Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 23 (1945)

Rubrik: Literarische Besprechungen

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: 12.07.2025

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

Literarische Besprechungen

Wissenschaft und Glaube

Das Problem « Wissen und Glauben » ist so alt wie die Menschheit, und in immer neuen Formen ist es im Laufe der Zeiten erörtert und abgewandelt worden. In den letzten Jahrhunderten sind die beiden Größen vornehmlich unter dem Gesichtspunkt der gegenseitigen Distanzierung und des Gegensatzes miteinander verglichen und — im wörtlichen Sinne — auseinandergesetzt worden. Heute stehen wir im Zeichen einer rückläufigen Bewegung, deren Sinn die Wiedergewinnung des verlorenen Zusammenhanges ist. Es ist der Sinn unserer Zeit, daß Wissenschaft und Glaube, der gegenseitigen Befehdung überdrüssig, einander neu zu suchen beginnen (9 f.). Diesen Eindruck erhielt man anläßlich der *Studientagung*, die am 9. und 10. Oktober 1943 auf Grund der Frl. Marie Gretler-Stiftung in der Aula der *Universität Zürich* über dieses Thema stattfand und an der « sechs Vertreter verschiedener Wissenszweige und unterschiedlicher Weltanschauung versuchten, die Grenzen zu bestimmen, wo für sie das Gebiet des empirischen Wissens und der wissenschaftlichen Methode aufhört und das Gebiet der unbedingten Grundsätze und der Glaubenswelt beginnt. Dabei wurde es im Sinne der Stiftungsbestimmungen als selbstverständlich angesehen, daß die Referenten sowohl in der Materie und der Denkrichtung, wie auch in der Anlage ihres Vortrages völlig frei sein sollten. Auch eine Verständigung der Referenten untereinander fand vor der Veranstaltung nicht statt. Diese Voraussetzung erklärt einerseits die in den Vorträgen zum Ausdruck gelangende Verschiedenheit der Auffassung, macht aber anderseits die erkennbaren Übereinstimmungen nur um so bedeutungsvoller » (8 f.). Daß es sich hiebei nicht bloß um den religiösen Glauben handelte, braucht nicht eigens betont zu werden.

Im Namen der *Theologie* sprach Prof. Dr. *Emil Brunner*, Zürich; vom *philosophischen* Standpunkte aus wurde das Thema behandelt von Prof. Dr. *Marc de Munnynck* O. P., Freiburg, und Prof. Dr. *Fritz Medicus*, Zürich; als Vertreter der *Mathematik* äußerte sich Prof. Dr. *Andreas Speiser*, Zürich; für *Medizin* Prof. Dr. *Otto Veraguth*, Zürich; für *Rechts- und Staatswissenschaften* Prof. *Dietrich Schindler*, Zürich. — Es ist ja sicherlich sehr anerkennenswert, daß einem katholischen Priester und Ordensmann bei dieser Veranstaltung das Wort erteilt wurde; aber er hatte, wie er des öftern betonte, strenge Weisung erhalten, sich innerhalb der Grenzen der Philosophie zu bewegen. Es wäre sicherlich im Interesse des Ganzen gelegen gewesen, wenn auch einem katholischen Theologen Gelegenheit geboten worden wäre, den katholischen Glaubensbegriff zu entwickeln — denn um den geht es ja im ganzen Problem vor allem — und im Zusammenhang damit die Theologie als Wissenschaft aus dem Glauben darzustellen.

Die Vorträge sind nun 1944 im *Eugen Rentsch-Verlag*, Erlenbach-Zürich, im Druck erschienen (134 SS.) und verdienen sicherlich größte Beachtung. Wir möchten darum im folgenden die Gedankengänge der Referenten in etwa skizzieren, ihre wichtigsten Feststellungen besonders hervorheben, aber auch gelegentlich unsere Vorbehalte geltend machen. Wir halten uns hiebei an die Reihenfolge, in der die Vorträge gehalten wurden und nun in Buchform vorliegen.

1. Als erster spricht *E. Brunner*. Einleitend betont er sehr richtig, daß « in der Theologie, wie nirgends sonst, die beiden Größen, Wissenschaft und Glauben, zusammentreffen » (9). Er meint, das sei deswegen der Fall, weil « Theologie nichts anderes ist als die Wissenschaft *vom* Glauben ». Richtiger wäre es vielleicht gewesen, zu sagen : Wissenschaft *aus* dem Glauben. Aber das konnte man vom Referenten nicht verlangen. In vorsichtiger Weise hütet er sich auch, « von der Theologie als Wissenschaft zu sprechen » ; er will bloß vom Standort der Theologie zum allgemeinen Problem Glaube und Wissenschaft Stellung beziehen, also die Gesamtheit der Wissenschaften mit dem Glauben konfrontieren (9) und zeigen « wie Wissenschaft (— aber nicht die Theologie ! —) vom Glauben aus betrieben werden, wie also *der Glaube für die Wissenschaft selbst eine positive Bedeutung haben könne* » (10). — Beachtenswert ist ferner die Erklärung, daß Wissenschaft ein differenzierter Begriff ist, insofern « die verschiedenen Wissenschaften offenbar zum Glauben in einem sehr verschiedenen Verhältnis der Nähe oder Ferne stehen » (10). « Je näher ein Wissensgebiet dem menschlichen Bereich und im menschlichen Bereich dem spezifisch Menschlichen liegt, desto unvermeidlicher wird die Stellungnahme zu gewissen Gesamtentscheidungen des Menschen, wie sie sich innerhalb der religiösen oder Glaubenssphäre vollziehen » (11). Bei dieser Gelegenheit wäre es vielleicht angebracht gewesen, auch, wenigstens in Kürze, von dem differenzierten Glaubensbegriff zu sprechen ; speziell wäre es gut gewesen, wenn der Referent sich klar ausgesprochen hätte, wie *er* den religiösen Glauben faßt ! — Sodann kommt er eingehender auf das « Postulat von der voraussetzungslosen Wissenschaft » zu sprechen und betrachtet dasselbe vom praktischen und erkenntnistheoretischen Gesichtspunkte aus. Im ersteren Sinne muß die Wissenschaft voraussetzungslos sein, d. h. Wissenschaft läßt sich nicht diktieren, was sie als wahr erkennen soll ; « sie muß volle Freiheit haben, wenn sie ihrem hohen Beruf soll treu bleiben können ; sie erträgt keinerlei Bevormundung, weder politische noch auch kirchlich-religiöse » (11). Als Katholiken müssen wir indessen hier zu Gunsten des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes, dem die Sorge für die übernatürliche geoffenbarte Wahrheit anvertraut ist, eine Einschränkung machen (Denz. 1799 ; 1812 ; vgl. 1674) ; aber anderseits wissen wir, daß die kirchliche Bindung den Katholiken nicht hindert, in der Sphäre des echten, natürlichen menschlichen Wissens nach wissenschaftlicher Methode und nach dem Maße aufrichtiger eigener Erkenntnis zu forschen und zu lehren. Diese Bindung greift aber bereits in die erkenntnistheoretische Sphäre über, von der Referent sagt, daß hier die Forderung nach Voraussetzungslosig-

keit unhaltbar sei : « Keine Wissenschaft ist voraussetzungslos, nicht nur darum nicht, weil es der menschlichen Schwachheit nicht gelingt, alle persönlichen Faktoren auszuschalten, sondern darum, weil ohne Voraussetzung Erkenntnis überhaupt nicht zustande kommt » (11). « Nicht das kann das Ideal wissenschaftlichen Erkennens sein, daß man keine Voraussetzungen mitbringt, sondern daß man die richtigen Voraussetzungen an den Gegenstand heranträgt » (12). « Das erste Erfordernis wissenschaftlicher Strenge ist dies, daß man sich die Voraussetzungen, die man zur Erforschung eines Gegenstandes gebrauchen will, vom Gegenstand selbst und nicht von irgend einem Axiom der Wissenschaftlichkeit her geben läßt » (15). « Wer sich mit den Kategorien, die sich in der Bewältigung spezifisch menschlicher Probleme fruchtbar erweisen, an die Erforschung der Natur heranmacht, wird ihr Gewalt antun und ihr Bild verfälschen » (12). Gewiß ! Der Ausfall hingegen, den sich der Referent hier gegenüber der « aristotelischen Naturlehre » erlaubt, kann wohl nur mit großer Vorsicht hingenommen werden. Anderseits « ist es ein steriler, ja noch mehr, ein Wirklichkeit verfälschender Dogmatismus, wenn man von der Wissenschaft oder von den Wissenschaften, die den Menschen in seinem spezifischen Sein zum Gegenstand haben, verlangt, daß sie mit den Kategorien der Naturwissenschaft arbeiten. Das wäre nicht voraussetzungslose Wissenschaft, sondern im Gegenteil : mit falschen, mit gegenstandsfremden Kategorien arbeitende Pseudowissenschaft » (13). « Dem Seelenleben des Menschen ist mit Apparaten und mit quantitativen Gesetzen nicht oder doch nur an der alleräußersten Peripherie beizukommen, niemals aber gerade in dem, was das spezifisch Menschliche ausmacht » (14). — So gelangt denn Brunner zur vorläufigen Feststellung, daß der « Glaube niemals das Resultat, sondern immer und notwendig Ausgangspunkt des Forschens ist. Die Frage ist nur, welcher Glaube. Auch der Naturforscher bringt einen bestimmten Glauben mit, ehe er zu arbeiten beginnt, z. B. den Glauben an die Gültigkeit vernünftiger Schlußfolgerungen, den Glauben an die Kohärenz der Phänomene, an die Erkenntnisfähigkeit unserer Sinne, auf deren Reaktion letzten Endes alle experimentelle Erkenntnis beruht » (15).

Aber welches sind die Voraussetzungen, welches ist der Glaube, den « der Geisteswissenschafter mitbringen muß, um seinem Gegenstand, der dem Gebiet des spezifisch Menschlichen angehört, gerecht zu werden ? » « Welche Schlüssel der Erkenntnis sind es, die das spezifische Wesen des Menschen, nennen wir es das Humanum, zu erschließen vermögen? » (15). Um diese Frage zu beantworten, deutet der Referent « einige der wichtigsten Charakteristica des Gegenstandes Mensch » an. « Für den Menschen ist es zweifellos charakteristisch, im Unterschied zu allen andern Wesen ihm eigentümlich, daß er 'immer strebend sich bemüht', daß er nicht bloß ist, was er nun einmal ist, sondern daß er sich selbst zu realisieren sucht, ohne in diesem Suchen ans Ziel zu kommen ... Das wahrhaft Menschliche in einem Menschen ist umso größer, der Mensch ist umso menschlicher, je stärker in ihm dieses Suchen nach der Realisierung seines wahren Wesens ist ... Ein zweites, was für den Menschen charakteristisch ist, mit dem ersten verwandt und doch nicht identisch, ist der Unterschied zwischen

Sein und Sollen. Der Mensch sucht nicht nur sein Ziel als das Wahre gegenüber dem bloß Wirklichen ; er weiß sich zugleich verpflichtet, etwas zu verwirklichen, was noch nicht ist. Nur der Mensch kennt das Sollen im Unterschied zum Sein, und dieses Wissen, die Unterscheidung von gut und böse, recht und unrecht, wahr und falsch, schön und häßlich, heilig und unheilig, ist ein Hauptthema seiner Geschichte ... Auch das Sollen gehört zum Wesen des Menschen, so gut wie das Streben nach einem noch nicht realisierten Werdeziel » (16). « Diese beiden für den Menschen wesentlichen Tatsachen, das Sollen und das Werdeziel ... haben nun dieses gemeinsam : sie liegen beide außerhalb des Vorhandenen. Das Sollen ist ja nicht das Sein, und das Wahrhafte, das das Ziel ist, ist nicht das erst zu Verwirklichende ... Das gerade ist das Besondere des Menschen, daß er nur verstanden werden kann im Hinblick auf jenes ihm Überlegene, mit dem er in Beziehung steht, ohne es selbst zu sein » (17). « Gerade dieses dem Menschen Überlegene aber ist nun das, um was es im Glauben geht ... Der religiöse Glaube ist die Art, wie der Mensch um jenes Andere weiß oder zu wissen meint, und die Art, wie er auf Grund dieses Wissens sein Leben gestaltet » (17). « Wir sagen nicht daß zur Erkenntnis dieses spezifisch Menschlichen, das Humanum, *nur* der Glaube erforderlich oder bestimmend sei. Es gibt auch hier eine Stufenleiter, ein mehr und ein weniger ... Immerhin ist zu sagen : Je tiefer einer in seiner eigenen Wissenschaft gräbt, je mehr er von den Phänomenen der Oberfläche in die letzten Grundfragen eindringt ..., desto mehr wird er in Fragestellungen hineinkommen, die auf jenes Innerste im Menschen Bezug nehmen, durch das das Sein des Menschen mit jenem ihm Überlegenen zusammenhängt » (18 f.). « Je näher ein Erkenntnisgebiet dem Innersten des Menschenwesens nahe liegt, je mehr es nicht mit den Dingen, die der Mensch *hat*, sondern mit dem Kern seiner Person selbst zu tun hat, desto stärker wird der Anteil sein, den der religiöse Glaube, oder vorsichtiger gesagt, das Verständnis des religiösen Glaubens, im wissenschaftlichen Erkennen selbst gewinnt » (20).

Offen gestanden : Brunner drückt sich hier nicht besonders klar oder vielmehr, wie er übrigens selber gesteht (20), « in sehr unbestimmter Weise » aus : über das Verhältnis von Wissen und religiösem Glauben und über das Wesen des religiösen Glaubens. Wenn er damit die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis und einer natürlichen Sittenlehre in Abrede stellen will — und nach seiner ganzen theologischen Einstellung scheint das der wahre Sinn all seiner, zum Teil sehr « vorsichtigen » Äußerungen zu sein : dann müssen wir im Interesse der Wissenschaft dagegen Einsprache erheben ; dieses ist jedenfalls vom Lehramt der katholischen Kirche besser gewahrt worden, wenn es z.B. im Vaticanum heißt : « Sancta Mater Ecclesia tenet et docet, Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; 'invisibilia enim ipsius a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, compiciuntur' » (Denz. 1785. Vgl. 1806 ; 2145.) Dabei vergißt die Kirche keineswegs, auch die moralische Notwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung bezüglich der an sich natürlich erkennbaren religiösen Wahrheiten zu betonen, wenn sie kurz nachher sagt : « Huic divinae revelationi tribuendum est, ut

ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. »

Nachdem Brunner bis anhin « vom religiösen Glauben in sehr unbestimmter Weise gesprochen », wendet er sich dem christlichen Glauben zu. « Was wir bisher in sehr unbestimmter Weise als das dem Menschen überlegene Andere bezeichneten, das heißt dem christlichen Glauben, Gott der Schöpfer und Herr. Die Tatsache, daß es ein Ziel des menschlichen Lebens gibt, ein wahres Sein, das er noch nicht hat, nach dem er aber strebt, und das ihn nie in Ruhe läßt, heißt im christlichen Glauben die von Gott, dem Schöpfer selbst gegebene, in seinem Schöpferwillen begründete, ewige Bestimmung zur Gottesgemeinschaft, zur göttlichen Liebe. Das wahre Sein des Menschen ist also nach der christlichen Lehre das Sein in der Liebe, das Leben in der Gemeinschaft mit seinem Schöpfer, der selbst die Liebe ist, und das Leben in Gemeinschaft mit den Mitgeschöpfen, durch diese Liebe. In diesem Sein in der Liebe erkennt der christliche Glaube das wahre Personsein, das zugleich nicht ein isoliertes Einzelsein, sondern ein Sein in der Gemeinschaft, ein verbundenes Sein ist » . . . « Ebenso versteht der christliche Glaube das zweite, was wir als für den Menschen charakteristisch hervorgehoben haben, das Sollen und den Gegensatz von Sollen und Sein, vom Gottesgedanken her. Das Sollen ist ihm kein abstraktes Vernunftgesetz, sondern der Wille Gottes, des Schöpfers. Dieser Gotteswille gebietet, was der Mensch tun soll ; er ist die Norm, nach der das menschliche Leben ausgerichtet, gemäß der es gestaltet sein soll. Und nun ist es das Spezifische des christlichen Glaubens, daß er diesen Gegensatz zwischen dem, was ist, und dem, was sein soll, mit besonderer Schärfe sieht. Er nennt diesen Gegensatz die Sünde » usw. (22 ff.). Wir wollen nicht weiter auf diese Schilderung des spezifisch christlichen Glaubens eingehen. Es genüge, flüchtig zu bemerken, daß sie doch etwas ärmlich ausgefallen ist (z. B. von Erlösung und Gnade ist keine Rede) und zum Teil Wahrheiten namhaft macht, die wir Katholiken in die natürliche Erkenntnisordnung verlegen (z. B. das Personsein). Wir erklären das aus dem Milieu, in dem der Referent gesprochen und aus seiner persönlichen protestantischen Glaubenshaltung.

Wir sind ihm dankbar für seine positive Einstellung zur Offenbarung in der Person Christi (24) ; für den Ernst, mit dem er den Glauben als Personbegegnung und Personentscheidung darstellt (25), wenn wir auch vom katholischen Standpunkte aus gewichtige Vorbehalte machen müssen ; für die Eindringlichkeit, mit der die im christlichen Glauben gewonnene Sicht des Menschen für einige Gebiete der Wissenschaft, z. B. für die Rechts- und Staatswissenschaften, für die sozialen Wissenschaften und namentlich für die Pädagogik, sodann für die Literaturwissenschaften, die Geschichte, die Psychologie und Philosophie hervorgehoben wird (25 ff.), so daß Ref. sagen kann : « daß *das Ausgehen von einer christlichen Sicht des Menschen für den Charakter einer Wissenschaft von entscheidender Bedeutung* sein kann » (28). Die Frage, « ob nicht auch in den Naturwissenschaften derartige — sei es negative oder positive — Voraussetzungen un-

umgänglich sind und also auch hier fühlbar werden könnte, ob hinter der Arbeit des Forschers der Glaube oder der Unglaube steht », stellt er ausdrücklich, ohne eine Antwort zu wagen (28). « Daß aus diesen Überlegungen die Idee einer *christlichen Universität*, wie sie das Mittelalter hervorbrachte », sich ergeben muß, folgern wir mit logischer Notwendigkeit aus dem genannten Prämissen, wenn auch der Referent selber sich Zurückhaltung auferlegt (28). Wir begnügen uns mit seinem wertvollen Endergebnis : « Die Zeit ist vorbei, Glaube und Wissenschaft als Gegensätze zu betrachten und die Zeit ist gekommen, wo eine fruchtbare Zusammenarbeit notwendig und möglich geworden ist. »

2. *A. Speiser* spricht als Mathematiker und redet darum nicht vom christlichen Glauben. Er will vielmehr zeigen, « *wie* in *den exakten Wissenschaften neben dem Wissen auch ein Glaube in Kraft ist* » (29). Wir müssen es uns versagen, auf seine überaus geistreichen, wenn auch nicht gerade klaren Ausführungen näher einzugehen und notieren nur flüchtig einige Folgerungen, zu denen der Referent gelangt : « Wo jede Möglichkeit einer Analyse fehlt — und das ist bei der Eins und nur bei ihr der Fall —, da schwindet alle Wissenschaft. Nun stellt sich aber heraus, daß gerade diese Eins die Grundlage von allem bildet ; ja die ganze Wissenschaft will zur Eins gelangen, denn sie ist ja die Zurückführung des Mannigfaltigen zur Einheit ... Daß es eine solche Einheit gibt, ist für uns höchste Gewißheit, aber kein Wissen, sondern offenbar der gesuchte Glaube ... Es gibt kein Sein ohne eine Eins, also kein Wissen ohne Glauben » (44).

3. Unser Interesse wendet sich mehr dem Vortrage von *M. de Munnynck* O. P. zu, zumal er einige höchst willkommene Ergänzungen, bzw. Berichtigungen zu E. Brunner bietet, obgleich der Referent gleich anfangs betont : « Je me limite à l'aspect purement philosophique, ... je m'interdis tout envahissement du terrain proprement théologique » (27). Vorerst begrüßen wir die bündige Klarstellung der beiden Begriffe Wissenschaft und Glaube : « J'entends par 'science' la persuasion acquise par la pure raison ; cela n'exclut nullement les simples opinions, pourvu qu'elles soient le résultat d'activités rigoureusement logiques. Nous pensons à la 'foi', lorsque nous admettons des conceptions intellectuelles par des influences étrangères à l'évidence rationnelle, par exemple, par le témoignage d'une autorité » (47). Diesen Glaubensbegriff wenden wir Katholiken im analogen Sinne auch auf den übernatürlichen Glauben an. Weiters ist uns höchst wertvoll die *grundlegende Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher Religion, bzw. Wahrheit*, welche die beiden Hauptteile des Referates markiert, ganz im Sinne des « duplex ordo cognitionis » des Vaticanums (Denz. 1795). Im 1. Teile beachten wir besonders die einleitende Bemerkung, « que la religion intégrale implique la science et la recherche scientifique », sodann die überaus lichtvolle, tiefgründige Darstellung, wie der menschliche Verstand auf Grund der traditionellen, aristotelisch-thomistischen Seins-Philosophie vom endlichen, geschaffenen Sein zur Erkenntnis des ungeschaffenen göttlichen Seins aufsteigt, ja zu immer größerer Verähnlichung mit Gott : « Par tendance naturelle et par devoir

religieux, nous devons nous assimiler à Dieu. Nous devons le faire surtout dans l'ordre intellectuel, qui plus que toute autre activité humaine nous constitue 'à la ressemblance de Dieu'. Nous devons, dans la mesure de notre pouvoir, reproduire dans notre intellect les pensées divines, qui président à l'ordre et à l'évolution de l'univers et à la marche de notre âme vers une plus complète 'ressemblance à Dieu'. De cette manière Dieu est la fin de notre vie, nous vivons d'une vie religieuse » (50). Anschließend wird die Rolle des natürlichen Glaubens in der wissenschaftlichen Forschung, namentlich in den experimentellen Wissenschaften geschildert : « A chaque instant la science s'appuie sur d'innombrables actes de foi » (52), wobei namentlich die Bedeutung der Hypothese gewertet wird. Schließlich befaßt sich der Referent noch mit dem Verhältnis von Philosophie und Lebensanschauung. — Im 2. Teil wird der übernatürliche Glaube behandelt, bzw. sein Verhältnis zu den Ergebnissen der Wissenschaft (56 ff.). Die scheinbaren Widersprüche, die sich hiebei ergeben, werden im Sinne des Vaticanums (Denz. 1797) gelöst. Wir vermerken hier gerne die wesentliche Übereinstimmung des katholischen Philosophen mit dem Vertreter protestantischer Theologie, wenn letzterer sagte (21 f.) : « In der Neuzeit mochte es manchmal, namentlich im 19. Jahrhundert, den Anschein haben, als ob in diesem Prozeß der Auseinandersetzung das Christentum, der christliche Glaube der Wissenschaft weichen müsse ; aber immer wieder hat es sich gezeigt, daß dabei entweder die Wissenschaft anmaßlich ihr Gebiet überschritten oder aber der Glaube bloß einzelne Vorstellungen, die ihm zu Unrecht wesentlich erschienen, preisgeben mußte. » Wir möchten indessen nicht den « Glauben », als solchen für diesen vermeintlichen Widerspruch verantwortlich machen, sondern vielmehr « gewisse Sachwalter des Glaubens », wie übrigens Brunner selbst einige Zeilen weiter sich vorsichtiger ausdrückt, und können seinen folgenden Worten restlos zustimmen : « Nur der, der selbst kritischen Denkens unfähig ist . . . , wird die Behauptung wagen, der christliche Glaube sei durch die Wissenschaft überwunden, für den wissenschaftlich denkenden Menschen zur Unmöglichkeit geworden » (22).

4. Was M. de Munnynck als Philosoph über den Einfluß des natürlichen Glaubens auf die wissenschaftliche Forschung gesagt hatte, findet eine treffliche Bestätigung und Erläuterung in dem sehr soliden und klaren Vortrag von *O. Veraguth*, wenn er uns einen äußerst interessanten Einblick gewährt in die *Arbeitsmethode des Mediziners* im Hochschulstudium in der Assistentenzeit und in seiner späteren praktischen Betätigung ; wenn er uns einerseits die Vielgestaltigkeit des medizinischen Wissens nach Quantität, Qualität und vor allem nach Wertstufen und anderseits die beiden in Frage kommenden Modalitäten des Glaubens darstellt, die wir eigens hervorheben möchten. Die deutsche Sprache umfaßt mit diesem einen Worte zwei Begriffe, die andere Sprachen mehr oder weniger scharf unterscheidend auseinanderhalten. Die erste Form des Glaubens (believe, croyance) drückt mehr das intellektuelle Moment im Glauben aus : das Hinnehmen von etwas, gegen das keine zureichenden intelligiblen, sachlichen Gründe vorgebracht werden können . . . , das immerhin auch die

deutsche Sprache mit dem Wort Meinung dem Oberbegriff des Glaubens unterordnet ; der Glaube dieser Art läßt Grade der Bestimmtheit zu : Überzeugung von der Sicherheit, der Wahrscheinlichkeit, der Möglichkeit. In der zweiten Form des Glaubens (faith, foi) wird der Akzent auf die Affektivität des Glaubens gelegt : auf das gefühlsmäßige Zutrauen zur Richtigkeit eines Urteils, das Vertrauen in eine Persönlichkeit, das Durchdrungensein aus subjektiven Gründen. In beiden Modalitäten ist der Glaube genetisch älter als das Wissen ; er ist in tieferen Schichten der Persönlichkeit verwurzelt (68 f.). — Im letzten Teil des Vortrages kommt der Referent auf die sog. « professionelle Deformation » des Arztes zu sprechen, die darin besteht, daß der Beruf « sein Denken und Fühlen mit tyrannischer Ausschließlichkeit so in Anspruch nimmt, daß sie vergewaltigt und verbogen werden » (81) ; das geschieht durch Nichtüberwindung überlieferter Vorurteile und geistigen Hochmut. Hiebei nimmt er die Gelegenheit wahr, auf das Verhältnis des Mediziners zum *religiösen Glauben* einzugehen. Gegenüber dem Vorwurf des « geistigen Materialismus », der gegen die Ärzte gelegentlich erhoben wird, weist er vorerst auf die Tatsache hin, daß es zahlreiche Ärzte gab und immer noch gibt, die kirchlich-religiöse Gesinnung nicht nur mit ärztlichem Handeln, sondern auch mit medizinischem Wissen in Einklang zu bringen vermögen, und führt als Beispiele den Freiburger Chirurgen G. Clément und den noch lebenden A. Schweizer in Lambarene an (83). Daß aber auch prinzipiell die Medizin nicht nur gegen den Glauben nicht Stellung nimmt, sondern vielmehr ihn vorbereitet, drückt er vom Standpunkt seiner Wissenschaft in folgender beachtenswerter Weise aus : « Naturgeschichtlich orientierter Materialismus erweitert im Dienste unabdingbarer intellektueller Redlichkeit die unscharfe, aber keineswegs unverschiebbare Grenze gegen das Gebiet des Glaubens ; und unbillig ist es, wenn ihm die Berechtigung zur Annahme bestritten wird, daß er damit dem Glauben höchster Art klarere Wege bereite. Wie weit bleibt Unerforschtes Unerforschliches ? Das wissen wir nicht. Aber zweier Überzeugungen, die wir nicht beweisen können, sind wir sicher. Einmal : jenseits der Grenze des schon erreichten, noch erreichbaren Wissens bleibt unendlich Vieles, das ein im Erkennen diesseits dieser Grenzen sich unermüdlich übender menschlicher Geist wenigstens ahnend erschauen kann. Zweitens aber und hauptsächlich : Alles, Erforschtes, Gewußtes, Unerforschtes, nie Erforschbares könnte nicht als existent Wahrheitsgültigkeit beanspruchen ohne den Glauben an eine dritte, über Makrokosmus und Mikrokosmus unendlich erhabene Wirklichkeit » (87).

5. *D. Schindler* führt uns wieder in das Gebiet der Geisteswissenschaften zurück, wenn er die *Beziehungen der Rechts- und Staatwissenschaften zum Reiche der Werte* behandelt und von der doppelten Überzeugung sich leiten läßt, « daß das Objekt, mit dem es diese Wissenschaften zu tun haben, nur unter Wertgesichtspunkten in seinem spezifischen Wesen verstanden werden kann », und daß « nur eine Rechts- und Staatswissenschaft, die das Hauptgewicht auf dieses Moment legt, vielleicht in der Lage sein wird, einigen Einfluß auf die Wiederherstellung der politischen

Ordnungen auszuüben » (89). Der Vortrag verdient es vollauf, daß er gerade im « Divus Thomas » eingehender gewürdigt wird.

« Das Reich der Werte ist nicht, wie gelegentlich behauptet wird, die Sphäre der Subjektivität, der Willkür und das Zufalles ; seine Anerkennung ist also nicht 'Glaube' im Sinne eines bloßen Meinens oder Fürwahrhaltens, wohl aber ... Glaube im Sinne der Erkenntnis einer nicht meß- und wägbaren Wirklichkeit. Die Werte ... sind objektiv gegeben. Das heißt nicht, daß sie in feststehenden Formeln, von jedermann anerkannt oder gar ohne weiteres selbstverständlich seien. Das Wahre darf nicht mit dem Oberflächlichen, das objektiv Gegebene nicht mit dem Evidenten verwechselt werden. Nur in sorgfältiger Forschung läßt sich die Erkenntnis der Werte gewinnen » (90). Die Objektivität der Werte, wie auch die Überzeugung, daß die Geltung solcher Werte zu beurteilen nicht Gegenstand der Erfahrungswissenschaft, sondern Sache des Glaubens sei, ist gerade in neuerer Zeit mehrfach von den besten Denkern, die sich mit der Frage befaßt haben, vertreten worden, z. B. von Max Weber, Heinrich Rickert, Eduard Spranger, Riehl, Max Scheler, Nicolai Hartmann, Eugen Huber und Walter Burckhardt, der « mit Nachdruck darauf hinweist, daß die ethische Bewertung, die eine Aufgabe der Gesetzgebung und der Rechtswissenschaft sei, nicht bloß ein irrationaler, d. h. keiner Erklärung zugänglicher Willensakt sei, sondern ein praktisches Urteil, das auf objektive Richtigkeit Anspruch macht » (90 ff.). — Die Einsicht von der Notwendigkeit des so gefaßten « Glaubens » an objektive Werte war früheren Zeiten geläufiger als uns. Referent zeigt das an der Hand der Geschichte, wobei er vorerst die Scholastik, speziell die Lehre des hl. Thomas mit ihrer Vorstellung von der Gliederung der Welt in ein Reich der Natur und ein Reich der Gnade und mit ihrem Axiom : « die Gnade setzt die Natur voraus und baut auf ihr auf » treffend kennzeichnet. Auch die Reformatoren haben den Staat dem göttlichen Rechte ein- und untergeordnet. Während indessen das Luthertum Hand in Hand mit einer weitgehenden Verinnerlichung der Kirche einer vollkommenen Verweltlichung des Staates den Weg ebnete, haben es Zwingli und Calvin verstanden, das staatliche Leben mit christlichen Gedanken zu durchdringen. « Das Naturrecht, das sich auf die natürlichen Gegebenheiten des menschlichen Lebens und auf die Vernunft stützte, suchte unabhängig von der Theologie eine Begründung des Staates zu finden. » Hugo Grotius, der im Calvinismus wurzelt, bleibt dem Erbe der Scholastik, vor allem dem System der thomistischen Rechtslehre verbunden. In der Folge haben die wenigsten Staatstheoretiker die Notwendigkeit verkannt, Staat und Recht über sich selbst hinauszuführen und mit überpositiven Werten in Verbindung zu bringen, wie an Montesquieu, J. J. Rousseau, H. Pestalozzi und an einigen liberalen Denkern des 19. Jahrhunderts (z. B. B. Constant und A. de Tocqueville) nachgewiesen wird (93-98). — Aber diese Erkenntnisse blieben ohne größeren Einfluß. « Der Zug der Zeit ging in anderer Richtung. Die Triumphe der Naturwissenschaften übten einen eigentümlich betörenden Einfluß auf Sozial- und Geisteswissenschaften aus. Man glaubte, die Naturwissenschaften seien auch für die letzteren vorbildlich. Statt daß man aber,

was vorbildlich gewesen wäre, die Methode der genauen Beobachtung des Stoffes von den Naturwissenschaften übernommen hätte, begnügte man sich oft damit, einige simplistische naturalistische Annahmen zum Ausgangspunkt zu machen oder — dies vor allem in der Rechtswissenschaft — den Stoff in die leeren Formen einer formalen Logik einzuspannen. Man glaubte damit, in der Art der Naturwissenschaften 'positiv' zu sein, während man in Wirklichkeit an sekundären Merkmalen haften blieb und das Wesentliche aller Sozial- und Geisteswissenschaft, den Wertcharakter ihres Objekts, aus den Augen verlor. Die Popularisierung der Wissenschaften begünstigte die Tendenz zur positivistischen Verflachung; ja, sie dürfte, neben einer immanenten Entwicklungstendenz des wissenschaftlichen Denkens, der Hauptgrund für den Erfolg der handgreiflichen massiven, simplistischen Erklärungen im Gebiete des sozialen Geschehens sein » (99). « Am Beispiel des vulgären Materialismus, der Ideologienlehre und der logisch überspitzten Juristerei zeigt sich, wohin das wissenschaftliche Denken führt, wenn es im Bestreben, positivistisch zu sein, den notwendigen Sinnbezug des menschlichen Lebens auf ein Reich objektiver Werte außer acht läßt » (102). « Freilich wirkte sich die Desorientierung des geistigen Lebens im 19. Jahrhundert noch nicht voll aus. Denn die Menschen jener Zeit standen noch in einer christlichen Tradition, die, wenn auch nicht als solche anerkannt, doch in säkularisierter Form als selbstverständliche Norm der Humanität und des Anstandes galt » (103). Es war dem Einfluß Nietzsches und Genossen vorbehalten, die geistigen Grundlagen radikal zu zerstören, bis « der entwurzelte, innerlich und äußerlich haltlose Mensch der Nachkriegszeit sich schließlich in seiner Verzweiflung dem totalitären Staat, den er zum Götzen erhob, in die Arme geworfen. Und damit wurde die Katastrophe erst recht auf ihren Höhepunkt geführt » (103 f.).

Eine Rettung, ein geistiger Aufbau kann nicht aus dem Nichts geschehen, sondern er muß, wie alles Organische, an bereits bestehendes Leben anknüpfen. In der *antiken* und *christlichen Tradition* liegen die wesentlichen, die unverzichtbaren Werte, die wir nutzbar machen müssen. Von kirchlicher Seite, vor allem durch die Kundgebungen des Papstes, aber auch durch die Bemühungen der in der ökumenischen Bewegung zusammengefaßten christlichen Kirchen ist immer wieder die Forderung nach einer christlichen Grundsätzen entsprechenden Gestaltung des staatlichen und wirtschaftlichen Lebens aufgestellt worden. Und « es ist bemerkenswert, daß in diesen Kundgebungen ... das konfessionelle Moment gegenüber dem allgemein Christlichen, ja, man könnte sagen, dem Humanum, ganz in den Hintergrund tritt » (105). « Aber auch im weltlichen Bereich hat man wohl erkannt, daß der Verlust des christlich-humanen Fundaments die Voraussetzung für das Abgleiten des Staates in die Ungeheuerlichkeiten aggressiver Machtpolitik war. Es kann nicht mehr ernsthaft bestritten werden, daß Demokratie und Freiheit an ganz bestimmte sittliche und weltanschauliche Voraussetzungen geknüpft sind » (105 f.). « Die Besinnung auf die antik-christlichen Wurzeln unserer Kultur muß auch von Einfluß sein auf die rechtswissenschaftliche Arbeit ... ; diese wird, sobald sie den engeren rechtstechnischen Bereich überschreitet, nicht um die

Erkenntnis herumkommen, daß das Recht auf objektive Werte sinnbezogen ist, ja daß der Charakter des Rechts als Norm nicht auf seinem Erlaß durch einen Gesetzgeber beruht ..., sondern letzten Endes darauf zurückzuführen ist, daß es bestimmte vom Gesetzgeber nicht geschaffene, sondern vorgefundene Werte verwirklicht. Die Rechtfertigung der Norm liegt in dem durch sich zu verwirklichendem Wert » (106 f.). « Das *Naturrecht*, das seit dem Altertum das Rückgrat des juristischen Denkens bildete und erst im 19. Jahrhundert unter dem Einfluß eines kurzsichtigen Positivismus abgelehnt wurde, wird wiedererstehen. Nicht in der Art, daß irgend eines der früheren Systeme neubelebt würde, aber in dem Sinne, daß *eine von jeder gesetzgeberischen Willkür unabhängige Grundordnung* des menschlichen Zusammenlebens als schlechthin gegeben anerkannt wird. » « Wenn das Naturrecht zeitweise in Verruf geraten ist, so deshalb, weil es allzusehr verflacht, allzusehr nur leerlaufende Konstruktion geworden war. Dagegen erhob sich mit vollem Recht die historische Rechtsschule » (107). « Wohl selten eine Zeit wie die heutige, war berufen, die Wahrheit des Gesagten einzusehen. Denn die Ereignisse der Gegenwart sind ein erschütterndes Beispiel für die Folgen, die sich aus einer dauernden Verkennung jener Grundordnungen des menschlichen Zusammenlebens ergeben, die über aller positiven Rechtssetzung stehen und an der deshalb alle gesetzgeberische und politische Willkür zerschellt ... Wäre es nicht die vornehmste Aufgabe derjenigen, die sich den Rechts- und Staatswissenschaften widmen, sich an die Erforschung dieser Gesetze, dieses 'ordre naturel des choses' (B. Constant) zu machen, und damit eine wissenschaftliche Linie fortzuführen, die Namen wie Aristoteles und Montesquieu aufweist, und für die auch in der neueren Wissenschaft — der Philosophie, der Jurisprudenz, der Soziologie und Sozialökonomie — wertvolle Ansatzpunkte zu finden sind ? » (109) usw.

Man möge es uns zu gute halten, wenn wir den klaren, grundsätzlichen Ausführungen von Prof. Schindler größere Aufmerksamkeit geschenkt haben; bildeten sie doch unbestritten einen Glanzpunkt in der ganzen Studientagung. Sie sind aus dem Munde eines Fachmannes eine glänzende Rechtfertigung dessen, was G. M. Manser O.P. im «Divus Thomas» vom thomistischen Standpunkte aus über das Naturrecht bereits geschrieben hat und fortlaufend noch schreibt. Der Vortrag verdient in seinem ganzen Umfang größte Beachtung.

6. Dem gegenüber bringt uns das Referat des Philosophen *F. Medicus* eine nicht geringe Ernüchterung, um nicht zu sagen Enttäuschung. Nach der Stimme der antik-christlichen Tradition hören wir, wie eine *von Kant, bzw. Fichte her orientierte Philosophie zum Problem « Wissenschaft und Glaube »* Stellung nimmt. Wir können ja gewiß mit manchen Äußerungen des Referenten einig gehen. So wenn er betont, daß sowohl Wissenschaft als Glaube Anspruch auf Wahrheit erheben (113) ; daß die Beziehung zwischen beiden auf das Interesse an der Wahrheit gründet ; daß die Wissenschaft sich des Abstandes bewußt werden muß, der ihre Bemühungen auch in einer endlosen Geschichte von der Befriedigung dieses Interesses entfernt hält (114). Ferner wenn er dem neuen Antiintellektualismus vorwirft, daß

ihm die notwendige Beziehung des Menschen auf die Wahrheit undeutlich wurde, insofern er als Lebensphilosophie das Verlangen nach Wahrheit zu einem Mittel oder Werkzeug des Lebens stempelte und die Wissenschaft selbst nur um des Lebens willen betrieben wissen wollte (119). Sodann, wenn er Gewicht legt auf den gegenständlichen Sinn der Wissenschaft und es darum als ein Mißverständnis betrachtet, wenn man z. B. die Frage nach der historischen Existenz Jesu der Wissenschaft und ihren Methoden entziehen oder sie bezweifeln wollte (121 f.); wenn er die Wissenschaft als eine Angelegenheit des Verstandes betrachtet und die in ihr wirkenden sittlichen Kräfte einem vom Verstand gesetzten Ziele dienen läßt (122) usw.

Aber vom Standpunkte aristotelisch-thomistischer Philosophie und namentlich der katholischen Glaubenslehre müssen wir bezüglich seiner wesentlichen Auffassung von Wissenschaft und Glaube mit *entschiedenem Widerspruch* antworten, ohne indessen auf eine nähere Diskussion einzugehen — sie würde zu weit führen. Wenn er z. B. sagt: Die *Wissenschaft* könne der Idee der Wahrheit niemals voll genügen (112); die Wissenschaft sei durch die Notwendigkeit ihrer Struktur auf Fragen beschränkt, die an das Letzte nur mit Mißverständnissen rühren können (114); für den Verstand sei das Unbedingte nur Problem, negative Grenze, eine Grenze, die er lediglich von der Seite seiner eigenen Bedingtheit, nicht (wie eine Landesgrenze) auch von der andern Seite her zu sehen vermöge (114); in der Beziehung auf die Wahrheit, die *unbedingt* wahr ist, erweisen sich unsere begrifflichen Operationen als nicht angemessen (115); in den Geisteswissenschaften werde nicht objektive (von einem Objekt als solchem geltende) Erkenntnis gesucht, sondern perspektivische, unter einem subjektiven Gesichtspunkt zu gewinnende Erkenntnis (116); die wissenschaftliche Bedeutung einer geisteswissenschaftlichen Leistung hange in jedem Falle nur davon ab, in welchem Maße es gelingt, Zusammenhänge zu erhellen (116 f.); alles gegenständliche Erkennen oder Wissen sei in Bedingungen gehalten, die undurchsichtig sind, sodaß eine vollkommene Erkenntnis, eine Erkenntnis die die unbedingte Wahrheit ins Bewußtsein brächte, den Bestrebungen der Wissenschaft unmöglich sei (117); Wahrheiten, die unbedingt wahr sind, gebe es nicht in der Mathematik, nicht in den Naturwissenschaften, überhaupt in keiner Wissenschaft; es gebe sie nirgends, wo sich unser Geist auf *Gegenstände* bezogen weiß; in diesem Zusammenhange verstehe es sich, was es zu besagen hat, daß Kant die mittelalterlichen Beweise für das Dasein Gottes abgelehnt hat (118); die wissenschaftliche Arbeit ist geschichtlich und strukturell bedingt; die wissenschaftlichen Wahrheiten *gelten* — auf ihrem Boden, auf ihm erlauben sie ein unbegrenztes Weiterschreiten, aber sie erreichen nie *die* Wahrheit, die unbedingt wahr ist (120) usw.

So ist denn der Platz bereitet für den *Glauben* im Sinne Kants, der in folgender Weise charakterisiert wird: Der religiöse Glaube richtet sich nie auf Gegenständliches als solches; dieses ist das Interessegebiet des Wissens und der Wissenschaft, und die Wissenschaft braucht freie Bahn (125). Der Glaube braucht den Verstand, braucht seine logischen Formen, wo immer er sich aussprechen möchte; aber da dem Verstand das Unendliche nur Problem ist, bleibt auch am Glauben alles das fragwürdig, worin

er den Verstand braucht. Richtet sich also der Glaube auf das Unendliche, so können doch die Formeln, in denen er von solcher Gewißheit Zeugnis ablegt, nicht selbst unbedingt sein : sie sind strukturbedingt und zeitbedingt. Die Worte, in denen sich der Glaube ausspricht, sind ... die Projektion, die die Sphäre des Bedingten ... von ihm auffängt (115). Der Verstand muß es dem übergreifenden Leben überlassen, dem gegenständlichen Sinn, den er ... allein zu finden weiß, eine völlige Umbiegung dadurch zu geben, daß die betreffenden Worte ihr Ziel im Übergegenständlich-Wirklichen erhalten ... Eben darum, weil der religiöse Sinn niemals in dem durch den Verstand Erfaßbaren liegt, kann auch das zeitbedingte einer religiösen Aussage in einer spätern Zeit völlig überholt sein, ohne daß der religiöse Sinn dadurch gefährdet wäre : seit der Überwindung des kopernikanischen Weltbildes kann z. B. der Wahrheitsanspruch des Himmelfahrtsmythus nicht mehr in gegenständlicher Bedeutung erhoben werden ; aber der religiöse Sinn dieses Mythus hat niemals in seiner gegenständlichen Bedeutung gelegen » (125) usw.

So verstehen wir denn, wie nach dem Referenten der scheinbare Gegensatz zwischen Wissenschaft und Glaube in schönste Harmonie sich auflöst und wie er sagen kann : « Wo Wissenschaft und Glaube feindlich aufeinandergestoßen sind, ist immer Unklarheit, Trübheit, die die befreiende Kraft der Wahrheit zurückholt » (130). Wir verstehen auch, was er vom Glaubenswechsel sagt (131) : er ist die logische Folge der ganzen Relativität und Wandelbarkeit der Glaubenswahrheit. Weniger verständlich ist es, wie Ref. für die von ihm vertretene Zeitbedingtheit unserer Verstandes- und Glaubenserkenntnis den bekannten Spruch des Kardinals Newman anführen kann : « Ex umbris et imaginibus in veritatem » (120 f.), wie es s. Z. die sog. katholischen Modernisten getan hatten und heute noch gerne tun ! Sicherlich, Newman « war sich der Schranken bewußt, in denen alles menschliche Erkennen gehalten ist ». Aber er ist ebenso entschieden für eine objektiv gültige, sowohl natürliche wie übernatürliche Gotteserkenntnis eingetreten, und er würde sich als erster verwahren gegen Deutung seiner Worte im Sinne des Agnostizismus.

Unsere Besprechung ist ungewöhnlich lang geworden. Aber es schien angezeigt, den gegenwärtigen Stand der Diskussion um das Problem «Wissenschaft und Glaube » eingehender zu beleuchten. Um so mehr, als die ganze Studientagung im großen und ganzen auf einer beachtenswerten wissenschaftlichen Höhe sich hielt und von einem vornehmen, leidenschaftslosen Tone getragen war, trotz der verschiedenen Geistesrichtungen, welche die einzelnen Referenten vertraten. Nichtsdestoweniger läßt sich ein Gefühl der Unbefriedigtheit zum Schlusse nicht unterdrücken. Der Fehler, den wir gleich anfangs hervorgehoben haben, macht sich im ganzen peinlich bemerkbar : nirgends wurde der Begriff des Glaubens klar und eingehend dargelegt (M. de Munnynck macht eine löbliche Ausnahme, soweit es ihm sein Fach erlaubte), und namentlich die spezifisch katholische Auffassung vom Glauben tritt nirgends hervor. Und doch wäre das unseres Erachtens das Entscheidende gewesen. *G. M. Häfele* O. P.