlich die Ungiltigkeitserklärung der anglikanischen Weihen (1896), das andere in der Verurteilung des Amerikanismus (1899), die zwar eine definitive Lehrentscheidung ist, ohne daß aber eine einzelne Lehre als Glaubenssatz ausgesprochen würde.

Pius X. gab mehrere unfehlbare Entscheidungen *ex cathedra*. Die erste war enthalten in der Enzyklika «Pascendi», worin er das System des Modernismus als *häretisch* verwarf, ohne daß jedoch die einzelnen Häresien spezifiziert wurden. Sodann nahm der Papst das Dekret «Lamentabili», das als Erlaß der Congr. S. Off. nicht genug Nachachtung fand, als sein eigenes an in Anwendung seiner endgiltigen Auktorität und Unfehlbarkeit. Da jedoch die einzelnen Sätze keine Einzelzensur empfangen, ist aus dem Dokument nur zu ersehen, daß die einzelnen Sätze alle falsch und viele häretisch sind; welche Zensur aber den einzelnen Satz trifft, muß und kann im allgemeinen leicht mit andern Mitteln festgestellt werden. Endlich muß auch der Antimodernisteneid vom 1. September 1910 als ein unfehlbares Dokument anerkannt werden, in dem der erste Teil und die zwei letzten Sätze zu den eigentlichen Glaubens- und Sittenlehren gehören, die übrigen wenigstens endgiltige und darum unfehlbar wahre Bestandteile der *fides ecclesiastica* sind.

Benedikt XV. und Pius XI. haben keine Lehrentscheidungen *ex cathedra* erlassen.

Im Codex Juris Canonici ist keine Entscheidung *ex cathedra* zu sehen, und deshalb ist keine Lehre schon allein darum, weil sie darin steht, mit einem eigentlichen Glaubensakt zu glauben. Immerhin hat der Codex große theologische Auktorität, so daß jede Lehre, die er enthält, als *certa et tuto tenenda* zu gelten hat.

Gut und lehrreich ist, was (S. 659-692) über die Auktorität der Väter und Theologen, besonders aber über die theologische Auktorität des hl. Thomas (S. 693-704) gesagt wird. Überhaupt darf das ganze neunte Kapitel als ausgezeichnete Einführung in das Studium der Theologie bezeichnet werden.

So kann denn das vorliegende Werk allen, besonders aber dem Theologiestudierenden aufrichtig empfohlen werden. Seine klare, logische Darstellung dürfte es auch als Lernbuch recht geeignet erscheinen lassen.

Für eine bald zu hoffende Neuauflage wäre eine etwas sorgfältigere Durchsicht der Druckbogen zu wünschen. Die Druckfehler sind zahlreich. Auch einige geschichtliche Ungenauigkeiten, die sachlich freilich ohne Bedeutung sind, könnten dabei verbessert werden. So dürfte für die

Verfehlungen des Gallikanismus etwas zu stark auf den Einfluß des Protestantismus hingewiesen sein (S. 262 und 350); seine Wurzeln gehen weiter zurück: man denke an die pragmatische Sanktion von Bourges (1438). — S. 380 wird Makarius Magnes irrigerweise als paganus bezeichnet. — S. 409 heißt es: « Ita vel Tertullianus Papam Stephanum, tamquam successorem Petri agnoscit »: es sollte wohl heißen: Callistum, S. 428 heißt es: « Denique Cyprianus, cum Papa Stephanus minaretur se unionem cum eo rumpere, cessit »: ähnlich S. 472. Diese Angabe dürfte der geschichtlichen Grundlage entbehren. Auch d'Alès sagt an der vom Auktor zitierten Stelle nichts ähnliches.

Stift Einsiedeln.

Dr. P. Meinrad Benz O. S. B.

« **Noch ein Wort zur Analysis fidei** » hat P. A. Straub S. J. im III. Quartalheft 1926 der *Zeitschrift für katholische Theologie* (p. 454–463) zur Verteidigung seines von mir im *Divus Thomas* 1924 (p. 488–494) besprochenen Buches « De analysi fidei », als Antwort auf meine im *Divus Thomas* 1926 (p. 107–113) gebrachte Entgegnung auf seine Gegenkritik meiner Besprechung des genannten Buches, sprechen zu müssen geglaubt. Er meint nämlich immer noch, die von mir angegriffene und durch Entkräftung seiner Argumente als völlig unhaltbar erwiesene Hauptthese seines Buches aufrecht erhalten zu können.

Ich habe das von ihm in dieser neuesten Erwiderung Vorgebrachte aufmerksam und bedächtig durchgelesen, aber nichts darin gefunden, was mich veranlassen könnte, etwas von dem meinerseits Behaupteten zurückzunehmen oder etwas daran zu ändern. Ich konnte mehrfach feststellen, daß früher schon Vorgebrachtes nur in anderer Form nochmals wieder vorgebracht war, dem gegenüber eine nochmalige Zurückweisung mir überflüssig, unnütz, für die Leser langweilig und daher ganz und gar unangebracht scheinen mußte. Ich habe mich dann gefragt, ob das übrige so bedeutend sei, daß ich, um es richtig zu stellen, eine Erwiderung schreiben müsse oder eine solche sich wenigstens empfehle. Ich habe diese Frage mit Nein beantwortet. Denn wozu? Um der Wahrheit zu dienen oder den Gegner zu überzeugen? Um der Wahrheit zu dienen, schrieb ich die Kritik des mir zur Besprechung zugesandten Straub'schen Buches, und nur um der Wahrheit zu dienen, schrieb ich auf die durch meine Besprechung hervorgerufene Gegenkritik des Verfassers eine Entgegnung, sonst würde ich mich dieser höchst unerquicklichen und zeitraubenden Arbeit bei den vielen Arbeiten, die schon fortwährend auf mir lasten, wahrhaftig nicht unterzogen haben, zumal die Erfahrung lehrt, daß sie recht oft auch eine undankbare Arbeit ist. Undankbar deshalb, weil sie häufig nicht zum Ziele führt, sondern statt der angestrebten Verständigung nur eine Entfremdung der Gemüter im Gefolge hat und sogar die Nächstenliebe in Gefahr bringen kann. Man hat es eben bei solchen Entgegnungen und Auseinandersetzungen nicht nur mit dem Verstande, sondern auch mit dem Willen des Gegners zu tun. Denn jedes Festhalten an einem Irrtum hat nicht in dem für die Wahrheit geschaffenen und angelegten

Verstande, sondern nur im Willen seinen tiefsten Grund, der sämtliche Seelenvermögen, mit Ausnahme der vegetativen Kräfte, und daher auch die Akte des Verstandes quoad exercitium bewegt und beherrscht, wie der hl. Thomas (S. th. I q. 82 a. 4) lehrt. Übrigens hatte ich diesen beherrschenden Einfluß des Willens auf den Verstand in meiner genannten Entgegnung im *Divus Thomas* 1926 (p. 108 f.) schon berührt. Ich wies dort auf die bekannte Erfahrungstatsache hin, daß einer das, dem er mit dem Willen zuneigt, auch mit dem Verstande leicht annimmt, gegen das aber, worin der Wille sich verstockt hat, auch mit den besten Verstandesgründen nichts auszurichten ist. Ferner konnte ich damals schon bezüglich eines Punktes feststellen, daß der individuelle Wille meines Gegners mit im Spiele war. Ich tat es ebenda (p. 109 unter 2) mit den Worten: der Grund dafür, daß er das von mir Genannte nicht sehe, liege in seinem Willen, womit rücksichtsvoll gesagt war, dieser sein Wille, der den betreffenden Irrtum in sich berge, sei kein bewußter Wille; denn was man nicht sieht, kommt einem doch auch nicht zum Bewußtsein. Auch jetzt nehme ich nicht an, daß P. Straub mit *bewußtem* Willen an dem Unrichtigen in seinen Behauptungen festhält. Er sieht eben auch jetzt noch nicht, wo die Wahrheit liegt, und für dieses Nichtsehen liegt der Grund in seinem unbewußten Willen.

Als Ertrag meiner nunmehr abgeschlossenen, mit P. Straub geführten wissenschaftlichen Unterhaltung möchte ich die klarer herausgestellte Erkenntnis ansehen, daß die *motiva credibilitatis*, solange sie im Bereiche des Natürlichen bleiben, bloße Bedingungen für die Annahme des Glaubens sind, nicht eigentliche Beweggründe (obschon nichts im Wege steht, sie Beweggründe oder Motive im weiteren Sinne zu nennen), dagegen zu eigentlichen Beweggründen werden, wenn sie vom übernatürlichen Glaubenslichte durchleuchtet werden. Der Grund für diese Unterscheidung liegt darin, daß der Verstand, solange er im Bereiche des Natürlichen bleibt, nicht weiter kommen kann, als bis zu der Einsicht, es sei vernünftig oder wenigstens (bezüglich der Geheimnisse, die der Glaube enthält) nicht unvernünftig und zugleich pflichtmäßig, dem sich uns Menschen offenbarenden Gott zu glauben, der *prima veritas* sich rückhaltlos zu unterwerfen; aber eine solche Verstandeseinsicht wäre noch kein Glaube in dem Sinne, in welchem wir hier vom Glauben reden. Sie wäre, weil etwas rein Natürliches, nicht einmal ein Anfang des Glaubens oder ein Zugang zu ihm, da der Glaube etwas Übernatürliches ist. Und weil das, was man eigentliches Motiv nennt, als ein solcher Anfang oder Zugang bezeichnet werden muß, so kann sie (die genannte Verstandeseinsicht) eigentliches Motiv nicht genannt werden. Bedingung aber kann sie genannt werden, weil sie die Forderung, die der Verstand stellt und zu stellen berechtigt ist, bevor er glaubt, erfüllt. Wenn aber die sogenannten *motiva credibilitatis* vom übernatürlichen Glaubenslichte durchleuchtet und dadurch in die übernatürliche Ordnung erhoben werden, werden sie zu eigentlichen Motiven. Zu Motiven, noch nicht unmittelbar für die Annahme des Glaubens, sondern zunächst erst für die Annahme, daß Gott, die *prima veritas*, wirklich gesprochen und in seiner Offenbarung sich kundgegeben habe, also zu

Motiven, die den Verstand auf das Urmotiv sowohl für diesen Anfang des Glaubens als auch für den Glauben selbst, auf Gott, das Formalobjekt des Glaubens und den einzigen und ausschließlichen Glaubensgrund, hinweisen. Damit stimmt auch die Erfahrungstatsache, daß solche, die dem katholischen Glauben zuneigen, solange sie nur die apologetischen Beweise studieren und nicht beten, nicht zum Glauben kommen, wohl aber, wenn sie mit dem Studium inständiges Gebet verbinden.

Das Glaubenslicht ist selbstverständlich eine übernatürliche Wirkung Gottes, aber man kann es nicht eine Offenbarung oder Selbstoffenbarung Gottes nennen — mein Gegner hatte mich fälschlich so verstanden und wollte auch später, trotz meiner Einrede, davon nicht lassen — da es nur eine auf die gläubige Annahme seiner Heilsoffenbarung abzielende übernatürliche Erleuchtung des die *motiva credibilitatis* erwägenden Verstandes ist, wobei diese das Materielle sind, während das auf sie fallende übernatürliche Licht das Formelle ist.

Man darf nicht einwenden — wie das mein Gegner in seiner neuesten Erwiderung (p. 457) tut — der Glaube könne als göttliche Tugend nicht auf einem geschöpflichen Motiv beruhen. Das kann er freilich nicht, aber das tut er in dieser Theorie auch nicht, sondern man glaubt ihr zufolge einzig und allein, weil Gott, der Unfehlbare und Allwahrhaftige, spricht. Weil aber dieser unfehlbare und allwahrhaftige Gott für uns Menschen unsichtbar ist und wir kein anderes Mittel haben, zu seiner Erkenntnis zu gelangen, als die sichtbaren Geschöpfe, so sind wir notgedrungen darauf angewiesen, uns dieser zu bedienen, um *per visibilia ad invisibilia* emporzusteigen. Wir erkennen aus ihnen durch das natürliche Licht unserer Vernunft Gott als die erste und höchste Ursache, aber noch nicht ohne weiteres auch als den Glaubensgrund. Auch die im natürlichen Lichte der Vernunft betrachteten *motiva credibilitatis* sind wohl imstande, dem Verstande das Vernunftgemäße, Honeste und Pflichtmäßige des Glaubens zu zeigen, aber nicht, ihn herbeizuführen. Soll er wirklich zustandekommen, so muß Gott selbst, der einzige und ausschließliche Glaubensgrund, mit seiner Gnade eingreifen, indem er, der objektiv der einzige Glaubensgrund ist, auch subjektiv, für den individuellen Verstand, in welchem der Glaube werden soll, der Glaubensgrund wird. Und das wird er dadurch, daß er die *motiva credibilitatis* in dem sie erwägenden und durchdenkenden Verstande übernatürlich durchhellt, dadurch den Verstand selbst erleuchtend bewegt und an sich zieht und für die Einwirkung des Willens disponiert, so daß er dem Befehle des gleichfalls von Gott übernatürlich bewegten freien Willens Folge leisten und den Glaubensakt selbst vollziehen kann.

Da mein Gegner, der manchmal über Zwirnsfäden aus Mangel an Nachdenken stolpert, sich daran stößt, daß ich gesagt habe, das Glaubenslicht bringe alle Zweifel zum Weichen, so will ich noch ausdrücklich bemerken, was für die nachdenkenden und williger mir entgegenkommenden Leser ja selbstverständlich war, daß das bunte Heer der Zweifel und Bedenken in dem Kopf des Konvertenden unter dem Glaubenslichte so zu weichen pfllegt, wie der Morgennebel bei steigender Sonne, also nicht

mit einem Schlage, sondern langsam und allmählich, in dem Maße, in welchem das Glaubenslicht steigt und zunimmt.

Was ich über den Ertrag unserer streitbaren Unterhaltung geschrieben babe, ist nicht für meinen Gegner bestimmt, sondern für die andern Leser des *Divus Thomas*, und ich gebe mich der Hoffnung hin, daß recht viele Mitglieder der von mir hochgeachteten Gesellschaft Jesu darunter sein werden. Es hat mich nicht wenig gefreut, daß P. Straub auch bei seinen eigenen Ordensgenossen auf Widerspruch gestoßen ist. Für ihn ist der genannte Abschnitt deshalb nicht bestimmt, weil er das in demselben von mir Gesagte in seiner letzten Erwiderung (p. 456) schon im voraus abgelehnt hat. Mit ihm werde ich über die Sache, in der wir uneinig waren und sind, mich nicht mehr unterhalten, da ich mich überzeugt habe, daß er zu den Köpfen gehört, denen die Gabe eignet, eine kontroverse Frage endlos hinziehen zu können, ohne zu einem beruhigenden Abschluß zu kommen. In Rom nennt man solche Köpfe: *teste, che finiscono mai*.

Da er in seiner letzten Erwiderung (p. 454) den Ton bedauert, «in dem diese wissenschaftliche Aussprache stellenweise sich ergeht», so sei es mir gestattet, dagegen zu bemerken, daß ich mir nicht bewußt bin, den wissenschaftlichen Anstand irgendwo verletzt zu haben. Daß die Wahrheit, die an sich mit der Liebe und allen Tugenden, die diese im Gefolge hat, stammverwandt ist für denjenigen, dem sie tadelnd, anklagend oder richtend gegenüberreten muß, etwas Hartes hat und daher unbequem und unangenehm empfunden werden kann, ist freilich wahr. Das darf uns aber nicht hindern, sie, wo es nötig ist, frei und offen auszusprechen.

Münster i. W.

Prof. Dr. *Dörholt*.

