

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 2 (1888)

Artikel: Die Philosophie des Hl. Thomas von Aquin : die Philosophie des Christentums und der Zukunft

Autor: Glossner, M.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762142>

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: 06.02.2026

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



DIE PHILOSOPHIE DES HL. THOMAS VON AQUIN
— DIE PHILOSOPHIE DES CHRISTENTUMS
UND DER ZUKUNFT.

MIT RÜKSICHT AUF DIE ENCYKLIKA:
„AETERNI PATRIS“.

Von

KANONIKUS DR. M. GLOSSNER.

— o o —

Unter den natürlichen Hilfsmitteln, die von einer gütigen, mit Macht und Milde zugleich die menschlichen Dinge ordnenden Weisheit den Menschen zur Überwindung des Irrtums verliehen worden sind, und die daher nicht verschmäht und hintangesetzt werden dürfen, ist als das vorzüglichste der richtige Gebrauch der Philosophie zu betrachten.

Anknüpfend an diese aus dem Munde der höchsten kirchlichen Autorität geflossenen Worte [Leonis Papae XIII. Epistola Encyclica ad Patriarchas etc. Acta S. Sedis Vol. XII. Romae 1879. p. 99. Sämtliche Rundschreiben, erlassen von unserem heiligsten Vater Leo XIII. Erste Sammlung. Freiburg, Herder, 1881. S. 7.] fragen wir uns, worin der richtige Gebrauch der Philosophie bestehe? Die Antwort soll im folgenden und zwar in drei Abschnitten, die sich enge an den Gedankengang des in der Überschrift genannten päpstlichen Rundschreibens anschliessen, gegeben werden, indem wir in erster Linie zeigen, dass die Philosophie sich an der göttlichen Offenbarung zu orien-

tieren habe; in zweiter, daß der Fortschritt der Philosophie von dieser Orientierung abhänge, endlich in dritter, daß die Philosophie, um von ihren Verirrungen, denen sie seit ihrer sogenannten Emancipation vom Glauben und von der Theologie verfiel, zurückzukommen, zu dem verlassenen Standpunkt der Orientierung an der Offenbarung zurückkehren, und aus diesem Grunde an die durch die neuere Philosophie unterbrochene Tradition der christlichen Schule, bestimmter gesprochen, an die ihren Höhepunkt bezeichnende Philosophie des hl. Thomas von Aquin wieder anknüpfen müsse.

I.

Von der Orientierung der Philosophie an der Offenbarung und Theologie.

Die Frage nach dem Verhältnis von Glauben und Wissen tritt notwendig überall auf, wo eine Religion mit dem Anspruch und der Autorität göttlicher Offenbarung vor die menschliche Vernunft tritt.

Fassen wir das Problem zunächst nur hypothetisch und nehmen wir an, der Anspruch sei begründet, der Inhalt einer gegebenen Religion, von welcher Beschaffenheit derselbe im übrigen auch sein möge, ob er aus übervernünftigen Wahrheiten oder Vernunftwahrheiten bestehে oder aus Wahrheiten beider Arten zugleich, ob er rein religiöse oder auch profane Gegenstände betreffe, beruhe in der That auf göttlicher Offenbarung, so ist unter Voraussetzung des von der gesunden Vernunft geforderten theistischen Gottesbegriffs die Antwort auf die Frage von selbst gegeben. Dieselbe kann nämlich nur dahin lauten, daß jenes Verhältnis nicht das der Nebenordnung, sondern nur der Überordnung des Glaubens über das Wissen, der Offenbarung über die Vernunft sei.

Wir haben den Umstand als gleichgültig bezeichnet, ob der Inhalt der von Gott geoffenbarten Religion sich auf göttliche

Dinge beschränke, oder zugleich auch profane Gegenstände umfasse; denn von der Opportunität der Offenbarung von Gegenständen der letzteren Art abgesehen, leuchtet ein, daß der allwissende offenbarende Gott als die allumfassende Wahrheit in allen Dingen gleich unfehlbar und daher auf gleiche Weise in religiösen wie profanen Dingen für jede geschaffene Vernunft maßgebend und bestimmend sein müsse.

Der gegebenen Unterscheidung fügten wir eine weitere bei. Die religiösen Wahrheiten nämlich, von denen wir annehmen, daß sie den Inhalt göttlicher Offenbarung bilden, können wiederum von der Art sein, daß sie an und für sich die Kraftsphäre der natürlichen Vernunft nicht überschreiten, obgleich sie vielleicht tatsächlich infolge irgendwelcher Hindernisse noch nicht Gegenstand vernünftiger Erkenntnis geworden sind, oder sie liegen möglicherweise schlechthin jenseits der dem natürlichen Wissen gezogenen Grenzen. In beiden Fällen werden wir urteilen müssen, daß sich die Vernunft bedingungslos der göttlichen Autorität unterwerfen, sich ihr unterordnen und in dem Inhalt der Offenbarung, die Reinheit und Unverfälschtheit derselben vorausgesetzt, die absolute und unfehlbare Norm für alles eigene Erkennen und Wissen anerkennen müsse.

Jede abweichende Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft beruht bei näherem Zusehen auf einem vom theistischen abweichenden Gottesbegriff. Denn räumt man der Vernunft die Stelle einer positiven und absoluten Norm ein, so kann eine solche Ansicht nur unter der Voraussetzung aufrecht erhalten werden, daß sich das Göttliche in der Vernunft in erschöpfender Weise manifestiere, was auf die Annahme hinausführt, Gott sei in die Vernunft mit seinem eigenen Wesen eingegangen. Dabei erscheint es als gleichgültig, ob in einer allerdings inkonsistenten und unwissenschaftlichen Weise an der Transcendenz Gottes festgehalten oder ob dieselbe geleugnet wird. Denn wird die Vernunft einmal als „Epiphanie des Unendlichen“ und das Vernunftwissen als „Theophanie“ begriffen, so bliebe dem providentiellen Einflusse eines der Welt mit seinem Wesen immanenten und zugleich in freier

Persönlichkeit sie überragenden Gottes keine andere Einwirkung übrig, als die einer fortschreitenden Entwicklung und Auswirkung der in die Vernunft gelegten göttlichen Lebenskeime. Von diesem Standpunkte betrachtet stellt sich der Inhalt einer gegebenen positiven Offenbarung als Anticipation der Vernunft dar. Die Vernunft erkennt in jenem Inhalt ihr ursprüngliches Eigentum und ist daher auch berechtigt, den eigenen Maßstab an denselben anzulegen, mit anderen Worten, den Wahrheitskern aus der zufälligen äusseren Form und vergänglichen Hülle herauszuschälen.

Mit der erwähnten pantheistischen, beziehungsweise theosophischen Auffassung hängen nämlich zwei Bestimmungen innig zusammen, die sich als notwendige Konsequenzen derselben ergeben. Die eine ist die unendliche Perfektibilität der menschlichen Vernunft, die andere die Annahme einer nur relativen Wahrheit. Dass der Pantheismus, falls er wahr wäre, die Berechtigung besäße, jene unendliche Perfektibilität zu behaupten, bedarf wohl keines Beweises. Dass aber auch die Relativität der Wahrheit eine unvermeidliche Konsequenz des Pantheismus bildet, ist unschwer zu zeigen. In der pantheistischen Weltanschauung nämlich ist alles endliche und bestimmte Sein nur die flüchtige und vergängliche Form, die sich ein unendliches bestimmungsloses Sein gibt, um sich derselben als Durchgangspunkt zu immer neuen und vollkommeneren Formen in ruhelosem Werdeprozesse zu bedienen. Gilt dies im Realen, so erscheint auf pantheistischem Standpunkte auch im Idealen jede Vorstellung, jeder Begriff, jedes Urteil als die unzulängliche, also wieder aufzuhebende Fassung, die der endliche Geist dem einen Unerfassbaren zu geben versucht. Wo ein festes Sein nicht anerkannt wird, da kann auch von einer erkennbaren, ewig gültigen Wahrheit nicht die Rede sein. Wird die Wahrheit im formalen Sinne als Übereinstimmung des Denkens mit dem Sein definiert, und setzt somit die formale Wahrheit das ontologisch Wahre im Sinne der Erklärung des hl. Augustin: Wahr ist, was ist, voraus, so wird mit dem Sein auch die Erkenntnis in den Strudel des absoluten Werdens hineingezogen, oder, was auf das Gleiche hinausläuft, jede bestimmte Erkenntnis in der bestimmungslosen

Einheit des reinen Gedankens aufgehoben. Mag man nämlich in der pantheistischen Voraussetzung der Einheit und Göttlichkeit alles Seienden diese Einheit als ruhendes Sein setzen mit den Eleaten und Spinoza, oder mit Hegel als absolute Bewegung: in jedem Falle gibt es keine absolute Wahrheit mehr. Denn unter der Annahme des einen ruhenden Seins kann dasselbe unmöglich in einen absoluten schlechthin wahren und erschöpfenden Ausdruck gebracht, folglich nur in einer unendlichen Reihe unzulänglicher und der fortschreitenden Vervollkommnung bedürftiger Vorstellungen zu erfassen versucht werden. Unter der Voraussetzung des ewigen Prozesses aber ist das Denken derselben Bewegung verfallen. Wie kein wahres, abgeschlossenes Sein, so gibt es auch kein wahres und festes Erkennen und Wissen. Somit ist bewiesen, dass der Pantheismus keine absolute, sondern nur relative Wahrheit, den unendlichen Fortschritt der sich dem Unendlichen annähernden Vernunft kennt. Von diesem Standpunkte muss die Behauptung einer geoffenbarten, in festen Vorstellungen und Begriffen gefassten absoluten Wahrheit mit der Forderung unbedingter Unterwerfung der Vernunft als etwas völlig Unbegründetes und Unvernünftiges, als ein Attentat auf die göttliche Würde der Vernunft erscheinen.

Nicht wesentlich anders stellt sich uns die Sache dar, wenn wir sie vom theosophischen Gesichtspunkt betrachten. Denn obgleich die Theosophie die übergreifende göttliche Transcendenz festhält, so lässt doch auch sie das „Göttliche“ in den Fluss des kreatürlichen Werdens eintauchen und im Menschlichen, insbesondere im denkenden Geiste „auswirken“. Gott ist dem Theosophen zwar nicht das „Erzeugnis der Geschichte,“ gleichwohl „führt er sich der Kreatur zulieb und für sie frei in die Geschichte ein.“ (Baader). Mit anderen Worten, der endliche Geist ist ein werdender Gott, trägt also die Bedingungen unendlicher Vervollkommnungsfähigkeit in sich, und es kann keinen Standpunkt der Erkenntnis des Göttlichen geben, der mit Grund als absolute Norm für die Vernunft geltend gemacht werden könnte.

Gänzlich verschieden wird unser Urteil lauten müssen, wenn wir uns das Verhältnis des menschlichen Geistes zu Gott als

das des Geschöpfes zum Schöpfer denken. Sind die Dinge, den menschlichen Geist inbegriffen, nicht aus dem Wesen Gottes geschöpft, nicht Bestimmungen einer in Gott vorhandenen, wenn auch absolut wirklichen Potenzialität, sondern aus nichts geschaffen, von Gott nicht beziehungsweise, sondern schlechthin gesetzt, so ist ihnen mit ihrem Sein auch ihr Wesen bestimmt. Wie das Meer seine unüberschreitbaren Grenzen, so hat jedes geschöpfliche Dasein sein in feste begriffliche Schranken eingeschlossenes Wesen. Es besteht daher eine bestimmte, erkennbare ontologische Wahrheit und damit eine unveränderliche Norm für die formale Wahrheit, mit andern Worten, es gibt nicht nur relative, sondern absolute Wahrheit. Über dem Geschaffenen aber und unvermischt mit ihm steht Gott in vollkommener Aktualität als das schlechthin Übernatürliche, für die natürliche Kraft des geschaffenen Geistes zwar wahrhaft und bestimmt, aber doch nur aus seinen kreatürlichen Wirkungen erkennbar. Wie daher auf theistischem Standpunkt einerseits ein bestimmtes, abgegrenztes Erkenntnisgebiet für die natürliche Kraft des geschaffenen Geistes existiert, so steht in dem schlechthin transzendenten, nach seinem Ansich der geschaffenen Vernunft unzugänglichen Wesen Gottes die Möglichkeit für die Offenbarung eines absolut neuen Wahrheits- und Erkenntnisgebietes offen.

Die Überordnung, die der göttlichen Offenbarung über die Vernunft zukommt, enthält jedoch keine gegen diese gerichtete feindliche Spitze, bedeutet nicht eine Unterdrückung oder Vernichtung derselben. Vielmehr ist jeder wirkliche und ernstliche Widerspruch zwischen Vernunft und Offenbarung ausgeschlossen. Denn da die letzte und höchste Quelle aller Wahrheit eine und dieselbe, nämlich Gott als die ewige und wesenhafte Wahrheit ist, so würde ein wirklicher Widerspruch zwischen einer ausgemachten Offenbarungswahrheit und einer unzweifelhaften Vernunftwahrheit einen Widerspruch der ewigen und wesenhaften Wahrheit mit sich selbst bedeuten. Der Widerspruch kann daher, wo immer ein solcher geltend gemacht wird, nur ein scheinbarer sein, und es ist entweder die vorgebliche Vernunftwahrheit dies in die That nicht, sondern die für sie in Anspruch

genommene Evidenz beruht auf einer Täuschung, oder, falls sie mittelbar evident sein soll, auf falscher Schlussfolgerung; oder es ist die vermeintliche geoffenbarte Wahrheit nicht wirklich göttlichen Ursprungs, sondern willkürlich und durch falsche Erklärung in die Quellen der Offenbarung hineingetragen.

Indem wir jedoch den gemeinsamen Ursprung der Vernunftwahrheit und der Offenbarungswahrheit in der einen Quelle der ewigen Wahrheit anerkennen, und aus diesem Grunde die Möglichkeit jedes ernstlichen Widerspruches beider zurückweisen, gefährden wir nicht die höhere, übergeordnete Stellung der Offenbarung, und übersehen den bedeutsamen Unterschied nicht, der gerade bezüglich der Quelle der Erkenntnis im Gebiete der Vernunft und der Offenbarung besteht. Die Offenbarungswahrheiten nämlich haben in Gott ihren unmittelbaren, die Vernunftwahrheiten aber nur ihren mittelbaren Ursprung. Da nun Gott schlechthin untrüglich, die menschliche Vernunft aber dem Irrtum ausgesetzt ist, so muß die unmittelbar von Gott kommende Wahrheit als die absolute Norm betrachtet werden, die keineswegs einem scheinbaren Widerspruch oder auch den größten Schwierigkeiten, die eine geoffenbarte Wahrheit dem menschlichen Vorstellen und Begreifen etwa darbieten möchte, zu weichen hätte. Insoweit ist das bekannte Tertullianische: Credo, quia absurdum, vollkommen berechtigt. Es besteht daher für die Vernunft die Pflicht, rückhaltslos sich der göttlichen Autorität zu unterwerfen, sobald jeder vernünftige Zweifel ausgeschlossen ist, daß sie einer wirklichen göttlichen Offenbarung gegenüberstehe.

In der Forderung, daß die Vernunft und Vernunftwissenschaft die Offenbarung als absolute Norm anerkenne und sich an ihr orientiere, ist ein zweifaches enthalten. Erstens wird die Vernunft, von einem wirklichen Widerspruch mit der Offenbarung abgesehen, der unseren Voraussetzungen gemäß einfach unmöglich ist, im Falle eines scheinbaren Widerspruchs anzunehmen haben, daß der Irrtum auf ihrer Seite liege, und die Aufklärung desselben einem weiteren und tieferen Nachforschen überlassen, oder wenn die Mittel dazu fehlen, ein vorläufiges: non liquet ausgesprochen werden müsse.

Zweitens darf die Vernunft an eigentliche Geheimnislehren der Offenbarung nicht den eigenen beschränkten Maßstab anlegen und das Verständnis derselben nicht von den ihr zugänglichen Anschauungen, Vorstellungen und Begriffen abhängig machen. Vielmehr wird sie den von dem geoffenbarten Geheimnis gestellten Anforderungen gemäß die von endlichen und beschränkten Verhältnissen abgezogenen Begriffe läutern und vertiefen müssen. Um unsere Behauptung durch ein den Theologen geläufiges Beispiel zu erläutern, so dürfen die den Geheimnissen der Trinität und Inkarnation zu Grunde liegenden Begriffe von Natur und Person nicht nach den im menschlichen Bewußtsein gelegenen Daten, sondern nur nach den Forderungen des Dogmas bestimmt werden. An die Trinität darf nicht der Maßstab des menschlichen Geisteslebens gelegt, ihr Verständnis nicht von einer philosophischen „Konstruktion des Bewußtseins“ abhängig gemacht werden. Welche fruchtbare Quelle des Irrtums in einer solchen Verkehrung des richtigen Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung liege, davon bietet uns die Geschichte der Häresien und der neueren Philosophie die lehrreichsten und zugleich abschreckendsten Beispiele.

Wir haben bisher bedingungsweise, hypothetisch gesprochen. Wenn es eine Offenbarung des überweltlichen, übernatürlichen, mit seinem Wesen über den Dingen erhabenen, allwissenden und wahrhaftigen Gottes gibt, und dieselbe zu uns auf Wegen gelangt ist, die alle Bürgschaften des göttlichen Ursprungs, der Reinheit und Unverfälschtheit gewähren, so besteht für die Vernunft die Pflicht sich zu unterwerfen, und gerade in dieser Unterwerfung bleibt sie ihrer Natur getreu, handelt vernünftig, während sie ihre Natur verleugnen, unvernünftig handeln würde, wenn sie einer solchen Offenbarung gegenüber den Gehorsam verweigern wollte. Es erhebt sich aber die Frage, ob jene Voraussetzungen zutreffend seien. Ist der Theismus wahr? Gibt es einen persönlichen, überweltlichen, nicht mit seinem Wesen in die Natur der Dinge eingehenden, obgleich denselben durch sein Wesen und seine Macht gegenwärtigen, also über die Natur erhabenen Gott, der Schöpfer der Dinge ist? Ist eine übernatürliche Ordnung, die Offenbarung übervernünftiger Wahrheiten möglich?

Die neueren, dem Christentum feindlichen philosophischen Systeme verneinen diese Fragen. Die Litteratur ist voll von derartigen Behauptungen, wie: die Kritik habe dem Christentum die geschichtlichen, die Philosophie den spekulativen Boden unter den Füßen hinweggezogen. Doch hat es mit diesen kühnen Behauptungen des stolz das Haupt erhebenden Unglaubens noch seine guten Wege. Wir haben es in diesem Augenblicke weniger mit den historischen Voraussetzungen des Christentums zu thun. Was aber die philosophischen, spekulativen Fundamente desselben betrifft, so bildet der Theismus die einzige der Vernunft gemäßse Philosophie, und wird die Menschheit von den pantheistischen und materialistischen Irrtümern immer wieder zu ihm zurückkehren. Gerade jene Systeme, die mit vornehmer Selbstgenügsamkeit die „Selbstzersetzung des Christentums,“ verkünden, werden durch den diabolischen Gotteshaß, durch den horror entis et veritatis, von dem sie erfüllt sind, nicht wenig dazu beitragen, die Geister und Gemüter über die grauenhafte Verirrung in die unvernünftigsten Annahmen, in welchen die erhabenen Wahrheiten vom Ursprung der Dinge aus dem unendlichen Gedanken und freien Willen Gottes zu fratzenhafter Gestalt verzerrt sind, zur Besinnung auf sich selbst zu bringen und sie wieder zur Vernunft und ihrem anbetungswürdigen Urheber zurückzuführen.

Wenn wir nun aber auch mit Recht annehmen, woran kein wahrhaft Vernünftiger zweifeln wird, der Theismus sei die allein wahre Philosophie, was ist damit erreicht? Die Möglichkeit einer übernatürlichen Offenbarung und die hypothetische Notwendigkeit für die Vernunft, sich derselben als einer absoluten Norm zu unterwerfen. Nicht mehr. Es handelt sich daher vor allem um den Nachweis der thatsächlichen Offenbarung; denn nur einer wirklichen Kundgebung Gottes gegenüber kann die Frage nach dem Verhältnisse des natürlichen Wissens zum übernatürlichen Glauben eine aktuelle Bedeutung gewinnen. Tritt uns in der Frage nach der Möglichkeit der Offenbarung der speulative Rationalismus feindlich entgegen, so haben wir es hier mit einem neuen Gegner, dem sogenannten vulgären Rationalismus zu thun. Die Thatsache der Offenbarung soll nicht bewiesen, ja nicht

einmal beweisbar sein. Sie soll nicht bewiesen sein; denn da unter den verschiedenen positiven Religionen, die als geoffenbart zu gelten beanspruchen, die unversöhnlichsten Gegensätze bestehen, so könne keine von ihnen als wirklich geoffenbart angesehen werden. Gesetzt aber auch, man berufe sich auf Wunder und Weissagungen, so bringe ja jede dieser Religionen derartige angebliche Beweise ihres göttlichen Ursprungs vor. Abgesehen nun davon, daß diese Argumente, von feindlichen Parteien ins Feld geführt, einander aufheben, so seien Wunder und Weissagungen selbst übernatürliche Thatsachen, die den Glauben an ein höheres übernatürliches Gebiet voraussetzen und daher zur Beglaubigung der Offenbarung vor dem Forum der Vernunft füglich nicht angewendet werden können. Möge demnach, wer das Bedürfnis fühlt, immerhin glauben; sein Glaube aber ist und bleibt ein wissenschaftlich nicht zu rechtfertigender Köhlerglaube.

Dass durch solche und ähnliche Argumente selbst Theologen sich blenden ließen und aus diesem Grunde die Apologetik oder wissenschaftliche Rechtfertigung des Christentums (die *demonstratio christiana*) als Glaubensdoktrin und theologische Disziplin erklärten, mussten wir allerdings erleben. Gleichwohl scheint es nicht schwer, den trügerischen Schein der gegen die Ansprüche des Christentums erhobenen Einwendungen zu zerstreuen. Mögen auch andere Religionssysteme auf Wunder und derartige Kennzeichen göttlichen Ursprungs sich berufen, so sind wir doch nicht so ganz der Hilfsmittel und Kriterien beraubt, um falsche Wunder und Weissagungen von echten und glaubwürdigen zu unterscheiden. Was aber jenen Achilles des Rationalismus betrifft, dass die Anerkennung der die Offenbarung beglaubigenden Thatsachen wegen des übernatürlichen Charakters derselben selbst des Glaubens bedürfe und einer voraussetzungslosen wissenschaftlichen Rechtfertigung nicht fähig sei, so enthält derselbe gerade das, was den Gläubigen zum Vorwurfe gemacht wird, nämlich eine *petitio principii*, die darin besteht, dass die Unmöglichkeit, den übernatürlichen göttlichen Ursprung einer Thatsache auf natürlichem Wege, durch die Mittel der Vernunft festzustellen, als eine ausgemachte Wahrheit behandelt wird. Allerdings kann der Inhalt der Offen-

barung, soweit derselbe geheimnisvoll ist, nur geglaubt, die Thatsache der Offenbarung aber durch die natürlichen Mittel der Erfahrung und vernünftigen Reflexion erkannt werden. Nur der prinzipielle Sensualismus oder auch eine Philosophie, die wie die Kantsche der menschlichen Vernunft jede Fähigkeit abspricht, sich in „theoretischer Absicht“ über die Erscheinungen der inneren und äusseren Erfahrung zu erheben, mag konsequenter Weise die Religion „innerhalb der Grenzen der Vernunft“ einschliessen, weshalb wir denn auch die vulgären Rationalisten hauptsächlich unter den Anhängern Lockes, Humes und Kants finden. Dagegen wird eine Philosophie, die sich zur wissenschaftlichen Erkenntnis des persönlichen, überweltlichen Gottes erhebt, die Annahme für gerechtfertigt halten, dass es Wirkungen gebe, die den deutlich erkennbaren Stempel unmittelbaren göttlichen Ursprungs an sich tragen.

Gesetzt aber auch, jene außerordentlichen und übernatürlichen Wirkungen, durch welche das Christenthum seinen übernatürlichen Ursprung beglaubigt, seien mit Hilfe der Vernunft zu Gebote stehenden Erkenntnismittel und Kriterien mit Gewissheit erkennbar, so erhebt der Rationalismus neue Schwierigkeiten. Jene Wirkungen mögen für die unmittelbaren Zeugen volle überzeugende Kraft besessen haben, für uns, die wir Jahrtausende nach jenen Augenzeugen leben und nur durch Überlieferung von ihnen wissen, geht jene Macht, mit welcher die Wunder Jesu z. B. auf seine Zeitgenossen gewirkt haben, fast ganz und gar verloren. Hierauf liesse sich zunächst erwidern, dass erstens jener Einwand nicht von den Weissagungen gelte, zweitens, dass was einmal wahr ist, immer wahr sei; sind also die Wunder des Erlösers vollkommen beglaubigt, so verlieren sie auch für die spätesten Jahrhunderte nichts von der ihnen innewohnenden Überzeugungskraft. Wir sind jedoch in der Lage, die Forderung des Rationalismus, soweit sie vernünftigen Sinn hat, zu erfüllen. Es ist nämlich die Ausbreitung des Christentums durch die Predigt vom Gekreuzigten und Auferstandenen nicht nur eine außerordentliche und wunderbare Thatsache, sondern greift mit ihren Folgen und Wirkungen bis

in unsere Tage herein, so daß der Beweis des Christentums aus der lebendigen Gegenwart und aus Thatsachen, die wir anschauen, erfahren und erleben, geführt werden kann. Die aus dem Gottmenschen herausgeborene Kirche ist dieser greifbare Beweis „wegen ihrer wunderbaren Ausbreitung, hervorragenden Heiligkeit und unerschöpflichen Fruchtbarkeit, die sie allenthalben entfaltet, wegen der katholischen Einheit und unüberwindlichen Festigkeit.“ (Acta S. Sed. l. c. p. 101. Conc. Vatican. Constitut. dogm. de fide cathol. c. 3.)

Ja, wir finden den überzeugenden Beweis von dem göttlichen Ursprung und Charakter des Christentums unmittelbar in unserem Gegenstande, der christlichen Philosophie selbst. Denn es ist eine merkwürdige Thatsache, die sich nur aus der inneren Wahrheit des Christentums erklärt, daß in der christlichen Kirche allein die Harmonie zwischen Glauben und Wissen, positiven, religiösen Dogmen und Philosophie zu finden ist, während wir bei Betrachtung aller übrigen Religionssysteme, z. B. im Mohammedanismus einem unversöhnlichen Gegensatze der religiösen Lehrsätze und der wissenschaftlichen Anforderungen begegnen. (Vgl. Averroes, Philosophie und Theologie. Herausgegeben von Müller. München 1875. S. 1 ff.) Die Theologen der falschen Religionen geraten in Kollision mit der Vernunft, ihre Philosophen in Widerstreit mit den religiösen Dogmen. Die katholische Kirche allein ist im Besitze einer Theologie, die in Harmonie steht mit der Vernunft und Vernunftwissenschaft, und einer Philosophie, die in inniger Eintracht und aufrichtiger Unterordnung unter den Glauben und die Theologie besteht. Auch diese ganz einzig dastehende Thatsache sind wir berechtigt unter die zahlreichen motiva credibilitatis zu rechnen, mit welchen Gott die geoffenbarte Religion wie mit eben so vielen Pforten umgeben hat, durch welche von den mannigfältigsten Wegen der Zugang zum Glauben und zum ewigen Leben den aufrichtig forschenden und strebenden Menschenkindern, welcher Bildungsstufe immer sie angehören mögen, offen steht.

Sollte man gegen unser Argument den Einwand erheben, auch der Brahmanismus besitze eine seinen Lehrsätzen entsprechende

Philosophie; nicht minder habe die protestantische Theologie die ihr konforme Philosophie gefunden, ja auch die mohammedanischen Philosophen suchen die Harmonie zwischen Religion und Philosophie darzuthun, so liegt die Antwort nahe, jene Harmonie bestehe auf Kosten der religiösen und vernünftigen Wahrheit zugleich; denn der Brahmanismus ist selbst ein Abfall von dem älteren, allein vernunftgemäßen Monotheismus, dessen unverkennbare Spuren die Veden zeigen. Der Protestantismus aber trägt den Widerspruch gegen die Vernunft in seinen religiösen Prinzipien und hat denselben in den aus seinen Schoose hervorgegangenen theosophischen und pantheistischen Systemen noch mehr zu Tage gefördert; der Mohammedanismus aber war so wenig imstande, eine wahre vernunftgemäße Philosophie aufkommen zu lassen, daß seine vom Kor'an unbefriedigten Denker trotz der dem Studium des Aristoteles zugewendeten Geistesmühe durchweg der Theosophie und dem ihr verwandten Neuplatonismus verfielen. Es steht also fest, daß die Harmonie von Glauben und Wissen, von Theologie und Philosophie allein in der katholischen Kirche zu finden ist.

Wir haben im Bisherigen die Möglichkeit und Thatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung aufgezeigt. Den anfangs aufgestellten Grundsätzen gemäß werden wir demnach sagen müssen, daß der thatsächlich in der christlichen Kirche vorhandenen göttlichen Offenbarung gegenüber für Vernunft und Vernunftwissenschaft die Pflicht entstehe, sie als höchste und unfehlbare Norm aller Wahrheit anzuerkennen und an ihr sich zu orientieren, daß folglich die im päpstlichen Rundschreiben erhobene Forderung vollkommen berechtigt und vernunftgemäß sei, *ut ad fidei catholicae normam ubique traderentur humanae disciplinae omnes, praesertim vero philosophia.* (Act. Sed. l. c. p. 98.)

Das aus der Natur der göttlichen Offenbarung und der menschlichen Vernunft sich ergebende Verhältnis der Unterordnung der Philosophie unter den Glauben und die Theologie beeinträchtigt nicht die Selbständigkeit und Würde der natürlichen Wissenschaft, sondern ist für sie eine Quelle der Kraft und setzt sie in den Stand, der Offenbarung und Theologie selbst die

wichtigsten Dienste zu leisten — tantum abest ut superaddita fidei lux intelligentiae virtutem extinguat aut imminuat, ut potius perficiat, auctisque viribus habilem ad majora reddat. Igitur postulat ipsius divinae Providentiae ratio, ut in revocandis ad fidem et ad salutem populis etiam ab humana scientia praesidium quaeratur. (L. c. p. 99.)

Die Dienste, welche die vom Glauben erleuchtete und geleitete Philosophie der Offenbarung und Theologie zu leisten vermag, sind teils solche, die dem Glauben vorangehen, teils solche, die ihn voraussetzen und ihm nachfolgen. In der ersten Beziehung vollzieht die christliche Philosophie das Geschäft der Apologetik, in der letzteren aber tritt sie in den eigentlichen Dienst der Wissenschaft des Glaubens oder der Theologie, wird zur ancilla theologiae, indem sie derselben hülfreiche Hand bietet, um sich in das Gewand menschlicher Wissenschaft zu kleiden und den unerschöpflichen Gehalt des Glaubens in der hienieden, wo wir nicht im Schauen, sondern wie im Spiegel und Gleichnisse erkennen, allein möglichen Weise bis in seine äußersten Konsequenzen zu verfolgen und dem gläubigen Bewußtsein zugänglich zu machen.

Im einzelnen aber sind die der Offenbarung zu leistenden Dienste folgende. Die Philosophie vermag von ihren eigenen Prinzipien ausgehend und aus ihren natürlichen Erkenntnisquellen schöpfend, wenn auch unter der Leitung der Offenbarung, die in dieser enthaltenen natürlichen Wahrheiten von Gott zu bestätigen und so durch Feststellung der sogenannten praeambula fidei dem Glauben den Weg zu ebnen und die Gemüter zur Aufnahme der Offenbarung vorzubereiten. In dieser Hinsicht befindet sich die christliche Philosophie in der günstigen Lage, das Zeugnis der heidnischen Philosophen anrufen zu können, die, ohne vom übernatürlichen Glauben erleuchtet zu sein, nur dem Lichte der natürlichen Einsicht und den Eingebungen einer vernünftigen Betrachtung der Natur mit Einschluß des Menschen folgend, „gewisse ewige Wahrheiten erkannten, die teils von Gott zu glauben vorgelegt werden, teils mit der Lehre des Glaubens im engen Zusammenhange stehen.“ (L. c.)

So erwies sich bereits die vorchristliche Philosophie als eine „Vorschule des Christentums“, als eine „Erzieherin für das Evangelium“, und die christliche Philosophie reklamiert mit Recht den gesamten formellen und materiellen Wahrheitsgehalt, den heidnische Weisheit aufgespeichert, vergleichbar den Schätzen von Gold und Silber und den kostbaren Gewändern, welche die Israeliten aus Ägypten mit sich genommen, als ihr legitimes Eigentum. Nicht bloß logische, zum formellen Auf- und Ausbau der Wissenschaft notwendige Sätze nämlich findet die christliche Philosophie bei den heidnischen Weisen, sondern auch metaphysische Wahrheiten, die durch die Vernunft erkannt werden können und mit gröfserer oder geringerer Klarheit auch von den gröfsten unter den heidnischen Weisen erkannt wurden, wie das Dasein und die Eigenschaften Gottes: Wahrheiten, die unter dem leitenden Einflusse des Glaubens in ihre volle Konsequenzen entfaltet und den außerhalb Stehenden als Vernunftwahrheiten dargeboten und nachgewiesen, diese zur Schwelle des Glaubens zu führen vermögen. Zu diesen die Vernunft für den Glauben disponierenden Wahrheiten gehören die unendlich alles Geschaffene überragende Vollkommenheit, die unendliche Weisheit, Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit Gottes, die den Glauben an sein geoffenbartes Wort als etwas durchaus Vernunft- und Pflichtgemäßes erscheinen lassen.

Wie die allgemeinen Voraussetzungen einer unmittelbaren göttlichen Kundgebung, so ist die Vernunft auch imstande, die Kennzeichen einer thatsächlichen Offenbarung zu erkennen, und den Beweis zu führen, daß das Christentum alle Merkmale einer solchen besitze: ein Beweis, von dem wir sahen, daß er nicht allein aus geschichtlichen Zeugnissen, sondern aus der lebendigen Wirklichkeit selbst geführt werden könne, so daß weder der Atheist noch der Skeptiker vor dem Richterstuhl der Vernunft entschuldigt erscheinen, und der Gnade und dem Glauben nur dadurch, daß sie ihr Auge freiwillig dem Lichte verschließen, den Zugang zu Geist und Herz zu wehren vermögen, ohne daß das Verdienst des Gläubigen deshalb geschmälert würde, der, die sophistischen, aus den verborgenen Falten des

Herzens fliessenden Einwendungen verachtend, mit hinreichender, der Natur der Sache entsprechender Gewissheit den göttlichen Ruf erkennend, bedingungslos der Unterwerfung heischenden Autorität sich hingibt.

Ein anderer Dienst, den die Vernunft dem Glauben zu leisten imstande ist, betrifft die Hilfe, deren die Theologie bedarf, um sich als Wissenschaft zu verwirklichen, oder wie es in unserem Rundschreiben heißt, „den Charakter und das Gewand einer wahren Wissenschaft zu erlangen und anzuziehen.“ (L. c. p. 101.) Zwar bedürfen Glaube und Theologie an und für sich dieser Hilfe nicht; denn, wie Clemens von Alexandrien bemerkt, die Lehre des Erlösers ist vollkommen in sich und bedarf nichts weiter, da sie Gottes Kraft und Weisheit ist (ibid. p. 102), eine Auffassung des Verhältnisses der Philosophie zur Theologie, die der hl. Thomas näher ausführt und durch die unmittelbar aus Gott geschöpfte Gewissheit der Prinzipien der Theologie begründet [haec scientia accipere potest aliquid a philosophicis disciplinis, non quod ex necessitate eis indigeat Non enim accipit sua principia ab aliis scientiis, sed immediate a Deo per revelationem. Et ideo non accipit ab aliis scientiis, sed utitur eis tanquam inferioribus et ancillis. Et hoc ipsum, quod sic utitur, non est propter defectum vel insufficientiam ejus, sed propter defectum intellectus nostri, qui ex iis, quae per naturalem rationem (ex qua procedunt aliae scientiae) cognoscuntur, facilius manuducitur in ea quae sunt supra rationem. S. Th. qu. 1. art. 5 ad 2]. Was also für die Theologie an sich keine Notwendigkeit ist, wird für sie eine solche mit Rücksicht auf die Schwäche des Verstandes hienieden, der die göttlichen Wahrheiten zwar mit Hilfe der Gnade in der ihrer göttlichen Natur entsprechenden Weise zu ergreifen und festzuhalten, aber noch nicht so zu erkennen vermag. Daher bedient sich der Glaube der Vernunftwissenschaft, um die geoffenbarten Wahrheiten systematisch zu ordnen, die Konsequenzen daraus zu ziehen, sie durch geschöpfliche Analogien zu verdeutlichen, um so ein genaueres und schärferes Verständnis von ihnen zu gewinnen, und obgleich die Einsicht in die innere Möglichkeit des Mysteriums hienieden

unmöglich ist, die vom Standpunkt der Vernunft erhobenen Einwendungen vom Standpunkt derselben Vernunft zu widerlegen. „Daher macht der Zutritt der Philosophie die Wahrheit nicht stärker; da sie aber die Gegenargumente der Sophisten entkräftet und die hinterlistigen Anschläge gegen die Wahrheit abweist, wurde sie ein passender Zaun und eine Mauer des Weinberges genannt.“ (Clem. Alexand. Act. Sed. l. c. p. 102. Non quod necessitate eis indigeat, sed ad majorem manifestationem eorum, quae in hac scientia traduntur. S. Thom. l. c.)

Wenn die Notwendigkeit der natürlichen Wissenschaften für die Begründung der Offenbarungswahrheiten ausgesprochen wird (ut omnes et singulae — coelestium doctrinarum partes — suis iisque invictis argumentis confirmentur, L. c. p. 101), so ist an eine streng philosophische Beweisführung, d. h. aus den natürlichen Prinzipien und Quellen der Erkenntnis nur bei jenen Wahrheiten zu denken, die wie das Dasein eines überweltlichen Gottes und Schöpfers der Dinge von Gott kundgegeben wurden, obgleich sie für die Vernunft nicht vollständig unbegreiflich sind, so daß sie nach Hinzutritt der göttlichen Autorität alsbald und ohne eine Beimischung von Irrtum von allen erkannt werden. (L. c. p. 99. Vgl. Contra Gentil. l. 1. c. 4.)

Wir sind im bisherigen dem Gange des päpstlichen Rundschreibens gefolgt. Es dürfte aber an der Zeit sein, an dieser Stelle den Schritt zu hemmen und auf Einwendungen zu achten, die alles umzustossen drohen, was wir von der Leitung der Vernunft und Philosophie durch die Offenbarung einerseits und von den Diensten, welche jene dieser leisten sollen, andererseits, aufgestellt haben.

Eine am Gängelbande des Glaubens sich bewegende Philosophie entbehre jeglichen Vertrauens, aller Glaubwürdigkeit, sie bewege sich in einem fehlerhaften Zirkel, indem sie die mit Hülfe der Offenbarung gewonnenen Resultate benutze, um die Offenbarung zu empfehlen und zu begründen, sie werde, obgleich selbst der Stütze der Offenbarung bedürftig, doch als Säule und Schild derselben Offenbarung betrachtet. In keinem Falle sind ihre vorgeblichen Beweise geeignet, einen tieferen, nachhaltigen

Eindruck auf Andersdenkende, außerhalb der Kirche und des Offenbarungsglaubens Stehende hervorzubringen.

Auf diese Bedenken steht uns die im Rundschreiben selbst angedeutete Antwort bereit, daß durch die Orientierung am Glauben die berechtigte Selbständigkeit der Philosophie in keiner Weise bedroht werde, daß diese vielmehr sich ihrer eigenen Prinzipien bedienen müsse und nichts in ihr Erkenntnis- und Machtbereich aufnehmen dürfe, was nicht aus den natürlichen Erkenntnisquellen geschöpft und in einer der Natur des Gegenstandes angemessenen Weise bewiesen ist. Der Glaube ist für die Philosophie nicht Prinzip; er enthält weder den Ausgangspunkt ihrer Forschungen, noch den Weg, den sie zu wandeln hat, sondern nur den Kompass, der sie vor Irrwegen bewahrt, und den Leitstern, der ihr das Ziel zeigt, welchem sie zustrebt.

Ist diese Antwort befriedigend? Es fehlt nicht an Theologen, die dies verneinen. Die Philosophie, sagen solche, wäre unter der Voraussetzung einer notwendigen Orientierung an der Offenbarung in einer schlimmeren Lage, als das unmündige Kind, das vermöge seiner Natur als Vernunftwesen bestimmt und fähig ist, einmal mündig zu werden und seine Selbstleitung zu übernehmen, während die Philosophie der Leitung durch andere nie entraten könnte. (Dr. v. Kuhn. Die historisch-polit.-Blätter u. s. w. Tübingen 1863. S. 24.) Es müsse daher zwischen dem Philosophen und der Philosophie unterschieden und gesagt werden, daß zwar der Philosoph, der unter konkreten geschichtlichen Verhältnissen stehe und forsche, dem Einfluß der Offenbarung sich weder gänzlich entziehen könne noch solle, daß aber die Philosophie als Vernunftwissenschaft prinzipiell von jeder maßgebenden Norm unabhängig, also durchaus frei und selbständig sei und sein müsse. Die Philosophie trage Prinzip und Norm in sich selbst. „Die zur Autorität erst hinführenden Wissenschaften — so spricht sich ein Verteidiger dieses Standpunktes aus — müssen als solche, ihrem reinen abstrakten Wesen nach betrachtet, frei oder selbständig sein, ohne allen Dienst, wenn sie eine streng methodische Durchbildung erlangen sollen.“ Philosophie und Vernunftwissenschaft mögen zwar vom gläubigen Standpunkte dargestellt

werden, können aber aus diesem Grunde nicht allgemeine und objektive, sondern nur beschränkte Geltung, innerhalb eines beschränkten Religionsbekenntnisses nämlich, in Anspruch nehmen. Die Philosophie und Apologetik als solche aber streben eine objektive Giltigkeit und Allgemeinheit an, müssen also frei, voraussetzungslos, autonom und sich selber Endzweck sein. Die spekulative Vernunftwissenschaft muß frei sein nach Prinzip und Methode und darf nicht die positive Glaubensnorm zu ihrer eigenen Norm erheben. (Schmid, Wissenschaft und Autorität. München 1868. S. 12 ff.)

Diese Unterscheidung der Philosophie und Apologetik an sich von dem Philosophen führt nicht zum Ziele. Denn da die Philosophie an sich nie und nirgends existiert, sondern immer und überall nur unter konkreten Umständen und Einflüssen, denen die philosophierenden Individuen ausgesetzt sind, so könnte die objektive, allgemein giltige und überzeugungskräftige Philosophie und Verteidigung der Offenbarung nie zur That und Wirklichkeit werden, wenn, wie jene Ansicht annimmt, nur eine von allen äußeren Einflüssen, von jeder leitenden Norm losgelöste Wissenschaft die Offenbarung zu begründen und zu verteidigen imstande wäre. Die Philosophie und Apologetik an sich blieben ein jenseitiges Ideal, das zwar angestrebt, nie aber erreicht werden könnte.

Sollte denn wirklich, fragen wir, die Selbständigkeit der Philosophie in Gefahr kommen, die Kraft ihrer Argumente eine Einbuße erleiden, wenn die Forderung an sie gestellt wird, sich am Glauben zu orientieren? Möchte man nicht fast vermuten, als ob hinter der angeführten Ansicht eine Art von Misstrauen auf die Wahrheit der Glaubensnorm, die absolute Sicherheit des Leitsterns sich verberge? Doch bietet sich uns für die in der That befremdende Erscheinung, daß Theologen an jener Forderung Anstoß nehmen, eine andere Erklärung. Es ist eine gänzlich verschiedene Auffassung der wissenschaftlichen Methode, die jener Ansicht zu Grunde liegt. Nimmt man nämlich an, daß die wissenschaftliche Methode nicht in syllogistischer Beweisführung, sondern in dialektischer Konstruktion

bestehe, so ist allerdings der Verdacht nahe gelegen, daß der am Dogma sich orientierende Philosoph und Apologet nur die Kopie einer gegebenen Vorlage zum Vorschein bringe, und statt aus der Vernunft, d. h. in der Voraussetzung der angeführten Theologen, den allgemeinen Vernunftideen und Vernunftüberzeugungen, aus der positiven Offenbarung schöpfe. Der gläubige Apologet müßte in solchem Falle, um rein philosophisch zu verfahren, alles strenge vermeiden, was ihn in den Verdacht der Abhängigkeit bringen könnte. Ist aber jene Auffassung der wissenschaftlichen Methode in ihrem tiefsten Grunde skeptisch, unhaltbar und falsch, besteht vielmehr diese Methode in strenger Beweisführung aus evidenten Prinzipien, so spielt, wenn wir uns so ausdrücken dürfen, der gläubige Forscher immer mit offenen Karten, da auch der Ungläubige und Andersgläubige über die von der etwa angewendeten äußerer Norm unabhängige Giltigkeit der zur Verteidigung der Offenbarung vorgebrachten Beweise ein objektives Urteil sich zu bilden imstande ist.

Der Glaube ist für die Wissenschaft nicht eine innere, konstitutive, sondern eine äußere Norm. Unzweifelhaft besitzt die Vernunft ihre eigene innere Norm; es ist dies einerseits das Licht der Vernunft, andererseits die Natur der Dinge, die sie nicht *a priori* konstruieren, aus sich schaffen kann, nach der sie sich vielmehr zu richten, zu normieren hat, um ihr Ziel, die Erkenntnis der Wahrheit zu erreichen. Gebraucht sie diese Normen, so ist sie im Besitze jener Selbständigkeit, welche die sichere Bürgschaft ihrer Glaubwürdigkeit ist. Bedient sie sich dabei einer äußerer Norm, so vermag dieser Umstand die Kraft und Wahrheit der aus den eigenen Quellen geschöpften, aus den eigenen Prinzipien abgeleiteten Wahrheiten nicht im geringsten zu erschüttern. Oder sind etwa die bekannten Keplerschen Gesetze minder sicher, minder wahr, minder streng bewiesen, weil der große Astronom dieselben nach seltsamen Irrfahrten, infolge eigentümlicher und zweifelhafter Voraussetzungen gefunden? (Gratry, die Erkenntnis des Menschen in seiner Denkthätigkeit I. S. 52 ff.) Es kommt eben nicht darauf an, wie wissenschaftliche Resultate gefunden, sondern wie sie begründet werden. Der Vergleich mit dem unmün-

digen Kinde scheint hier nicht am Orte zu sein. Näher liegt die Analogie des Mathematikers, dem von außen das Facit der Rechnung gegeben ist. Die Richtigkeit seines Verfahrens vorausgesetzt ist die Giltigkeit des Resultates von jenem Umstande offenbar unabhängig. Auch wird nicht behauptet, dass die Philosophie nicht einen Schritt ohne die Leitung des Glaubens zu thun vermöge; sondern nur in jenen Fällen bedarf sie der Führung, in welchen es sich um entferntere und schwierigere Konklusionen aus den allgemeinen Vernunftprinzipien handelt. Je weiter sie sich von dem Gewohnten und Erfahrbaren entfernt, also vor allem in den göttlichen Dingen, desto mehr bedarf sie der Norm und Kontrolle des Glaubens.

Hiezu kommt, dass die Orientierung an der Offenbarung gleichsam eine Privatangelegenheit des gläubigen Philosophen ist. Sie ist für ihn, nicht für den, an welchen er sich zur Verteidigung der Offenbarung wendet. Was die philosophischen Schriften eines gläubigen Forschers enthalten müssen, sind evidente Prinzipien, strenge Beweisführungen, mag er nun diese mit oder ohne anderweitige Hilfe gefunden haben. Wohin würden wir mit der Verteidigung des Christentums geraten, wenn eine solche nur frei von allen christlichen Einflüssen geführt werden könnte? Im Gegenteil, obgleich wir festhalten, dass die Apologetik eine philosophische Disziplin ist, da sie sich auf den Standpunkt des Gegners stellen und ihn von dem mit ihm Gemeinsamen zu weiteren ihm unbekannten oder von ihm mit Unrecht geleugneten Wahrheiten führen muss, so sind doch die Theologen die natürlichen und geborenen Apologeten des Christentums. Will man gleichwohl jene Forderung eines völlig isolierten Standpunktes der philosophischen und apologetischen Forschung nicht aufgeben, so würde nichts erübrigen, als die Apologetik als theologische Disziplin zu erklären, wie denn dies von dem zuerst erwähnten Theologen (v. Kuhn) wirklich geschieht. Damit aber wäre zugleich Skeptizismus und Indifferenz vor dem Forum der Vernunft als legitim und der christliche und katholische Glaube als vernünftig und wissenschaftlich nicht zu rechtfertigender Köhlerglaube erklärt.

II.

Christliche und emancipierte Philosophie.

Zwei Wahrheiten sind mit unauslöschlichen Charakteren in die Geschichte der menschlichen Wissenschaften eingeschrieben, die eine, daß die Philosophie in stetigem Fortschritte sich entwickelte und zu einem hohen Grade der Blüte gelangte, so lange sie sich der schützenden Ägide des Glaubens erfreute und auf den leitenden Stern der Offenbarung blickte; die andere, daß sie, sobald sie sich dem Einflusse und der Leitung der Offenbarung entzog, von der Wahrheit immer mehr abirrte und schliefslich in die vernunftwidrigsten Irrtümer sich verlor, von denen das Wort des Römers Varro gilt: *nemo unquam febricitans somniavit aliquid tam nefandum, quod non dicat aliquis Philosophus.*

Die Geschichte also enthält den Beweis dafür, daß der Fortschritt der Philosophie durch die Orientierung an der göttlichen Offenbarung bedingt ist. Hiergegen ließe sich erinnern, die Geschichte zeige im günstigsten Falle, daß sich tatsächlich unter dem Einfluß des Christentums die Philosophie in stetigem Fortschritt entwickelt habe, sie beweise aber nicht, daß jener Einfluß die notwendige Bedingung ihres Fortschrittes bilde; sei doch die griechische Philosophie, der wir eine so hohe Bedeutung beilegen, auch ohne die Norm einer übernatürlichen Offenbarung kontinuierlich fortgeschritten, bis sie in Aristoteles den Höhepunkt ihrer Blüte erreichte. Weit entfernt, diese That-sache zu bestreiten, betonen wir dieselbe in einem Mafse, verstehen sie aber auch in einem Sinne, wie es der Absicht des Einwurfes kaum völlig entspricht. So erblicken wir in der aristotelischen Philosophie die vollkommenste unter spezieller göttlicher Providenz gereifte Frucht der rein natürlichen Forschung des menschlichen Geistes. Mit dem Eintritt der christlichen Offenbarung in die Geschichte ist jedoch das Verhältnis ein anderes geworden. Man kann die Offenbarung ungestraft nicht kennen, man kann sie aber nicht ungestraft ignorieren. Eine vom Glauben mit Bewußtsein und Absicht abgewendete Philosophie befindet sich in wesentlich anderer Lage, als eine ihm unbewußt zustrebende.

Indem wir uns zur Geschichte der christlichen Philosophie wenden, wollen wir zuerst den Begriff derselben feststellen. Unter christlicher Philosophie verstehen wir weder die Philosophie christlicher, d. i. getaufter, oder auch gläubiger Forscher überhaupt, noch eine solche, die, wie man, mit andern Worten zwar, sagte, zuerst mit christlichen Ideen sich erfüllt, um dann das Christentum im Namen der Vernunft und Philosophie zu empfehlen; sondern jene Philosophie, die sich an der Offenbarung orientiert und unter ihren belebenden Strahlen wächst, blüht und Früchte trägt, die ihrem eigenen Boden und der eigenen Wurzel entspringen. Nachdem das persönliche Gotteswort Mensch geworden, ist diese Philosophie die einzige wahre, die einzige stetig fortschreitende. Die Geschichte, wie gesagt, zeigt dies. Den Beweis hiefür zu liefern überschreitet den Rahmen unserer Aufgabe. Wir haben nur soweit darauf einzugehen, als es gilt, Einwendungen, welche gegen die Einheit und Kontinuität der christlichen Philosophie in der erklärten Bedeutung des Wortes gerichtet sind, zurückzuweisen. So sollen die Väter einer eklektischen Richtung gehuldigt haben, und wiederum sollen dieselben Platoniker, die Scholastiker aber Aristoteliker gewesen sein. Auch die Scholastik ihrerseits sei in sich und zwar nicht bloß in untergeordneten, sondern in Prinzipienfragen, wie in der als entscheidend geltenden Lehre von den Universalien gespalten in Skotisten oder Formalisten, Nominalisten und Realisten. Und selbst die Anhänger des hl. Thomas, die als gemäßigte Realisten und strikte Aristoteliker auf höherem Standpunkte die feindlichen Gegensätze vereinigt haben wollen, seien wieder in wichtigen Fragen in Parteien geteilt, in Thomisten und Molinisten, und noch in neuester Zeit macht sich unter den Freunden der Philosophie des englischen Lehrers der Unterschied von Ganzthomisten und „Semitomisten“ bemerkbar. Wo ist da die vorgebliche Einheit und Kontinuität der christlichen Philosophie zu entdecken?

Um nicht den Erörterungen unseres dritten Abschnittes vorzugreifen, wollen wir uns vorläufig mit einer Bemerkung begnügen, indem wir an eine moderne Vorstellung von der „Auslese“ anknüpfen und die Berechtigung des angeführten Einwurfes

teils zugestehen, teils dahingestellt sein lassen. Unsere Bemerkung geht dahin, daß sich nach dem modernen „Gesetz der Auslese“ in dem Entwicklungsgang der Philosophie des Christentums aus dem Eklecticismus der Aristotelismus, ferner, um in der angefangenen modernen Redeweise fortzufahren, aus dem „Kampf ums Dasein“ zwischen Thomismus, Skotismus und Nominalismus der Thomismus als das Kräftigere und Überlebende, richtiger als das allein Wahre zur ausschließlichen Herrschaft emporgerungen. Nach demselben Gesetze wird, woran wir nicht zweifeln, der Thomismus der Thomisten denjenigen der Molinisten und endlich der ganze und konsequente Thomismus den halben, inkonsistenten, in sich schlecht gefugten aus dem Felde schlagen. Die treibende Kraft in diesem Entwicklungsprozess ist freilich nicht die mechanische des Kampfes ums Dasein, sondern eben jene Norm des Glaubens und der kirchlichen Autorität, die im Laufe der Zeit immer deutlicher und bestimmter erkennen läßt, welche Philosophie mit ihr in durchgängiger Harmonie steht, welche nicht.

Mit dieser Bemerkung haben wir bereits den richtigen Standpunkt gewonnen, um zunächst die erste Frage, nach dem Eklecticismus der Väter befriedigend zu beantworten. Dieser Eklecticismus bewegt sich vor allem in engen Grenzen, indem er die Schranken der sokratischen Schule nicht überschreitet. Schon dadurch unterscheidet er sich bestimmt von den älteren und neueren eklektischen Richtungen, von der eines Cicero, Tlesius, Gassendi, Cousin. Skeptische, atomistische, epikuräische, pantheistische Lehren sind aus seinem Rahmen von vornherein ausgeschlossen. Es ist eben nicht ein Eklecticismus ohne festes Prinzip und sichere Norm. Die Wahl, welche die Väter getroffen haben, indem sie zur Verteidigung des Christentums die „goldenen und silbernen Gefäße“ heidnischer Weisheit sich aneigneten, gleicht der des Magnets, der das ihm Konveniente, das Eisen, nichts anderes, an sich zieht. Der Magnet, dessen sich die Väter bedienen, ist die innerlich geschlossene Weltanschauung des Christentums. Nicht persönliche Laune, nicht Vorurteile, nicht Sympathie für bestimmte Wissenschaften und Künste,

nicht der Zeitgeist, keines dieser Motive, die sonst den Eklekticismus bestimmen, sondern die Grundlehren des Christentums bilden den Maßstab, den die Väter an die ihnen vor Augen liegenden philosophischen Systeme anlegen. Was sich an diesem lapis lydius bewährt, nehmen sie an, was nicht, verwerfen sie. Gesteht man zu, daß das Christentum ein geschlossenes und konsequentes Lehrsystem enthält — und wie könnte es anders, da es der ewigen Weisheit selbst entstammt? — so kann auch die durch eine vom Christentum bestimmte und geleitete Wahl sich bildende Philosophie nicht anders als eine in sich übereinstimmende und harmonische sein, oder wenigstens von der Beschaffenheit, daß sie sich im Laufe der Zeit zu einem durchaus harmonischen und in sich wohlgefugten Baue ausbilden konnte.

Wie sehr sich die Väter selbst des Unterschiedes des wahren vom falschen Eklekticismus bewußt waren, möge uns Laktantius zeigen, der folgendes schreibt: *Quod si extitisset aliquis, qui veritatem sparsam per singulos, per sectasque diffusam colligeret in unum ac redigeret in corpus, is profecto non dissentiret a nobis. Sed hoc nemo facere, nisi veri peritus ac sciens potest. Verum autem scire non nisi ejus est, qui sit doctus a Deo. Neque enim potest aliter repudiare, quae falsa sunt, eligere et probare quae vera.* Divin. Inst. l. I. c. 7. [Vgl. Sanseverino. Philos. Christ. cum antiqua et mod. compar. T. I. Introd. in Philosoph. p. 52.]

Dem Gesagten zufolge werden wir, da die Behauptung, die Väter hätten ihre Sittenlehre von den Stoikern entlehnt, eine Berücksichtigung kaum verdient, auf die Untersuchung des angeblichen Platonismus der Väter uns beschränken dürfen. Es scheint nun angezeigt, daß wir in dieser Beziehung zwischen dem Vorwurf des Neuplatonismus und des reinen und ursprünglichen Platonismus selbst unterscheiden. Gleichwohl halten wir diese Unterscheidung für überflüssig. Obgleich nämlich der angeführte Unterschied an sich von grosser und entscheidender Bedeutung ist, insofern der Neuplatonismus Irrtümer enthält, zu denen in der Lehre Platons nur die entfernten Keime liegen, — denn der grosse Sokratiker kennt nicht die stolzen neuplatonischen Ansprüche der Theosophie und Theurgie, d. h. einer unmittelbaren

Gottesanschauung und Gottesgemeinschaft durch Vernunft, da er sonst wohl nicht so sehnüchtig nach einer äusseren Gottesoffenbarung verlangt hätte — so ist doch jener Unterschied des ursprünglichen und des späteren Platonismus für uns irrelevant da eine spätere Wiederaufnahme des ursprünglichen Platonismus den neuplatonischen Konsequenzen sich kaum zu entziehen vermag und denselben auch tatsächlich immer verfallen ist. Die Behauptung aber, sei es im Sinne eines Vorwurfs oder der Zustimmung, daß die Väter Platoniker seien, ist trotz der ihr längst zu teil gewordenen Widerlegung auch in neuester Zeit wieder ausgesprochen worden, ja man hat es als etwas Selbstverständliches, das eines Beweises nicht bedürfe, hingestellt, daß die Väter der platonischen Erkenntnistheorie huldigen, während die Scholastiker in der Erklärung des Ursprungs der Erkenntnis Aristoteliker seien.

Betrachten wir zuerst das Verhältnis der Väter zur Philosophie Platons im allgemeinen. Wir stehen nicht an zu sagen, dasselbe sei kein anderes als das der Scholastik. Bekannt ist der Ausspruch Alberts des Grossen, also eines der entschiedensten Aristoteliker, die vollständige Philosophie sei nicht ausschliesslich bei Aristoteles, sondern bei ihm und Platon zusammen zu finden. Wie der hl. Thomas nach dem Vorgange des heil. Augustin die umgebildete platonische Ideenlehre in den grossartigen Bau seiner Metaphysik aufgenommen, braucht nur ange deutet zu werden.

Wir werden kaum fehlgehen, wenn wir sagen, daß die Väter den Lehrer des Aristoteles mehr bewunderten, als nachahmten und seine Lehren adoptierten, während sie den Aristoteles weniger bewunderten und mehr benützten, besonders in den logischen und psychologischen Fragen. In der idealen, auf das Überirdische und Übersinnliche gerichteten Sinnesweise Platons fanden die Väter ein dem Christentum homogenes und congeniales Element. Dabei aber waren sie weit entfernt, seine psychologischen und metaphysischen Lehren zu den ihrigen zu machen. Was daher die Behauptung im einzelnen betrifft, daß die Väter sich der platonischen Erkenntnistheorie bedient, so muß

dieselbe entschieden bestritten werden. Es ist eine unbewiesene und unbeweisbare Annahme, daß die Väter eingeborne Ideen lehren, daß sie insbesondere dem natürlichen Menschen eine intuitive Gottesidee zuschreiben. Das eine Beispiel des hl. Augustin wird genügen, um das Gesagte im allgemeinen wie im einzelnen in helleres Licht zu setzen. Das Lob, das er dem Platon und seiner Schule spendet, bezieht sich auf den im Christentum in einer konkreteren und höheren Weise enthaltenen Gedanken von der Bestimmung des Menschen für das ewige und höchste Gut. Die Abwendung von den vergänglichen Gütern der Sinnenwelt, die mehr vom Schein als vom Wesen an sich haben, das Streben nach dem Idealen und Übersinnlichen, dem an sich und wahrhaft Seienden und Guten, die geläuterten Begriffe von Gott, von der Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele sind es, welche den Platonikern die Sympathieen des christlichen Weisen gewinnen. Er läßt Platon zu dem Schüler sagen: Nicht mit leiblichen Augen, sondern mit lautem Sinne werde Wahrheit geschaut, je nachdem sie dieser anhange, werde jede Seele selig und vollkommen, nichts beraube uns so sehr der Empfänglichkeit für sie als ein den Lüsten ergebenes Leben und täuschende Bilder sinnlicher Dinge . . . Daher müsse unsere Seele geheilt werden, damit sie die unwandelbare immer sich selbst gleiche Gestalt der Dinge, die immer sich selbst ähnliche Schönheit der Dinge anzuschauen fähig werde (De vera religione c. 3.) „Lebten jene Weisen wieder auf, deren Namen diese Menschen jetzt sich rühmen, fänden sie die vollen Kirchen und die verlassenen Tempel, vernähmen sie, wie abgerufen von der Begierde zeitlicher und zerrinnender Güter, der Hoffnung des ewigen Lebens, geistigen und nur mit dem Verstande zu erschauenden Gütern das menschliche Geschlecht nacheile, sie würden dann vielleicht sagen: Das ist es, wovon wir die Menschen zu überzeugen wünschten und nicht erköhnten.“ (L. c. c. 4.) An einem andern Orte: „Darum erklärte ich diese Philosophie als die bessere im Vergleiche zu den schlechteren; denn es gab solche, die ein künftiges Leben nach dem Tode leugneten.“ (Sermo de resurrect. corpor. c. gent. c. 4 n. 4.)

Selbst dieses so eingeschränkte und bedingte Lob glaubte der Heilige abmindern, beziehungsweise zurücknehmen zu müssen: *Laus quoque ipsa qua Platonem, vel Platonicos seu Academicos philosophos tantum extuli, quantum impios homines non oportuit, non immerito mihi displicuit: praesertim quorum contra errores magnos defendenda est Christiana doctrina.* Retractat. l. 1 c. 1 n. 4.

Doch soll gerade Augustin die platonische Erkenntnistheorie sich angeeignet, ja nicht allein die Lehre von den eingeborenen Ideen zur seinigen gemacht, sondern auch das Erkennen des Intelligiblen als ein Schauen desselben in der ewigen Wahrheit, d. h. in Gott aufgefaßt haben. Auf ihn beruft sich Malebranche, indem er zu Gunsten seiner Lehre „que nous voyons toutes choses en Dieu“ (*De la recherche de la vérité* l. 3. c. 6) folgende Stelle anführt: *At illa incommutabilis luce veritatis etiam impius, dum ab ea avertitur, quodammodo tangitur. Hinc est quod etiam impii cogitant aeternitatem et multa recte reprehendunt, recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis judicant, nisi in quibus vident, quemadmodum quisque vivere beat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi autem eas vident? Neque enim in sua natura. Nam cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constat esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre potuerit . . . ubinam ergo sunt istae regulae scriptae nisi in libro lucis illius, quae veritas dicitur, unde lex omnis justa describitur . . . in qua videt quid operandum sit, etiam qui operatur injustitiam, et ipse est, qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur.* (*De Trinitate* l. 14 c. 15. Malebranche, l. c.)

Die Frage, ob der hl. Augustin mit Recht von philosophischen Mystikern und Ontologen als der ihrige angerufen werden dürfe, kann nicht ohne Rücksicht auf die theologischen Überzeugungen und Lehren desselben beantwortet werden. Dies gilt um so mehr, als die angeführte und ähnliche Stellen keineswegs mit jener Evidenz die mystisch ontologische Erkenntnistheorie zum Ausdruck bringen, die jeden Zweifel ausschließt, vielmehr deutungs-

fähig sind, und daher in einer Weise erklärt werden müssen, die den Grundlehren des Christentums, die gerade der hl. Augustin mit ebensoviel Kraft als Tiefe verteidigte, nicht widerspricht. Das Christentum aber kennt einen doppelten Stand der Erkenntnis der göttlichen Dinge; der eine ist der des Glaubens, der Gnade, der Anschauung, der andere aber der Vernunft, d. h. der vernünftigen Betrachtung der Dinge. Das ewige Leben, das in der Anschauung Gottes besteht, ist Gnade, und wird demjenigen zu teil, der in lebendigem Glauben, von der Gnade des hl. Geistes getragen, darnach seufzt und ringt. Über die Art und Weise aber, wie das Göttliche auch ohne Offenbarung und übernatürliche Gnade erkannt werden kann, lässt der Apostel keinen Zweifel: *Invisibilia enim ipsius a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas* (Rom. 1, 20). Die natürliche Gotteserkenntnis ist demnach eine vermittelte, nicht Anschauung, auch nicht unvollkommene, abstrakte, inchoative. Anschauung geht auch nicht als Element in die natürliche Gotteserkenntnis ein. Selbst der Glaube wird dem Schauen entgegengesetzt als ein Erkennen per speciem in aenigmate. Der Glaube stammt aus dem Hören, *fides ex auditu*. Könnte das der Fall sein, wenn der Same aller Erkenntnis eingeboren wäre? Die Theorie der eingeborenen Ideen, die Annahme einer natürlichen Intuition der göttlichen Dinge ist mit dem Begriff einer äußerlich vermittelten Offenbarung, eines kirchlichen, die Wahrheit autoritativ vermittelnden Lehramtes unvereinbar.

Nach dem Gesagten ist dem christlichen Philosophen die Theorie des menschlichen Erkennens in ihren Grundzügen vorgezeichnet. Es kann dies weder die empiristische, noch die platonisch-mystische sein, sie wird sich vielmehr in einer mittleren, von beiden Extremen sich entfernenden Linie bewegen müssen. Es wird eine Erkenntnistheorie sein, die einen inhaltlichen Fortschritt des Erkennens, vom Unbekannten zum Bekannten, ein Beweisverfahren oder Demonstration, nicht allein eine Darlegung, dialektische Entwicklung oder Konstruktion eines ursprünglich vorhandenen sensiblen oder intelligiblen Bewußtsein-

inhaltes zulässt. Thatsächlich verfahren denn die Väter durchweg nach den Grundsätzen der aristotelischen Wissenschaftslehre. Sie beweisen das Dasein, die Eigenschaften Gottes, die Thatsache der Offenbarung. Die aristotelische Logik, der wunderbar genaue theoretische Ausdruck des wirklichen Denkens, war längst Übung der Wissenschaften geworden, sozusagen in deren Fleisch und Blut übergegangen. Selbst die Neuplatoniker konnten sich ihres Einflusses nicht entschlagen. Wäre es nun nicht eben deshalb möglich, daß auch der hl. Augustin tatsächlich zwar den Anforderungen der aristotelischen Logik gemäß verfährt, theoretisch aber doch platonischen oder selbst neuplatonischen Vorstellungen über den tiefsten Grund des Wissens in idealer Anschauung ergeben war? Wir antworten mit nein, denn zwischen Neuplatonismus und Christentum besteht ein unversöhnlicher Gegensatz; was jener der Vernunft vindiciert, den unmittelbaren Verkehr mit Gott, ist dem christlichen Denker, vor allem auch dem heil. Augustin freie, der Menschheit im Christentum zu teil gewordene Gnade Gottes.

Wie werden wir aber jene Lehre Augustins, die dem philosophischen Mysticismus so günstig zu lauten scheint, von der Erkenntnis des Intelligiblen in der ewigen Wahrheit zu erklären haben? Den Weg dazu zeigt uns die Psychologie desselben Lehrers. Dass Augustin im entschiedenen Gegensatz zu Platon die Verbindung der menschlichen (intellektiven) Seele mit dem Leibe als eine natürliche und unmittelbare betrachte, bedarf keines Beweises. Die Seele ist ihm Lebensprinzip, Grund des organischen Seins und Lebens im Körper. Mit dieser Psychologie steht allein jene Auffassung des Erkennens im Einklang, die der Sinnlichkeit einen Einfluß einräumt, ohne sie zum Hauptfaktor der intellektuellen Erkenntnis zu erheben. Wie die Seele nur im Leibe ihre natürliche Subsistenz besitzt, so ist auch die natürliche Weise des Erkennens, das Intelligible mittels des Sinnlichen aufzufassen. Eben dahin deutet auch die augustinische Lehre von den rationes seminales, d. h. den intelligiblen Formen der Dinge, die als gestaltende Kräfte den Dingen immanenten realen Korrelaten der göttlichen Ideen. Der hl. Augustin kennt

kennt keine Ideenwelt, an welcher die Materie, d. h. im platonischen Sinne, die reine Privation äußerlich und flüchtig partizipierte, sondern Wesensformen, die in dem seiner Natur nach potenziellen Stoffe nach dem Musterbilde der Ideen im göttlichen Verstande verwirklicht sind.

Wir sind zwar weit von der Annahme entfernt, daß der hl. Augustin sich über die aristotelische Abstraktionstheorie, deren Verständnis den neuplatonischen Kommentatoren verloren gegangen war, eine bestimmte Ansicht gebildet habe. Was wir behaupten, ist nichts anderes, als daß der hl. Lehrer sich im wesentlichen von Natur und Ursprung der menschlichen Verstandeserkenntnis eine Auffassung gebildet habe, die mit seinen anderweitigen psychologischen wie theologischen Ansichten in Harmonie sich befindet. Im wesentlichen nun dürfte die augustinische Erkenntnistheorie dahin gehen, daß der menschliche Verstand mit Hülfe der Sinne, indem er die in den körperlichen Dingen verwirklichten Gedanken Gottes gewissermaßen herausliest, dieselben Dinge in ihrer eigenen, in Gott begründeten notwendigen und daher unveränderlichen und ewigen Wahrheit erkennt.

Betrachtet man die oben angeführte Stelle genauer, so findet sich nichts in ihr, was unsere Erklärung ausschließen würde. Die notwendigen und von Zeit und Raum unabhängigen Ver-nunftwahrheiten werden im Lichte der unveränderlichen Wahrheit geschaut. Besagt dies soviel als, daß sie im Wesen Gottes und durch das eigene Licht Gottes geschaut werden? Nur für denjenigen, der nicht zu unterscheiden weiß zwischen dem Wesen Gottes und der darin begründeten, nicht aber damit identischen idealen Wesenheit der Dinge. Wenn gesagt wird, die notwendigen Wahrheiten könnten nicht im endlichen, veränderlichen Geiste selbst, sondern nur im Buche des Lichtes der Wahrheit geschaut werden, scheint dann nicht in diesen Worten auf den göttlichen Intellekt hingewiesen zu werden als die eigentliche Quelle und das Licht, in welchem jene Wahrheiten geschaut werden? Mit nichts! Vielmehr werden wir vom Subjekte des Erkennens dasselbe zu sagen haben, wie vom Objekte, nämlich

dass wir die Dinge in ihrer eigenen, aber aus Gott geschöpften und daher notwendigen und ewigen Wahrheit, und ebenso auch mit dem eigenen Intellekte, jedoch nur inwiefern er ein Abbild und eine Participation an dem unveränderlichen göttlichen Intellekte ist, erkennen. Denn wie in den Dingen, so haben wir auch im Geiste das veränderliche, zeitliche und zufällige Dasein von der Wesenheit und Natur zu unterscheiden, durch die er Gott ähnlich, geschaffenes Licht ist, und in diesem partizipierten Lichte das Notwendige und Ewige, d. i. die Natur der Dinge zu erkennen vermag. In einem anderen Verhältnisse nämlich stehen die Wesenheiten der Dinge und ihr Dasein zu Gott. Dieses ist abhängig von göttlicher Freiheit, jene aber, obgleich nicht wie die Ontologen wollen, eins mit dem göttlichen Wesen, doch notwendig darin begründet. Denn es gibt eine ideale Ordnung, die weder in sich selbst begründet und absolut ist, wie Kant, Fichte u. s. w. angenommen haben, noch auch identisch ist mit dem göttlichen Wesen und etwa gleichsam eine Teilansicht derselben darstellt, wie der Ontologismus lehrt, noch endlich von der Freiheit des göttlichen Willens abhängig ist, was als die kaum ernst gemeinte Ansicht Descartes' gilt; eine ideale Ordnung, die aber im Verstande und Wesen Gottes einen notwendigen Grund besitzt. Diese ideale Ordnung vermag der Mensch zu erkennen durch das Licht der Vernunft, das eine Teilnahme am ewigen göttlichen Lichte ist, als dem subjektiven und mit Hülfe der Dinge, in denen sie verwirklicht ist, als dem objektiven Erkenntnisgrund.

Wenn also der hl. Augustin lehrt, dass wir die Dinge in der unveränderlichen Wahrheit erkennen (*Si ambo videmus, id verum esse quod dico, ubi, quaeso, videmus? Non ego in te nec tu in me, sed ambo in ea, quae supra nos est, incommutabili veritate. Conf. l. 12 c. 25.*), so kann dies nur in einem Sinne verstanden werden, der jede Vermischung des geschaffenen Lichtes mit dem ungeschaffenen und der Wesenheit der Dinge mit dem Wesen Gottes ausschliesst. Aus diesem Grunde werden wir der Erklärung des hl. Thomas zustimmen: *Sic ergo in prima veritate secundum suam essentiam non omnia videntur a nobis in*

statu viae, cum nec ipsa per suam essentiam a viatoribus videatur: sed in ipsa ratione suae imaginis, scilicet veritatis ab ea exemplatae, omnis veritas a nobis cognoscitur. Die endliche Wahrheit nämlich bestimmt den Geist in kraft der unendlichen Wahrheit, wie der Geist selbst in kraft des participierten göttlichen Lichtes erkennt: nihil possumus veritatis cognoscere nisi ex primis principiis, et ex lumine intellectuali; quia veritatem manifestare non possunt, nisi secundum quod est in eis similitudo illius primae veritatis, quia ex hoc etiam habent quandam incommutabilitatem et infallibilitatem. (Quodlibet. X qu. IV. art. VII c.)

Das Urteil, das über den Platonismus des hl. Augustin zu fällen ist, darf mit Fug auf den Gebrauch, den die Väter überhaupt von der platonischen Philosophie gemacht haben, ausgedehnt werden. Da es den Vätern unmittelbar nicht um den Auf- und Ausbau eines geschlossenen philosophischen Systems, sondern zunächst um die Verteidigung des Glaubens und die Feststellung der Fundamentallehren von Gott (*praeambula fidei*) zu thun war, so wendeten sie sich den eingehenden und ausführlichen Darstellungen zu, die sie bei Platon über Gott, die göttliche Vorsehung, die Unsterblichkeit der Seele, das Leben nach dem Tode fanden, im Gegensatz zu der lakonischen Kürze, deren sich Aristoteles, wo er diese Gegenstände berührt, bedient. Soweit es sich aber um logische und psychologische Fragen handelt, schöpften sie aus den Quellen der aristotelischen Philosophie und eigneten sich die Begriffe und Theorien der peripatetischen Schule über die Natur der Seele, die Seelenkräfte, die Quellen und Kriterien der Erkenntnis an. (Vgl. Sanseverino l. c. p. 59. 60.)

Wenn wir zugestehen, daß bei den Vätern die Absicht, ein vollständiges philosophisches System aufzubauen, nicht vorhanden war, indem sie philosophische Fragen gelegentlich theologischer und im Zusammenhang mit solchen erörterten, so können wir doch das bekannte Bild von den Bausteinen zu einem vollständigen Systeme nicht als zutreffend anerkennen. Nicht Bausteine nur, sondern den klaren und bewußten Plan einer christlichen Philosophie müssen wir den Vätern vindicieren, und das richtige Bild für ihre philosophische Thätigkeit dürfte vielmehr das eines

Baues sein, der nach einem deutlich erkannten und unverändert festgehaltenen Plane von verschiedenen Seiten in Angriff genommen wurde und an dessen Vollendung nicht nur Jahrhunderte, sondern Jahrtausende gearbeitet haben. Der Ruhm, an dieser großartigen Geistesarbeit den hervorragendsten Anteil genommen zu haben, gebührt dem hl. Augustin, von dem die Encyklika sagt, er habe allen die Palme entrissen, indem er kaum eine philosophische Frage unberührt ließ und die scharfsinnigsten Untersuchungen anstellte über Grundlage und Gewissheit der menschlichen Erkenntnis, über die Seele, den menschlichen Geist, über Wille und Freiheit, Zeit und Ewigkeit, über das Wesen der wandelbaren Dinge selbst (l. c. p. 106. 107), Welch letztere Bemerkung zweifellos auf den Begriff der Materie zu beziehen ist, weshalb wir sie jenen zur Beherzigung empfehlen, die es in Zweifel stellen wollen, ob die vom hl. Vater angestrebte Wiedergeburt der Philosophie durch die Rückkehr zu Augustin und Thomas auch auf die Naturphilosophie, d. h. die Theorie von der Wesenheit und Natur der Körper, also vor allem auf den Begriff der Materie sich zu erstrecken habe.

Das Bild, welches die Geschichte der Philosophie der Kirchenväter uns darbietet, unterscheidet sich wesentlich von der Gestalt, in welcher sowohl die alte als die neuere Philosophie uns entgegentreten. Nicht ihrer Originalität sich rühmende, zugleich aber in unversöhnlichem Widerstreite einander befehdende Systeme begegnen uns, sondern es zeigt sich uns ein in seinen Grundzügen klar und scharf umrissenes System von anerkannten Vernunftwahrheiten, in welchem wir die geläuterte, mit neuen, jedoch aus den alten Prinzipien abgeleiteten Wahrheiten bereicherte Weisheit des Altertums in jener letzten und vollendetsten Blüte, die sie in der sokratischen Schule erlangte, wiedererkennen. Der erhabene Gottesbegriff dieser Schule ist, von den übernatürlichen Mysterien abgesehen, in alle seine durch Vernunft erkennbare Konsequenzen entfaltet und eine natürliche Theologie gewonnen, die den berechtigten Stolz der Vernunft und den Ruhm der christlichen Wissenschaft bildet. Die Existenz, Geistigkeit, Überweltlichkeit und Persönlichkeit Gottes, das

schöpferische Wirken durch die ewigen Ideen des göttlichen Verstandes und den freien Entschluß des göttlichen Willens, die über allem waltende Vorsehung machen den Inhalt dieser Theologia naturalis aus, zu welchem die Vernunft teils von selbst, teils durch den Fingerzeig des Glaubens den Weg gefunden. Denn auch die Schöpfung aus nichts fällt in den Umkreis der durch Vernunft erkennbaren, wenn auch ohne das Licht der Offenbarung schwer zu findenden Wahrheiten. „Mit den Lehrern einer wahnsinnigen Meinung nehmen weise Männer den Kampf auf, die wir Apologeten nennen, welche unter der Leitung des Glaubens auch der menschlichen Weisheit die Beweisgründe entlehnten, durch welche sie die Notwendigkeit der Verehrung eines einzigen vollkommenen Gottes begründeten, sowie die Schöpfung aller Dinge aus dem Nichts durch dessen allmächtige Kraft“ (Encycl. l. c. p. 105). So sehr nämlich auch eine sinnliche Vorstellungsweise an einer Schöpfung aus nichts Anstoß zu nehmen geneigt ist, so kann doch die Vernunft, vor der weder Pantheismus noch Dualismus zu bestehen vermögen, im Schöpfungsbegriff allein die Lösung des Rätsels vom Ursprung alles endlichen und zufälligen Daseins erblicken.

Dieselbe Gestalt wie bei den Vätern zeigt uns die christliche Philosophie auch in der Scholastik, mit dem Unterschiede, dass die veränderten Verhältnisse und neuen Bedürfnisse, der Kampf insbesondere mit einer mächtigen Gegnerin, der arabischen Philosophie, welche für die neuplatonische Theosophie in der aristotelischen Psychologie und Metaphysik Stützen suchte, den Einfluß des „Meisters der Wissenden“ noch mehr in den Vordergrund drängten, ohne dass jedoch jene im besten Sinne eklektische Methode der Väter gänzlich verlassen und dem Stagiriten die ausschließliche Herrschaft über die denkenden Geister eingeräumt worden wäre. Vielmehr erlangte die Ideenlehre in der von Augustin indicierten Richtung ihre Fortbildung und wurde die von Aristoteles vernachlässigte causa exemplaris wieder in ihre Rechte eingesetzt. Was aber den aristotelischen Einfluß betrifft, so war es nicht bloß die sog. formale Logik — im Grunde eine dem Stagiriten unbekannte Ausgeburt der Kantschen Schule —

und dialektische Schulung, die von der klassischen Scholastik aufgenommen wurde, sondern sein im Geiste der Wahrheit ausgebildetes logisch-metaphysisches System, dieses grosartigste Produkt menschlicher Verstandesschärfe, das jeden, der in sein Verständnis eindringt, zur höchsten Bewunderung hinreißt. Den Höhepunkt dieses christlichen Aristotelismus und damit den Höhepunkt der christlichen Philosophie, in welcher der gesamte Wahrheitsgehalt, den antikes und christliches Denken zu Tage gefördert, zur harmonischen Gesamtwirkung sich vereinigt, bezeichnen die beiden Namen Albert des Großen und Thomas von Aquin. Die später hervortretenden abweichenden Richtungen dienten nur dazu, die Festigkeit des aufgeführten Baues durch die Vergeblichkeit aller dagegen gerichteten Angriffe vor den Augen der Welt darzulegen, vermochten aber nicht demselben in wesentlichen und notwendigen Teilen ein verschiedenes Gepräge zu geben. Hierin liegt die geschichtliche Bedeutung der Schule des scharfsinnigen Skotus, indirekt zur Befestigung der thomistischen Lehre beigetragen zu haben. Im Nominalismus aber werden wir weniger eine neue Form und Richtung scholastischer Wissenschaft, als einen Abfall von ihrem echten Geiste und eine erste Regung moderner Denkweise zu erkennen haben.

Keine andere als die welthistorische Erscheinung der albertinisch-thomistischen Wissenschaft, mit welcher die vorwiegend praktisch-mystische Richtung des hl. Bonaventura im vollen Einklang sich befindet, ist jene scholastische Theologie, die Sixtus V. als gleich notwendig zum richtigen Verständnis der hl. Schrift und der heil. Väter, wie zur Bekämpfung und Überwindung der Irrtümer aller Zeiten erklärte. Ist dieses Lob ausdrücklich der scholastischen Theologie gespendet, so muß es doch auch auf die Philosophie ausgedehnt werden, denn die Eigenschaften, worauf es begründet ist, sind einzig aus dem richtigen Gebrauche der Philosophie abzuleiten (Encycl. l. c. p. 107. 108). Zum Verständnis der hl. Schrift ist die Scholastik notwendig, da in ihre Tiefen eine bloße historisch-philologische Gelehrsamkeit nicht einzudringen vermag; zum Verständnis der Väter, denn die Scholastik übersetzt den vielfach in Bilder und Vorstellungen

gekleideten Ideenreichtum der Väter in die Sprache des Begriffs und der Wissenschaft. Zur Überwindung der Irrtümer endlich ist die Scholastik zu allen Zeiten notwendig. Denn wegen der prinzipiellen, überall in die Tiefen dringenden Fassung der Probleme ist diese Wissenschaft geeignet, als unerschöpfliches Arsenal zur Bekämpfung des Irrtums in allen Formen, in die er sich kleiden mag, zu dienen: *illud accedit, quod philosophicas conclusiones angelicus doctor speculatus est in rerum rationibus et principiis, quae quam latissime patent, et infinitarum fere veritatum semina suo velut gremio concludunt, a posterioribus magistris opportuno tempore et uberrimo cum fructu aperiendo.* (l. c. p. 108.)

Angesichts der zuletzt angeführten Behauptung erhebt sich die Frage, ob der hl. Thomas wirklich der Philosoph aller Zeiten, ob seine Wissenschaft den gesteigerten und veränderten Ansprüchen der späteren, insbesondere unserer Zeit gewachsen sei. Soll die ganze Entwicklung, welche die Philosophie seit der Reformation genommen, als nicht vorhanden betrachtet werden? Ein prüfender Blick auf das Wesen, den Entwicklungsgang und gegenwärtigen Stand der neueren Philosophie wird auf diese Frage die Antwort geben. Derselbe wird lehren, daß diese Philosophie gleichsam die Gegenprobe für die Wahrheit der in ununterbrochenem Fortschritt zur vollendeten Ausbildung gelangten christlichen Philosophie enthält. Sehen wir unter dem Einflusse des Glaubens und der Offenbarung die philosophische Wissenschaft stetig fortschreiten, so bietet uns die von der Leitung des Glaubens emancipierte Philosophie das Bild der Zerrissenheit, fortschreitender Abbröckelung und Zersetzung, des Verfalls bis zur vollendeten Unvernunft dar.

Wir sahen, wie die Auffassung der Philosophie als einer auf evidenten Prinzipien beruhenden, nach strenger demonstrativer Methode fortschreitenden Wissenschaft Hand in Hand mit der Anerkennung einer notwendigen Orientierung an der Offenbarungswahrheit ging. In jenem ersten Momente lag die Gewähr für die berechtigte Selbständigkeit der Philosophie, die Sicherheit und Glaubwürdigkeit ihrer Resultate auch dem Gegner gegenüber. Es lag darin deren apologetischer Wert, der Wert ihrer

Dienste für Glauben und Theologie. Die moderne Philosophie bietet uns einen geradezu entgegengesetzten Anblick: die Befreiung von der Norm der Offenbarung in Verbindung mit einer verschiedenen Auffassung vom Wesen und der Methode des Wissens. Wir begegnen einem allgemeinen Abfall von den Grundsätzen der aristotelischen Wissenschaftslehre, von der Apodeiktik, die den wichtigsten Teil der aristotelischen Logik bildet, und von der ein neuerer Schriftsteller urteilt, sie treffe richtig den tiefsten Kern des allgemein menschlichen Denkens überhaupt, und stehe zugleich im unlösbaren Zusammenhang mit der gesamten Spekulation ihres Urhebers (Dr. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, Bd. I. S. 87). Mit der neueren Philosophie tritt an die Stelle der Demonstration entweder die Empirie d. i. die Bearbeitung des in sinnlicher Erfahrung gegebenen Materials, oder die Intuition und ideale Konstruktion eines vorausgesetzten übersinnlichen Bewußtseinsinhalts. Es mag als ein verhängnisvolles Omen gelten, daß sich mit der vermeintlichen Erhebung der Philosophie zur vollen Unabhängigkeit und Freiheit der Verzicht auf striktes Wissen in dem bisher nach Aristoteles festgehaltenen Sinne verband. Gleichwohl erscheint dieser Zusammenhang als ein natürlicher. Nachdem die feste äußere Norm aufgegeben war, mußte, um die Philosophie nicht dem Zufalle preiszugeben, eine andere Norm gesucht werden. Diese konnte nur außer der Vernunft, in sinnlicher Erfahrung, oder in ihr selbst, d. h. in ihrem thatsächlichen Ideengehalte gesucht werden. Schließlich blieb nur die erste dieser Normen als zweckentsprechend übrig. Denn mit der zweiten war der Schwärmerei Thür und Thor geöffnet, durch welche dann auch die Theosophie mit ihren phantastischen Träumereien einzog, und mit ihr zugleich die Vermischung von Philosophie und Theologie, der gerade durch die Aufnahme der aristotelischen Theorie des Wissens vorgebeugt war, indem der Philosophie zugewiesen wurde, was aus evidenten Prinzipien durch Schlüsse aus den durch Erfahrung gegebenen Thatsachen erkannt werden konnte, während das transzendentale Wesen Gottes mit seinen geheimnisvollen Tiefen dem Glauben und der Theologie

reserviert blieb. Wir werden den Geist der modernen Philosophie nicht verstehen, besonders auch die Bedeutung Kants nicht richtig würdigen, wenn wir nicht den angeführten Gegensatz im Auge behalten. Die Kantsche Kritik galt der metaphysischen Schwärmerei, deren gründliche Überwindung die Einschränkung des menschlichen Wissens auf das Gebiet der sinnlichen Erfahrung zu erfordern schien. Eine merkwürdige Erscheinung, für die wir kein treffenderes Gleichnis finden, als das aus der Geschichte der Schiffahrt entnommene, die zuerst ängstlich sich an der Küste fortbewegte, solange der sichere Kompass fehlte, der ihr gestattete, sich in die unbegrenzte Fläche des Oceans hinauszutragen. Der Fall der Philosophie ist der umgekehrte. Des Kompasses der Offenbarung beraubt, musste sie, um den Verirrungen metaphysisch-mystischer Schwärmerei zu entgehen, sich entschließen, zur geistigen Küstenschiffahrt zu werden, oder, wie Kant die Sache nannte, zum transzendentalen Idealismus; d. h. sie musste auf die philosophische Erkenntnis des Übersinnlichen verzichten und dieses dem Glauben, der aber nur mehr unwissenschaftlicher, allen Angriffen der Skepsis wehrlos preisgegebener Instinkt- und Köhlerglaube sein konnte, überlassen.

Gegen die Allgemeinheit unserer Behauptung, die neuere Philosophie setze an die Stelle der Beweisführung (Demonstration) die Konstruktion eines voraus gegebenen Bewußtseinsinhalts wird man vielleicht den Einwand erheben, daß die sogenannten dogmatischen Philosophen, Descartes, Spinoza, Leibnitz, besonders Wolff, weit entfernt davon, auf strenge Beweisführung zu verzichten, vielmehr in ein Übermaß des Demonstrierens verfielen, insofern alles, selbst die Prinzipien bewiesen werden sollten. Dazu kommt die mathematische Methode, die von den Genannten auch auf die Probleme der Philosophie angewendet wurde. Doch lassen wir uns nicht durch den oberflächlichen Schein täuschen! Was die mathematische Methode betrifft, so steht sie mit unserer Behauptung nicht im Widerspruch. Denn weniger wegen ihrer demonstrativen Strenge, als wegen ihrer sinnlichen Anschaulichkeit wurde sie adoptiert. Eben deshalb führte ihre Anwendung dahin, daß man auch für die Philosophie konstruktive Anschaulichkeit

forderte und die philosophische Methode in die Entfaltung der im Geiste vorhandenen oder postulierten oder fingierten Ideen setzte. Diese Behauptung gilt gleichmäig von Descartes, Leibnitz und Spinoza, um von Malebranche zu schweigen. Wir fragen, was ist wahre Beweisführung? Die Ableitung unbekannter Wahrheiten aus bekannten und evidenten, wie der Schluss von der Wirkung auf die Ursache, vom Endlichen auf das Unendliche u. s. w. Was ist dagegen die Beweisführung eines Descartes? Die dialektische Entwicklung der Anschauung, der Idee. Wie das *cogito ergo sum* nicht ein Schluss, sondern die Feststellung einer Grundthatsache sein soll, so sind die cartesianischen Beweise für Gottes Dasein nicht Beweise im gewöhnlichen Sinne, in dem der aristotelischen Analytik, in dem der Scholastiker, sondern nur Explikationen der vorgeblichen Intuition des Unendlichen, des Gottesbewußtseins, wie der spätere Subjektives und Objektives seltsam vermischende Ausdruck lautet. Nicht anders verhält es sich mit Spinoza und Leibnitz; jener kam nicht über den logischen Begriff des Seins, oder wie er ihn fasste, der allgemeinen Substanz hinaus, deren Attribute Körper und Geist, d. h. der Inhalt der äusseren und inneren Erfahrung (Ausdehnung und Denken) bilden sollen; dieser ging von drei Bewußtseinsthatsachen, der Idee der Seele, der Welt und Gottes als Bindeglied der beiden ersten aus und suchte ihre dialektische Vermittlung und Begründung, wozu die Logik nur als formales Werkzeug dienen sollte. Der Gegensatz von Verstand und Vernunft macht sich überall geltend, die Erkenntnis fließt ausschließlich aus jenem, während die ratiocinierende „Vernunft“ nur ein gegebenes Material verarbeitet.

Trotz der vor Augen liegenden Misserfolge der neueren Philosophie sucht man doch immer wieder nach Vorzügen, durch die sie sich auszeichnen und ihre Existenz legitimieren soll. Gerade dasjenige aber, was selbst von solchen, die unumwunden zugestehen, dass alle bisherigen Versuche der neueren Philosophie gescheitert seien, als ihr wirklicher Vorzug bezeichnet wird, nämlich ihr freies selbständiges Forschen, schlug zu ihrem grössten Nachteile aus, insofern es einerseits, wie wir sahen, zu Schwärmerei

oder Empirismus, andererseits aber zu jener subjektivistischen Zersplitterung der Systeme führte, von denen jedes nur die individuelle Weltanschauung seines Urhebers, nicht aber die objektive und allgemein giltige Wahrheit und Wissenschaft bietet.

Man will neuerdings entdeckt haben, der wahre Vorzug der neueren Philosophie bestehe in ihrer Lebendigkeit, in dem Bruche mit dem „starren, abgenützten nominalistischen Begriffssystem“, das angeblich im Ausgang des Mittelalters Theologie und Philosophie wenigstens in Deutschland beherrscht habe. In dem lebendigen Fluss der Ideen, dem lebendigen Interesse an der Lösung der Fragen u. s. w., nicht in den zu Tage geförderten Systemen liege der alleinige Wert der neueren Philosophie. Allerdings kann der neueren Philosophie ein gewisses Leben nicht abgesprochen werden. Aber das Leben, das sie führt, ist jenes, das sich im Kadaver entwickelt, wenn der Zersetzungsprözess eintritt und der höhere Organismus niederer zur Beute wird. Es ist der Prozess der Zersetzung und Fäulnis. Was in der verlassenen christlichen Philosophie des Mittelalters in wunderbarer Harmonie vereinigt war, das Allgemeine und Besondere, das Intellektuelle und Sinnliche trennte sich und suchte nun jeder Teil für sich ein Eigenleben zu führen.

An die Stelle des starren nominalistischen Begriffssystems soll eine lebendige Philosophie mit lebendigem Fluss der Ideen getreten sein! Freilich; denn eben dies ist das Charakteristische der neueren Philosophie, daß sie die Begriffe flüssig macht und die intelligible Ordnung subjektiver Willkür preis gibt. In luftigen Konstruktionen sich gefallend, kann sie nur unter der Voraussetzung bestehen, daß es weder feste Wesenheiten noch ein unveränderliches Begriffssystem gebe. Eine lebendige Philosophie! Ja, wenn Leben soviel als Veränderung, Beweglichkeit um jeden Preis ist. Nein, wenn das höchste, das geistige Leben in der ruhigen Kontemplation der ewigen Wahrheit besteht. Wir wissen wohl: viele finden es monoton und langweilig, in der Philosophie dieselben Sätze, die nämlichen Begriffsschemata, dieselben Beweise wiederholen zu müssen, und verlangen Mannigfaltigkeit, Abwechselung, Neues, Originelles. Als ob die

Wissenschaft ein Chamäleon wäre und beständig eine neue Farbe, eine andere Gestalt zeigen dürfte. Die Wissenschaft soll fortschreiten, doch nicht nach Art der Arbeit der Penelope, so etwa, dass jedem Schritte nach vorwärts zwei Schritte nach rückwärts folgen. Einleuchtende Prinzipien, bewiesene Wahrheiten dürfen nicht immer und immer einer krankhaften Sucht nach Originalität zu lieben in Frage gestellt werden. Wer findet es monoton, wenn die Arithmetik, die Geometrie immer dieselben Definitionen, dieselben Axiome, dieselben Beweise wiederholen? Und wenn, hat denn das Einmaleins aufgehört, wahr zu sein, weil es langweilig ist? Das Leben, das ihr von der Philosophie verlangt, ist der Tod der Wissenschaft. Die Wahrheit ist unveränderlich, und enthält einmal ein Satz eine ausgemachte Wahrheit, so muss er bis ans Ende der Welt wiederholt werden, mag die Sache so langweilig erscheinen als immer.

Die neuere Philosophie soll von lebhaftem Interesse an der Wahrheit getrieben sein! Sie, die in einem ihrer hervorragenden Vertreter erklärt, das Forschen nach der Wahrheit sei dem Besitz derselben vorzuziehen; sie, die den Begriff der Wahrheit fälscht, indem sie bald die subjektive Denknotwendigkeit, bald den Begriff der Übereinstimmung der Erkenntnisse unter sich an seine Stelle setzt; sie, die skeptisch an der Wahrheit verzweifelt, für die absolute Wahrheit uns die „relative“, d. h. statt der Wahrheit Träume, Mutmaßungen und Wahnvorstellungen gibt. Diese Philosophie mit dem Thomismus „verbinden“ wollen und sie in den welthistorischen Gang der menschlichen Geistesentwicklung „einmünden“ lassen, hieße soviel als die Wahrheit durch die Lüge beleben und das Leben durch den Tod erfrischen wollen. Oder soll die Idee der Immanenz, die man dem Christentum zuschreiben will, einen Fingerzeig enthalten, in welcher Richtung der Thomismus in „lebendiger“ Weise, nicht aber als totes Begriffssystem erneuert werden soll? Einer solchen Erneuerung würden wir mit allen Kräften widerstehen müssen.

War der Bruch der neueren Philosophie mit der Wissenschaft der Vergangenheit eine Notwendigkeit, ein notwendiges Mittel zu dem Zwecke, dass wir Deutsche zu einer „lebendigen“

Philosophie gelangten? Wir antworten, der Bruch war so notwendig wie die Reformation selbst, deren Geisteskind die moderne Philosophie unzweifelhaft ist. War die Reformation da, so musste er erfolgen. So gerechtfertigt oder ungerechtfertigt der Bruch mit der religiösen, ebenso gerechtfertigt oder ungerechtfertigt wird der Bruch mit der philosophischen Vergangenheit sein.

Doch wie? Gab denn nicht der verknöcherte Nominalismus den begründeten Anlaß zu jenem Bruche mit der scholastischen Philosophie und ihrem verrotteten Begriffssystem? Wenn man nicht an der Oberfläche haften und auf Äußerlichkeiten sehen, sondern in die Tiefe der Dinge blicken will, wird man finden daß der Nominalismus der neueren Philosophie durchaus geistesverwandt ist. Auch war der Thomismus selbst in Deutschland nicht in dem Grade vom Nominalismus verdrängt, daß er nicht bis ins achtzehnte Jahrhundert hinein, wie das Beispiel der gelehrten Benediktiner an der Universität Salzburg beweist, energische und begeisterte Vertreter gefunden hätte. Es mag gleichgültig erscheinen, ob man den Nominalismus eine Verirrung der Scholastik oder einen Abfall von ihrem wahren Geiste nennt. Es kann aber nicht gleichgültig sein, wenn aus dieser Verirrung ein Berechtigungsgrund für die neuere Philosophie und ihren Abfall von der christlichen Wissenschaft des Mittelalters hergeleitet wird. Die Wahrheit ist, daß im Nominalismus der moderne Geist, wenn auch im schulmäßigen Gewande umgeht. Die Auffassung der Vorstellung als unmittelbaren Erkenntnisgegenstandes, die Theorie der Begriffe, die als subjektive Verstandesgebilde gelten, der Skepticismus in Bezug auf die übersinnliche Ordnung, die Pflege einer einseitig dialektischen und sophistischen „Wortlogik“, dies alles ist so echt modern, daß man es nur in gefälligere Formen zu kleiden brauchte, um Geist und Gestalt der modernen Philosophie darin zu erkennen. Bezeichnend ist die Thatsache daß das jüngste Kind dieser Philosophie, der sog. Positivismus in der nominalistischen Wortlogik eine ihm sympathische Erscheinung begrüßt.

Die moderne Philosophie verdankt ihre Entstehung nicht dem Nominalismus, sondern wie dieser selbst jenem Geiste, aus

dem die sog. Reformation auf religiösem Gebiete entsprungen ist. Man hat zwar behauptet, es sei falsch, die neuere Philosophie ein Erzeugnis des Protestantismus zu nennen. Ist sie aber dies nicht, wessen Erzeugnis ist sie dann? Was ist Protestantismus? Was neuere Philosophie? Was versteht man unter diesen Ausdrücken, wenn nach dem Verhältnis beider gefragt wird? Wollte man unter Protestantismus etwa das symbolische Luthertum und unter neuerer Philosophie irgend ein einzelnes System wie das Schellings oder Hegels verstehen, so wäre es allerdings ungereimt, die moderne Philosophie als Erzeugnis des Protestantismus zu bezeichnen. Wenn man aber nicht auf den Buchstaben, sondern auf den Geist, nicht auf das Einzelne, sondern das Allgemeine sieht, und unter Protestantismus die von der Autorität emancipierte Religion der Subjektivität im Gegensatze zur objektiv-autoritativen Religion des Katholizismus versteht, unter moderner Philosophie aber jene von Descartes ausgegangene Kette von Systemen, die samt und sonders ihren Standpunkt im souveränen Ich nehmen, so ist die moderne Philosophie die natürliche Frucht und das legitime Kind des Protestantismus. Ein Erzeugnis nicht des Luthertums in dem engeren Sinne, wohl aber sowie dieses selbst, neuplatonisch-gnostischer Reaktion sind schon, um von Meister Eckart zu schweigen, die philosophischen Systeme der Renaissance, die Theosophie des Nicolaus von Cusa, der Pantheismus Giordano Brunos. Ihren ersten, wenn auch den Vertretern der Orthodoxie nicht willkommenen, doch dem Geiste des Luthertums konformen philosophischen Ausdruck erhielt die Reformation in der Theosophie Jacob Böhmes. Nicht minder im Einklang mit den reformatoischen Prinzipien von der unmittelbaren Erleuchtung mit oder ohne Schriftwort steht der philosophische Grundsatz Descartes', dass die Wahrheit nicht erschlossen, sondern nur erfahren und erlebt werden könne, ursprüngliches Eigentum des Ich sein müsse. Ganz und gar Philosoph des Protestantismus ist Kant, der den nacktesten Subjektivismus zum Grundprinzip erhebt und von nichts anderem als Bewusstseinsthatsachen, Vorstellungen, Begriffen und Ideen wissen will. Es scheint uns daher eine ganz ungeeignete

Vortstellung, wenn man die moderne Philosophie nach Art eines äusseren Gehäuses denken wollte, in dessen Formen sich die protestantische Theologie bequem bewegen, ausbreiten und entfalten könne. Diese Philosophie ist die ins Philosophische übersetzte Reformation selbst, ihre Entwicklung der in rastlosem Fortschreiten in seine äussersten Konsequenzen entfaltete Grundgedanke der Reformation.

Überblicken wir nämlich den Gang, den der moderne Gedanke genommen, so lassen sich, wie wir bei anderer Gelegenheit ausführlicher gezeigt haben, drei Phasen unterscheiden, die als ebensoviele Stationen des Irrtums auf dem Kreuzwege der Vernunft betrachtet werden können. Das gemeinsame Prinzip ist die Vernunftidee als Bewußtseins- resp. Erkenntnisinhalt, die auf der ersten Stufe als repräsentativer Gedanke, auf der zweiten als reine Form, auf der dritten als absoluter Begriff aufgefasst wird. Der Intellektualismus Descartes', Malebranche, Leibnitz' und Spinozas hält noch an einer außer dem Gedanken vorhandenen Objektivität fest, aber nicht sie, sondern der Gedanke teils in der verworrenen Gestalt der Sinnlichkeit, teils in der reineren des Begriffs und der Idee bildet den unmittelbaren Gegenstand der Erkenntnis. Der Gedanke aber spiegelt die Dinge, Seele, Welt, Gott. Das Wissen ist ein Bewußtwerden dieser Spiegelung.

In ein neues Stadium tritt die moderne Philosophie mit Kant ein. In ihm löst sich der Inhalt des Bewußtseins in sinnliche Anschauungen, leere Verstandesformen und Ideen auf, die nichts als sich selbst repräsentieren. Weder dem Begriffe noch den Ideen entspricht ein erkennbares Sein, da sie sich nur auf Erfahrung beziehen, aus der sie allen Inhalt schöpfen, der selbst nur der Erscheinung angehört. Die Begriffe sind rein formal und dienen nur dazu, das Chaos der Erscheinungen zu einem geordneten Bau zusammenzufügen, den die Ideen zu krönen haben. Der Kosmos ist nicht das Werk Gottes, sondern der menschlichen Gattungsvernunft, die ihren unbewußten Traum für Wirklichkeit nahm, bis die Kritik des „Copernikus der Philosophie“ sie weckte. Subjektivistisch wie die theoretische Philosophie

Kants ist auch seine Moral, die so manchem imponiert. Sie leidet nicht allein an Einseitigkeit und ihr Hauptfehler ist nicht der Begriff der transzendentalen Freiheit, sondern die Autonomie, die der menschlichen Moral vindiziert wird und die nur eine Applikation des modernen Satzes von der Souveränität des menschlichen Geistes im Erkennen und Wollen ist. Die Kantsche Moral steht nicht allein dem Christentum, sondern auch dem Theismus der Vernunft feindlich gegenüber. Denn die Rolle, die Gott zugeteilt wird, indem er zum Vollstrecker des absoluten, unabhängig von ihm verpflichtenden Sittengesetzes herabsinkt, ist eine so prekäre, und der Boden des Kantschen Theismus ein so schwankender, daß es für Fichte ein Leichtes war, die Idee des persönlichen Gottes als ein fremdartiges Ingrediens aus der kritischen Philosophie zu verbannen und sie in seinen subjektiven Idealismus umzubilden, in welchem das mit der abstrakten sittlichen Weltordnung identifizierte Ich den Thron einnimmt, der dem lebendigen, persönlichen Gott gebührt.

Mit Fichte trat die Philosophie in das dritte Stadium, in welchem sie ihren Lauf vollendete, nämlich der Identifizierung des Gedankens mit dem wahrhaft Seienden. An Hegel gewann diese Weltanschauung ihren Logiker und damit der Pantheismus für alle Zeiten seinen geschlossenen wissenschaftlichen Ausdruck. Das Hegelsche System enthält einerseits die vollendete Gestalt des modernen Bewußtseins, andererseits aber seine entschiedene Verurteilung; denn der auf sich selbst beschränkte Gedanke geht an seiner eigenen Leere und Nichtigkeit zu Grunde. Gegen das Hegelsche System kommt, was die moderne Philosophie sonst geleistet hat und durch die Namen Schopenhauer, Hartmann, Fries, Jacobi, Herbart bezeichnet wird, kaum in Betracht.

Auch nach einer anderen Richtung muß die Laufbahn der modernen Philosophie als abgeschlossen betrachtet werden. Der subjektive Standpunkt führte dazu, daß successiv alle Seelenvermögen zu weltschöpferischen Potenzen oder wenigstens zu höchsten Kriterien und ausschließlichen Erkenntnisquellen erhoben wurden. Verstand, Vernunft, Gefühl, die Sinne, in der neuesten

Zeit von den einen der Wille, von den anderen die Phantasie, sind nacheinander auf den Thron erhoben und wieder gestürzt worden. Es ist kaum mehr eine Denkmöglichkeit vorhanden, die einem neuen philosophischen „Genius“ die lockende Aussicht eröffnen könnte, ein weiteres leeres Blatt in der Geschichte der menschlichen Irrtümer mit seinem originellen, aber ephemeren System zu füllen.

Widmen wir noch einige Worte dem gegenwärtigen Stande der modernen Philosophie, so werden wir kaum einen Widerspruch zu befürchten haben, wenn wir ihn als einen trostlosen und verzweifelten bezeichnen. Die von einigen gepredigte Rückkehr zu Kant beweist die eingerissene Verwirrung zur Genüge. Würde sie ernst genommen, so hiefse dies nur den Hexentanz von vorne beginnen. Diese Rückkehr aber ist für viele nur der maskierte Rückzug der Verzweiflung an aller Philosophie, des vollständigen Skeptizismus. Eine künstliche Existenz fristet das Herbartsche System, indem besonders die vom Christentum abgefallene Pädagogik an seinen dünnen Knochen den philosophischen Hunger zu stillen, und mit ihren armseligen Lappen ihre wissenschaftliche Blöfse zu decken sucht. Wer aber möchte diesem gedanken- und sinnlosesten aller „Systeme“ eine Zukunft prophezeien, nachdem der angesehenste Anhänger desselben den Rückzug in die Hegelsche Burg des Pantheismus angetreten? Manche suchen ihre Armut an positiven Resultaten durch den Fluss einer wortreichen und eleganten Darstellung zu verhüllen. Selbst die von Trendelenburg, Überweg, Eucken und anderen gemachten Versuche, durch Wiederanknüpfung an Aristoteles die Philosophie zur Besonnenheit und Wissenschaftlichkeit zurückzuführen, mussten an dem Umstande scheitern, daß diese Männer sich von dem unseligen Einflusse Kants, der wie ein böser Zauber über den Geistern schwebt, nicht loszureißen wußten und wissen. So kann uns denn nur eines aus der philosophischen Zerfahrenheit retten, die Rückkehr zur christlichen Philosophie, zu jener Philosophie, die in Aristoteles die höchste Ausbildung, die ihr menschliche Vernunft ohne Leitung der Offenbarung zu geben vermochte,

durch die Denkarbeit der Väter und Scholastiker, besonders aber durch die zusammenfassende philosophische Thätigkeit des hl. Thomas unter dem leitenden Einfluß der Offenbarung ihren letzten relativen Abschluß erlangte.

III.

Die philosophische Aufgabe der Gegenwart und die Rückkehr zur Philosophie des hl. Thomas.

Die thomistische Philosophie ist in Wahrheit das, was der Eklekticismus der Väter richtig anstrehte und in neuerer Zeit die Hegelsche Philosophie fälschlich von sich rühmte, nämlich jene Philosophie, welche das Wahre aller Systeme in sich vereinigt, während die Hegelsche der Sammelplatz aller Irrtümer ist. In der Philosophie des hl. Thomas kommt, um die Wahrheit unserer Behauptung wenigstens an einem Beispiele zu zeigen, sowohl das wahre Moment des Empirismus als auch des Intellektualismus zur Geltung, denn sie weiß die Realität des Einzelnen, das den Sinnen gegeben ist, auf eine wunderbar tief-sinnige Weise mit der Erkennbarkeit desselben durch den allgemeinen Begriff, d. h. der Realität des allgemeinen Wesens zu vereinigen. Dagegen ist die Hegelsche Philosophie im schlimmsten Sinne des Wortes empirisch und intellektualistisch zugleich, denn sie schränkt einerseits den Inhalt der Erkenntnis auf das sinnlich Erfahrbare ein und betrachtet andererseits den allgemeinen Begriff in dieser seiner alles Besondere absorbierenden Allgemeinheit als Kern und Wesen des Bestehenden.

Indem wir tiefer in das Verständnis der thomistischen Philosophie einzudringen suchen, kommt das Verhältnis derselben zum Christentum und zur Philosophie des Aristoteles in Betracht, woran sich die Frage anzureihen hat, in welchem Sinne die Wiederherstellung der thomistischen Philosophie zu geschehen habe, oder wie man die Frage wohl formulierte, wie weit wir mit Rücksicht auf die veränderten Bedürfnisse der Neuzeit, auf

die in den philologisch-historischen und naturwissenschaftlichen Disziplinen gemachten Fortschritte mit dem hl. Thomas zu gehen haben.

Unter den Gründen, welche die Erneuerung der Philosophie des hl. Thomas wünschenswert und zeitgemäß erscheinen lassen, steht an erster Stelle die Notwendigkeit, der trügerischen Weisheit mit welcher die geoffenbarte Wahrheit bekämpft wird, eine ihr überlegene Wissenschaft entgegenzusetzen, wozu sich die Aufgabe gesellt, jenen Feinden des katholischen Glaubens, die sich von der Vernunft allein leiten zu lassen vorgeben, zu zeigen, wie gerade der Glaube der Vernunft gemäß und von ihr geboten sei. (Encycl. Aet. Patr. l. c. p. 112.)

Es frägt sich also, ob die thomistische Philosophie diesen beiden Anforderungen der Verteidigung und Empfehlung des Christentums im Namen der Vernunft gerecht zu werden vermöge. Von einem Vertreter und Anwalt der modernen Philosophie ist neuerdings das Gegenteil behauptet worden: das thomistische System könne nicht als ein angemessener Ausdruck eigentümlich christlicher Überzeugung betrachtet werden, ja Thomas habe dem Christentum keine besondere Kongenialität entgegengebracht und sei ihm ferner gestanden als Platon und Kant (Eucken, die Philosophie des hl. Thomas von Aquin und die Kultur der Neuzeit, Halle 1886. S. 25 u. 27. Ein angemessener wissenschaftlicher Ausdruck eigentümlich christlicher Überzeugung soll das thomistische System vor allem aus dem Grunde nicht sein, weil Thomas eine Erklärung für die Zulassung des Bösen sucht, anstatt es mit Manichäern, Luther und Kant als etwas Radikales, als ein der göttlichen Ordnung, der Macht des unendlich Guten selbst sich entziehendes Urprinzip zu fassen. Und diese Auffassung des Bösen sollte christlich sein! Sie ist weder thomistisch noch auch christlich).

Es wird vor allem darauf ankommen, was wir uns unter der „eigentümlich christlichen Überzeugung“ zu denken haben. Ist sie im Protestantismus zu finden, und stellt dieser das wahre Verständnis und den angemessenen positiv-religiösen Ausdruck des Christentums dar, so kann das thomistische System

nicht als der entsprechende wissenschaftliche Ausdruck derselben gelten. Sollte aber das Gegenteil statthaben, und der Katholizismus im Besitze des wahren Verständnisses des Christentums sich befinden, so ist jene Behauptung falsch, und das thomistische System, wie der angemessene wissenschaftliche Ausdruck des Katholizismus, so auch des Christentums. Das Problem, das jener Anwalt der modernen Philosophie uns aufgibt, zerlegt sich in zwei Fragen: Ist der hl. Thomas der Philosoph des Katholizismus? Enthält der Katholizismus das wahre Christentum? Die Antwort auf die erste dieser beiden Fragen mag uns der Verteidiger der modernen Philosophie selbst geben. Die Antwort auf die zweite Frage aber werden wir in einer Instanz finden, die der gläubige Protestant anerkennt, im Evangelium.

Den tiefsten Gegensatz zwischen dem hl. Thomas und dem modernen Geiste findet jener Autor darin, daß Thomas das Göttliche als ein Übernatürliches von oben herab an den menschlichen Geist herankommen und ihn so zur höchsten Vollkommenheit führen lässt, während der moderne Geist der Annahme huldige, daß das Göttliche im Menschengeiste positiv angelegt sei und daher durch einen rein natürlichen und immanent geschichtlichen Prozess daraus entwickelt werde. (A. a. O. S. 22.) Nun ist aber dies genau der Gegensatz zwischen Katholizismus und Protestantismus. Denn mag auch der symbolische Protestantismus von dem gefallenen Menschen noch so niedrig urteilen, so sitzt ihm doch der Gedanke im innersten Mark, daß alle äußeren positiven Veranstaltungen doch nur zur Natur gehörige, ihr gebührende göttliche Lebenskeime wecken, während nach katholischer Lehre diese Keime, das göttliche Pneuma, auch dem nicht gefallenen unversehrten Menschen gegenüber eine freie nicht geschuldete Gottesgabe bilden. So wird denn der Verteidiger der modernen Philosophie zweifellos einräumen, daß der hl. Thomas der Philosoph des Katholizismus sei.

Um dann auf die zweite Frage einzugehen, so möge die hl. Schrift darüber entscheiden, welche von den genannten fundamentalen Auffassungen des Christentums die eigentümlich christliche sei. Das ewige Leben, sagt der Herr, ist dies, daß sie dich

den einen wahren Gott und den du gesandt hast, Jesum Christum, erkennen (Joh. 17, 3); und der Apostel schärft ein, daß das ewige Leben Gnade sei in unserem Herrn Jesus Christus (Rom. 6, 23) und das Evangelium eine Kraft Gottes zum Heile für Juden und Heiden (Joh. 1, 16). Derselbe Apostel unterscheidet aufs bestimmteste von der natürlichen Gotteserkenntnis (Ib. 1, 20) die „Weisheit im Geheimnis“, die kein „Fürst dieser Welt“, also keine Kraft der Vernunft zu erkennen oder auch nur zu ahnen vermag. (1 Cor. 2, 7 squ.) Das ewige Leben also, die unmittelbare Gottesgemeinschaft ist weder Frucht des Gesetzes und der Werke, noch Erzeugnis menschlichen Wissens und natürlicher Geistes- oder Gemütsbildung, sondern Ausfluß freier Herablassung Gottes, an das große Sakrament, die Kirche, geknüpfte Gnade. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Joh. 3, 5.

Was das Christentum lehrt und die Schrift verkündet, muß auch die Vernunft bestätigen; denn wäre die Teilnahme an der göttlichen Natur (*consortium divinae naturae*, 2 Petr. 1. 4.) Frucht natürlicher Entwicklung, wie könnte dann das Wesen Gottes absolut über der Welt erhaben, verborgen und geheimnisvoll sein? Der Pantheismus, die Immanenzlehre wären in diesem Falle vollauf berechtigt. Wo ist also der Ausdruck eigentlich christlicher Überzeugung zu finden? Oder gibt es mehrere „eigentlich-christliche Überzeugungen?“ Wie die Natur der Dinge und das richtige Verständnis derselben nur eine und eines sein kann, so wird es sich auch mit dem Christentum verhalten. Sein wahres Verständnis kann nur eines sein, das sich im Katholizismus oder nirgends findet.

Man wird vielleicht einwenden, jene supernaturalistische Auffassung des Christentums gehöre der Theologie des hl. Thomas an und stehe zu seiner Philosophie in einem äußerem und zufälligen Verhältnisse; von dieser aber als einer Frucht der aristotelischen sei die Rede und der Sinn des Vorwurfs, daß der aristotelisch-thomistischen Philosophie das eigentlich Christliche fehle. Abgesehen davon, daß doch das eigentlich Christliche nicht in der Philosophie, sondern in der Theologie gesucht

werden muß, so stehen in Wahrheit Theologie und Philosophie des hl. Thomas im innigsten Zusammenhange und lebendiger Harmonie, und es handelt sich um die Gesamtanschauung des englischen Lehrers und ihren fundamentalen Gegensatz zum Geiste der modernen, dem Protestantismus entsproßten Philosophie und der ihr entsprechenden vom Naturalismus zersetzen Theologie. Auch ist ausdrücklich vom System des hl. Thomas die Rede. Dieses System also, als Ganzes betrachtet, ist so gewiß der getreue wissenschaftliche Ausdruck des Christentums, als dieses in seinem tiefsten Wesen einen übernatürlichen Charakter besitzt, während der Protestantismus und die neuere Philosophie eben dadurch als ein Abfall vom wahren Geiste des Christentums sich kennzeichnen, daß sie es zu einer höheren Auffassung desselben, als der einer Befreiung des geistigen Menschen von sinnlicher Gebundenheit nicht zu bringen wissen.

Der Protestantismus und der moderne Mensch beanspruchen eine unmittelbare Verbindung mit Gott auf dem Grund der Natur, der natürlichen Vernunft, des natürlichen Gemütes. Da aber die Natur der Dinge unveränderlich ist und diesem Anspruch sich nicht fügt, so führt derselbe statt zu innigerem Lebensverkehre mit Gott, vielmehr von Gott ab, zum subjektivistischen Abschlufs des denkenden oder fühlenden Geistes in sich selbst. Daher stammt auf der einen Seite jene rationalistische Selbstgenügsamkeit, die des Verkehres mit Gott nicht zu bedürfen glaubt oder geradezu sich selbst vergöttert, auf der anderen Seite aber jene zügellose Mystik, die im Verlangen nach tieferer Religiosität und innigem Verkehre mit Gott krankhafter Schwärmerei und dem Sektentum verfällt. Sollte man aber in der christlichen und katholischen Lehre von einer durch die Kirche vermittelten unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit Gott einen Widerspruch erblicken wollen, so wird derselbe verschwinden, wenn man sich das einfache Bild in Erinnerung bringt von der Hand, welche die Kerze der Flamme nähert, um sie zu entzünden, d. h. mit ihr in unmittelbare Berührung zu bringen. Die Kirche ist eben nur das Werkzeug, dessen Gott sich bedient, um uns mit Licht und Wärme aus dem Schoße seines eigenen inneren Lebens zu erfüllen.

Der wurzelhafteste Gegensatz also zwischen Protestantismus und neuerer Philosophie einerseits, und Katholizismus und thomistischer Philosophie andererseits liegt darin, daß jene die Teilnahme am göttlichen Leben als höchste Naturblüte betrachten, diese aber dieselbe als eine freie Gnade Gottes, die er an ein äußeres sichtbares Vehikel, das objektive Sakrament knüpfte, anerkennen. Es kann daher nicht genügen, diesen Gegensatz auf die verschiedene Auffassung des Verhältnisses zwischen Individuum und Gesellschaft zurückzuführen und die religiöse, organisierte Gemeinschaft nur als die Bedingung zu fassen, ohne welche das unmittelbare Verhältnis zu Gott seine reinste Blüte und höchste fruchtbare Entfaltung nicht erlangen könnte. Von Natur hat der menschliche Geist, so viel an ihm liegt, überhaupt nur ein mittelbares Verhältnis zu Gott. Dies will sagen, daß, da das religiöse Leben in Erkenntnis und Liebe Gottes besteht, die natürliche Gotteserkenntnis eine durch die Geschöpfe vermittelte ist. Das unmittelbare Verhältnis zu Gott aber beruht auf freier göttlicher Herablassung und seine Bedingungen sind von Gott gesetzte, positive, die Verbindung mit Christus und seiner Kirche. Niemand gelangt zu Gott außer durch Christus; Christus aber ist mit seinen Aposteln — bis ans Ende der Welt. *Nemo venit ad Patrem nisi per me. Ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.* Indem der Protestantismus dies Verhältnis auflöste und sich ein unmittelbares inneres Erleben Christi ohne die Kirche vindicierte, zerstörte er die Fundamente des Christentums und bereitete das neue Heidentum des philosophischen Humanismus vor. Was werden wir aus alledem schließen? Dass das System des hl. Thomas, das auf der richtigen Bestimmung des Verhältnisses der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, der Natur und Gnade aufgebaut ist, den adäquaten wissenschaftlichen Ausdruck des Christentums und seiner göttlich übernatürlichen Kraft enthält. *Dedit eis potestatem, filios Dei fieri.*

Es dürfte hier der Ort sein, auf das Verhältnis des Christentums zum Neuplatonismus zu reflektieren.

Man behauptet, dem Christentum sei so viel Neuplatonisches zugeflossen, bei einzelnen Denkern, ja Richtungen soviel, daß

man fragen könne, ob nicht mehr das Christliche in den Neuplatonismus, als das Neuplatonische in das Christentum eingeflossen sei. (Eucken, a. a. O. S. 5.) In Wahrheit aber ist es nicht das Christentum, sondern immer nur die Häresie, die aus dem Neuplatonismus ihre Ideen und Grundsätze schöpfte. Der Neuplatonismus ist die Reaktion der heidnischen Philosophie, soweit sie es verschmähte, das Opfer des Gehorsams zu bringen, gegen das Christentum. Das Christentum verkündete Versöhnung, Verbindung mit Gott, ewiges Leben in Gott, jedoch als Frucht demütigen Glaubens und kindlicher Unterwerfung. Die neuplatonische Philosophie glaubte der Menschheit dasselbe darbieten zu können als Frucht natürlicher Selbstthätigkeit, freier innerer Beschaulichkeit. Der stolze Gedanke, der nicht allein Aristoteles, sondern auch Platon fern lag, einer in und durch die Vernunft selbst stattfindenden unmittelbaren göttlichen Erleuchtung wurde dem christlichen Begriff der göttlichen Offenbarung unterstellt und entgegengesetzt. Indem man nun diesen Standpunkt aufrecht zu erhalten und dem Christentum ein Paroli zu bieten suchte, griff man auf den eleatischen Pantheismus zurück und suchte ihn durch die Ideen- und Formenwelt platonisch-aristotelischer Metaphysik zu beleben. In der gesteigerten Sublimierung des Gedankens glaubte man den Prozess der Vergottung des Menschen erblicken und sie der christlichen beseligenden Anschauung Gottes gleichsetzen zu dürfen.

Hierin liegt der wahre Charakter der neuplatonischen Philosophie, der jede Beeinflussung des Christentums ausschließt, dessen schroffen Gegensatz er darstellt. Wenn der protestantische Philosoph einen solchen Einfluß annimmt, so finden wir dies begreiflich; denn das protestantische Christentum trägt allerdings die unverkennbaren Spuren neuplatonischer Denkweise an sich. Die Auffassung des Menschen als eines Wesens, das „unmittelbar aus dem Allleben schöpft“, und sich „daher nicht „einem sichtbaren Ganzen gliedmäßig einfügen“ will (Eucken, a. a. O. S. 37), ist nicht nur ein echt neuplatonischer, sondern auch ein echt protestantischer Gedanke.

Die weiteren in dem Rundschreiben angeführten Gründe für

Erneuerung der thomistischen Philosophie mögen nur kurz berührt werden. Hingewiesen wird auf das Wohl der Gesellschaft, das durch die falschen Grundsätze des neuen Rechtes bedroht wird. Die verkehrte Auffassung des Rechtes, der Rechtsordnung, des Wesens der Gesellschaft und des Staates stehen in engem Zusammenhange mit den Verirrungen der Philosophie. Es genügt an den absolutistischen Staatsbegriff, der aus der pantheistischen Vergötterung des Allgemeinen entspringt, an die Atomisierung der Gesellschaft, die eine Folge des Materialismus und der in alle Zweige theoretischen und praktischen Erkennens eindringenden mechanischen Denkweise ist, und endlich an den von allen religiösen und sittlichen Grundlagen losgerissenen Kantschen Rechtsbegriff zu erinnern. Die thomistische Philosophie dagegen anerkennt wie eine aus der göttlichen Weisheit geflossene ideale Ordnung, so auch eine dem göttlichen Willen entsprungene feste Rechts- und Gesellschaftsordnung, die der Willkür und Gewaltherrschaft von oben und unten gleichmässig Schranken auferlegt. Endlich haben wir dem Rundschreiben zufolge von der Restauration einer gesunden Philosophie die Wiedergeburt der übrigen Wissenschaften zu erwarten. Dass die Scholastik dem Fortschritt der Naturwissenschaften nicht hindernd im Wege stehe, wird aus dem Umstande nachgewiesen, dass sie sinnliche Wahrnehmung und Erfahrung als Grundlage der menschlichen Erkenntnis betrachte, und mehrere ihrer hervorragendsten Vertreter, wie Albert der Große, (dem wir den Namen Roger Bacons, von welchem de Maistre urteilt, er trage in seinen Schriften unendlich mehr Wahrheiten vor, als der berühmte Genosse seines Namens kannte und zu verstehen vermocht hätte, beifügen) an den Fortschritten der empirischen Disziplinen durch ihre Forschungen, so weit es die ihnen zu Gebote stehenden beschränkten Hilfsmittel erlaubten, mitgearbeitet haben. Da das Verhältnis der thomistischen Philosophie zur Naturwissenschaft später noch einmal zur Sprache kommen muss, so möge bemerkt werden, dass selbst die Mathematik, so fest gegründet dieselbe durch die fast sinnliche Evidenz ihrer Prinzipien und die Sicherheit ihrer Resultate erscheint, infolge des Verfalls der Philosophie und von

dieser verlassen, auf Irrwege zu geraten droht, von denen sie nur wieder zurückgebracht werden kann durch die strenge Zucht aristotelischer Logik, unter deren Ägide sie sich zuerst, wie auch die Naturwissenschaften, zur Form und zum Range einer Wissenschaft erhoben hat. Wir erinnern an die Geometrie des Euklides, deren für immer mustergültige Form das unverkennbare Gepräge der aristotelischen Wissenschaftslehre trägt, ferner, was die Naturwissenschaften betrifft, an die alexandrinische Blüte derselben, endlich um die schönen Wissenschaften nicht zu vergessen, an die keineswegs unfruchtbare Bewunderung, die der große römische Redner dem Stagiriten zollte. (Vgl. Baumhauer, *disquisitio critica de aristotelia vi in Ciceronis scriptis, Trajecti 1841.*)

Die richtige Würdigung des Verhältnisses, in welchem die Philosophie des hl. Thomas zum Christentum steht, versetzt uns in die Lage, die weitere Frage zu beantworten, wie sich der hl. Thomas zu Aristoteles verhalte. Der durch und durch christliche Charakter der thomistischen Weltanschauung legt allein schon die Vermutung nahe, daß dasselbe ein Verhältnis bewußter Herrschaft sei, und der Geist des Christentums über den gewaltigen Massen von Begriffen, Erkenntnissen und Erfahrungen, die in der aristotelischen Philosophie aufgespeichert sind, siegreich gestaltend schwebt.

Die Wahl der aristotelischen Philosophie von Seiten des Aquinaten ist nicht bloß im Zwange der äußeren Umstände, sondern in der Natur der Sache selbst begründet. Wir sahen, daß schon das philosophische Denken der Väter mehr im Geleise aristotelischer Wissenschaft als platonischer Ideen sich bewegte. Die letzteren konnten ihnen doch nur als ein schwacher Widerschein dessen, was das Christentum ihnen als Substanz und lebendige Wirklichkeit gab, erscheinen. Eine genauere Kenntnis der aristotelischen Philosophie aber mußte zur Überzeugung führen, daß dieselbe in wesentlicher Übereinstimmung mit Platon sich befindet. Auch in neuerer Zeit würde man sich viele unnütze Diskussionen über Transcendenz- oder Immanenzlehre des Aristoteles erspart haben, wenn man sich erinnern

wollte, was Aristoteles selbst nie vergaß, daß er Sokratiker und Platoniker sei. Die prägnante Kürze, deren er sich bedient, wo er von Gott, dem göttlichen Leben, der göttlichen Vorsehung, von der Unsterblichkeit der Seele redet, erklärt sich am einfachsten daraus, daß er in diesen Lehrpunkten an den Überzeugungen der sokratischen Schule nichts zu ändern oder zu verbessern fand. Sein Augenmerk war hauptsächlich darauf gerichtet, den Wahrheitsgehalt der platonischen Ideenlehre aus ihrer mythischen und mystischen Umhüllung herauszuschälen, und in eine vernünftige Wissenschaftslehre umzubilden. Im übrigen adoptierte er den wahrhaft idealen Gehalt sokratisch-platonischer Welt- und Lebensweisheit. Indem nun der hl. Thomas den Stagiriten in dieser Weise auffafste, galt er ihm mit Recht als der Philosoph schlechthin, der gleichsam die Summe, oder wenn wir so sagen sollen, den Nettogewinn der bisherigen menschlichen Forschung gezogen, und verfuhr mit der aristotelischen Philosophie, die er als den tatsächlich vollkommensten Ausdruck der Vernunftwissenschaft betrachtete, genau nach dem Grundsatz, der als die Formel für das richtige Verhältnis von Glauben und Wissen, Theologie und Philosophie gelten muß: *gratia perficit naturam*. Wie die Gnade die Natur nicht zerstört, sondern reinigt, vollendet und vervollkommnet, so hat der hl. Thomas die aristotelische Philosophie von ihren Irrtümern gereinigt, sie als Philosophie, vornehmlich als erste Philosophie oder Metaphysik vollendet und indem er den majestätischen Dom seiner Theologie darüber wölbte, über sich hinaus vervollkommnet.

Die Behauptung, die aristotelische Philosophie stehe in feindlichem Gegensatze zum Christentum, ist durch nichts begründet. Vielmehr mußte sich dieselbe dem christlichen Denker nicht bloß von seiten ihrer Erkenntnistheorie und Psychologie, sondern auch ihrer Metaphysik empfehlen. Stehen doch beide in einer nicht zufälligen, sondern notwendigen Verbindung. Aristoteles denkt bescheiden und doch nicht skeptisch von der Vernunft. Indem er derselben nur eine mittelbare Gotteserkenntnis zugesteht, hält er sich einerseits fern von den Schwärmerien der späteren Neuplatoniker, dieser Patriarchen und Bundesge-

nossen der Häresieen, und andererseits offen für eine höhere Weise der Gotteserkenntnis, die von oben kommt. Bekannt ist seine Hochschätzung der Erkenntnis der göttlichen Dinge, die er, selbst wenn sie nur Wahrscheinlichkeit besäße, doch als unendlich wertvoller betrachtet, als das gewisseste Wissen von weltlichen Dingen. Vielberufen ist sein Ausspruch, der Mensch verhalte sich zu dem an sich Intelligiblen wie die Nachtvögel zum Sonnenlichte. Es sind dies nicht nur zufällige, sondern im Einklange mit der innersten Tendenz seiner Metaphysik stehende Äußerungen. Aristoteles hat zwar den Schöpfungsbegriff nicht ausgesprochen, vielleicht nicht klar erkannt. Gleichwohl wäre es nach dem Gesagten ein überaus voreiliges Urteil, wenn man ihn nun sofort zum Dualisten oder Pantheisten stempeln wollte. Gegen den Vorwurf des Dualismus spricht sein Begriff der Materie; denn es ist eine Verwechslung, die dem Scharfsinn ihrer Urheber wenig Ehre macht, wenn man aus der behaupteten Ewigkeit der Materie die Annahme ihres Nichtentstandenseins ableiten will. Denn wie wäre es, wenn Aristoteles eine ewige Schöpfung der Materie angenommen hätte? Manche erklären ihn in diesem Sinne. Wir wollen diesen nicht widersprechen, ziehen aber die Annahme vor, dass Aristoteles in diesem Falle wie in einem Dämmerscheine sah und daher von seiner gewohnten Akribie Gebrauch zu machen vermied. Wie nicht Dualist, so ist Aristoteles auch nicht Pantheist. Man sollte glauben, die Bestimmung Gottes als actus purus allein, abgesehen von seinem energischen Kampfe gegen die Alleinslehre der Eleaten, hätte ihn vor diesem Vorwurfe schützen sollen. Wir können es nur als einen Einfall aufnehmen, der Verwunderung erregt, aber kaum eine ernste Widerlegung verdient, wenn man aus dem besonnenen und im Urteil über göttliche Dinge so bescheidenen Aristoteles einen griechischen Hegel, dessen Gott ein mannigfaltiges Dasein zum Fürsichsein entlässt, zurecht machen möchte. (So Anton Bullinger, Des Aristoteles Erhabenheit über allen Dualismus. München, 1878. S. 25.)

Aus der vermeintlichen Immanenzlehre des Aristoteles wurde von anderer Seite, wo man, wie es scheint, dieselbe mehr in

dem Sinne einer alle Erkenntnis und alles Leben auf das Diesseits beschränkenden Weltanschauung nahm, ein neuer Grund dafür entnommen, daß Aristoteles nicht der für das Christentum brauchbare Philosoph sein könne, denn das Christentum lehre die Transcendenz und sei mit allen seinen Bestrebungen auf das Jenseits gerichtet. Hiegegen hat man bemerkt, es sei die Voraussetzung falsch, daß das Christentum nur die Transcendenz, nicht auch die Immanenz lehre. Es verhalte sich in der That anders, das Christentum lehre eine gewisse Immanenz des Göttlichen in der Welt, da sonst diese zu einem aller Realität entkleideten Scheine herabsinken würde. Was sollen wir zu dieser Art von Verteidigung sagen? Ist unter jener gewissen Art von „Immanenz“ die göttliche Allgegenwart gemeint? Wozu denn der Terminus „Immanenz“ und zwar „gewisse Immanenz“, und endlich „gewisse Immanenz des Göttlichen“? Warum nicht einfach „Allgegenwart Gottes,“ die eine ganz bestimmte ist und durch die drei Termini: per essentiam, potentiam, praesentiam ausgedrückt werden kann? Dazu kommt die Begründung. Die Welt wäre bloßer Schein ohne Realität, wenn nicht eine gewisse Immanenz des Göttlichen in ihr angenommen würde. So dürften wir also der Welt eine eigene Realität nicht zuschreiben, ohne Gefahr zu laufen, sie zu vergötlichen und dem Dualismus zweier gleich ursprünglicher Prinzipien zu verfallen! Sollten aber jene Ausdrücke doch die göttliche Allgegenwart treffen, so fragen wir, wo diejenigen heutzutage seien, die dem Christentum die Immanenz im Sinne der göttlichen Allgegenwart absprechen? In einem anderen, dem theosophischen Sinne aber kennt das Christentum keine Immanenz, sondern ist wirklich die Religion der Transcendenz, einer Transcendenz, die den Dualismus und Pantheismus gleichmäßig ausschließt, indem die Dinge als unmittelbar von Gott geschaffen und daher seinem unmittelbaren erhebenden und vervollkommenden Einfluß unterworfen gedacht werden.

Inwiefern sich dem christlichen Philosophen die Erkenntnistheorie des Stagiriten empfehlen müßte, ist bereits nach der einen Seite hin angedeutet worden. Mit der Auffassung der Gotteserkenntnis als einer durch die Geschöpfe vermittelten ver-

bindet sich eine Theorie von der intellektuellen Vorstellung oder dem Begriff, die seinen selbständigen Erkenntnisinhalt wahrt, ohne ihn von der sinnlichen Grundlage gänzlich abzulösen; denn die Seele — der *νοῦς* — ergreift die begrifflichen Formen in den sinnlichen Eindrücken (Prantl a. a. O. S. 107. 108). In der einen Beziehung unterscheidet sich die aristotelische Theorie vorteilhaft von der widersinnigen Ansicht Kants, daß alle Begriffe formal seien und der Füllung durch irgend eine Anschauung bedürfen, um Erkenntnis zu werden. In der andern Rücksicht aber wird sie dem wahren Momente des Empirismus gerecht und schifft glücklich zwischen der Scylla des Intellektualismus und der Charybdis des Sensualismus hindurch.

Sollen wir noch ein Wort über den Realismus des Aristoteles hinzufügen, so kann das Wort von dem Realismus der Erkenntnis überhaupt, oder von dem der Allgemeinbegriffe verstanden werden. Was das letztere betrifft, so erscheint es überflüssig, beweisen zu wollen, wie auch in dieser Frage Aristoteles die Extreme zu vermeiden und die Realität des Einzelnen und des Allgemeinen, der *substantia prima* und *secunda* zur Geltung zu bringen wußte. Versteht man aber das Wort im ersteren Sinne, so wird der Realismus des Aristoteles gerne als ein naiver bezeichnet. Wir werden auch hier eine Unterscheidung anbringen. Mit Unrecht nämlich würde man den Realismus des Aristoteles und des hl. Thomas einen unkritischen nennen. Keine Psychologie unterscheidet genauer die Objekte der Sensation und die Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Täuschung in Bezug auf dieselben, als dies in der thomistischen Psychologie geschieht. Dieselbe ist sich wohl bewußt, daß die Sinne gegenseitig von einander und von der Vernunft kontrolliert werden müssen. Bedeutet aber der Ausdruck „naiver Realismus“ die Annahme der Objektivität der sensiblen Qualitäten, so sind allerdings Aristoteles und Thomas „naive“ Realisten; aber in diesem Falle ist eben die Wahrheit auf Seiten des naiven Realismus und ist dieser durch keine Entdeckung der Physik oder Physiologie erschüttert worden. Im Grunde liegt die Naivität auf Seite jener Naturforscher, die einen Satz für eine ausgemachte Wahrheit ausgeben,

der im Grunde ein aus falschen philosophischen Systemen in die Naturwissenschaften eingedrungenes Vorurteil ist. Wir werden deshalb gegen den grundlosen Vorwurf des naiven Realismus jene philosophischen Diokuren nicht etwa durch den Hinweis verteidigen, daß ihnen die Vorstellung nur Repräsentant, nicht aber Bild des Vorgestellten sei, wie etwa Rechenpfennige die zu zählenden Gegenstände repräsentieren; auch nicht durch die Erinnerung, daß insbesondere der hl. Thomas genau unterscheidet zwischen der Weise, welche die Objekte im Sein, und welche sie im Erkennen haben. In der einen Beziehung ist allerdings die Seinsweise von der Erkenntnisweise wesentlich verschieden, denn die Seele fast getrennt auf, was verbunden, immateriell, was materiell ist. Sieht man aber auf den Inhalt der Vorstellung, so erklärt der hl. Thomas mit aller Bestimmtheit, in dieser Beziehung sei die Vorstellung das eigenste Objekt selbst in der idealen Ordnung oder in esse cognito. Wohin aber würden wir in der Theorie des Erkennens und Wissens gelangen, wenn die Heterogenität der Vorstellung oder des Begriffs bezüglich der Seinsweise des Objekts auch den Inhalt berühren, das vorgestellte Sein als solches affizieren würde? Die Vorstellung ist daher nicht bloß Repräsentant, sondern Bild, Ähnlichkeit des Vorgestellten, und zwar ein Bild, das den Geist von sich ab und ausschließlich dem Gegenstand zuwendet, oder, um uns eines von Balmes gebrauchten Gleichnisses zu bedienen, ein so glatt polierter Spiegel, daß seine eigene Fläche hinter dem sich abspiegelnden Gegenstande völlig verschwindet.

Werfen wir schließlich noch die Frage auf, wie weit wir dem hl. Thomas zu folgen haben. Unsere Antwort lautet einfach: soweit er selbst mit der Wahrheit geht, soweit seine Prinzipien tragen, von deren Wahrheit wir überzeugt sind. Wir dürfen nichts ohne Prüfung hinnehmen; was aber die Prüfung besteht, werden wir unbedingt annehmen. Wir werden nicht fürchten, daß die eminente syllogistische Kraft des hl. Thomas, seine gewaltigen Schlüsse reihen uns ins Öde und Leere führen werden. (Eucken, a. a. O. S. 19.) Gerade diese von evidenten Prinzipien ausgehende Syllogistik ruht auf solidierem Boden, als die moderne

Begriffsromantik mit ihrem angeblich intuitiven, in Wirklichkeit aber willkürlichen, konstruktiven Verfahren: Für die thomistischen Schlussreihen haben wir aber in jedem Falle zwei feste Normen, die göttliche Offenbarung und die Thatsachen der Erfahrung. Wir können daher getrost die Prinzipien in ihre letzten und äußersten Konsequenzen verfolgen. Die Erfahrung, die wir hierbei machen werden, werden in der Regel zu Gunsten des hl. Thomas, nicht derjenigen ausfallen, die von ihm abweichen. Man wendet uns ein, daß manche seiner Lehren dunkel und zweifelhaft seien. Habe sich doch die thomistische Schule in zwei Richtungen, eine strengere und eine freiere gespalten. Oder wem ist der Gegensatz in der Auffassung des *concurrus divinus*, der *gratia efficax* unbekannt? Hat nicht selbst seine Abstraktionstheorie eine verschiedene Erklärung gefunden? Vollends die Naturphilosophie des hl. Thomas ist, wie es scheint, einer durchgreifenden, die Grundbegriffe von Natur, Stoff, Bewegung selbst modifizierenden Revision mit Rücksicht auf die unermesslichen Fortschritte der Naturwissenschaften in der Erkenntnis der Natur, der Wirkungsweise der Körper u. s. w. zu unterwerfen.

Der uns zugemessene Raum erlaubt nicht, auf die verschiedenen Kontroverspunkte einzugehen. Sollen wir aber unserer Überzeugung Ausdruck geben, so ist wie das richtige Verständnis des Engels der Schule, so auch die Wahrheit und Konsequenz in den angedeuteten Fragen bei jenen zu finden, die sich in ununterbrochener Tradition als die treuen Schüler des englischen Lehrers bekennen. Die Encyklika selbst gibt uns einen Fingerzeig, in welcher Richtung wir das echte Gold der thomistischen Lehre zu suchen haben. *Providete, ut sapientia Thomae ex ipsis ejus fontibus hauriatur, aut saltem ex iis rivis, quos ab ipso fonte deductos adhuc integros et illimes decurrere certa et concors doctorum hominum sententia est; sed ab iis, qui exinde fluxisse dicuntur, re autem alienis et non salubribus aquis creverunt, adolescentium animos arcendos curate.* Jene angebliche Spaltung der thomistischen Schule darf nicht auf innere, sondern muß auf äußere, polemische Gründe zurückgeführt werden. Manchen Theologen schien, den freiheitsfeindlichen Lehren der

Reformatoren gegenüber, der Selbständigkeit des menschlichen Geistes in der traditionellen Lehre der thomistischen Schule nicht genügend Rechnung getragen zu sein. Sie suchten nach einer polemisch bequemeren Fassung des Verhältnisses der göttlichen Kausalität zu den geschaffenen Geistern und brachten von diesem Punkte aus viele, darunter nicht unwesentliche Punkte in Logik (die Wahrheit der zukünftige und contingente Ereignisse aussagenden Sätze), Psychologie, Metaphysik und Moral in Fluss und Mitleidenschaft. Als beherrschender Grundgedanke der von der geraden Linie der thomistischen Lehre abweichenden Ansichten kann ein übermäßiger Spiritualismus bezeichnet werden, der die Selbständigkeit des menschlichen Geistes nach oben und unten in einem höheren Maße betont, als es die Wahrheit zu gestatten scheint. Daher einerseits die Furcht, durch ein inneres Eingreifen in den Willen möchte die Freiheit beeinträchtigt werden, andererseits die Meinung, ein effektiver Einfluß der Sinnlichkeit auf den Geist könnte der Würde desselben Eintrag thun. Wurde aber so die Selbständigkeit des Geistes im Übermaße betont, so mussten gerade deshalb die sittlichen Anforderungen herabgestimmt werden. Denn auch sonst bestätigt die Geschichte die Wahrheit des Satzes, daß das Niveau der sittlichen Forderungen an den Willen in dem Maße tiefer sinkt, in welchem man ihn auf seine eigene Kraft stellt und dem Einflusse der göttlichen Gnade entzieht. Es ist daher kaum daran zu zweifeln, daß die Verirrungen des sog. Probabilismus, der jedoch in seiner ganzen prinzipiellen Tragweite kaum noch irgendwo durchgeführt ist, mit jener abweichenden Ansicht von der wirksamen Gnade in einem inneren Zusammenhange stehen.

Selbst auf die hermeneutischen Grundsätze und Übungen hat die Spaltung innerhalb der Anhänger des hl. Thomas, oder genauer die Abweichung von der echten und strengen Lehre desselben eine verderbliche Einwirkung geäußert. Mussten wir es doch gleichsam mit Augen sehen, wie man nicht allein in der Gnadenfrage den historischen Sachverhalt völlig zu verkehren und die treuen und geschworenen Schüler des hl. Thomas als

Neuerer hinzustellen, sondern auch so evident ihm angehörige Lehren, wie die vom realen Unterschied von Wesenheit und Sein, ja sogar die luce clarius in seinen Schriften enthaltene Lehre vom realen Unterschied von Materie und Form dem englischen Lehrer abzusprechen suchte. Allerdings ist nichts mehr das hohe Ansehen, das der Aquinate als Theolog und Philosoph in der Kirche geniesst und das mit den Jahrhunderten nicht abgenommen hat, sondern gestiegen ist, zu bekunden geeignet, als der Wettstreit, der um seine Autorität geführt wird. Wir dürfen uns aber nicht verhehlen, wie dieser Wettstreit nicht selten die wissenschaftliche Aufrichtigkeit, wenn auch unbewusst, in Gefahr bringt.

Der Streit über thomistische Ansichten im einzelnen kann nur durch gründliche Kenntnis der Lehre des Heiligen als eines systematischen Ganzen, die keineswegs soweit verbreitet ist, als man wünschen möchte, entschieden werden. Im Zusammenhang seines Systems gewinnen manche auf den ersten Anblick befremdende Lehren ein gänzlich verschiedenes Ansehen. Betrachtet man z. B. die Ansicht von dem Zusammenfallen der specifischen und numerischen Einheit in den Engeln im Zusammenhang mit der Theorie von der individualisierenden Materie, diese aber in Verbindung mit dem vom englischen Lehrer vertretenen gemässigten Realismus, und auch diesen wieder in Einheit mit der Theorie der Abstraktion, so werden wir die Ansichten des großen Denkers natürlich, konsequent, ja, die Wahrheit der Grundsätze des Systems angenommen, über allen Zweifel erhaben finden.

Ein anderer Punkt in der Lehre des Meisters, der in neuerer Zeit Anstoß erregte, betrifft die Beweisbarkeit des Anfangs der Dinge. Der heil. Thomas stellt dieselbe in Abrede, indem er nicht allein die zu seiner Zeit zu Gunsten derselben vorgebrachten Argumente verwirft, sondern auch aus allgemeinen Gründen beweist, dass der zeitliche Anfang der Welt nur durch Offenbarung erkannt werden könne. Die Ansicht des hl. Thomas, der selbst Skotus und Suarez beigetreten sind, verdient wenigstens sorgfältig erwogen zu werden, um so mehr da heutzutage einige der

Beweisbarkeit des Anfangs der Welt ein Gewicht beizulegen scheinen, das die Frage über den Ursprung der Dinge in ein dem wissenschaftlichen Theismus ungünstiges Geleise zu rücken droht, indem der Beweis des Ursprungs der Dinge durch Schöpfung von der Beweisbarkeit des zeitlichen Anfangs derselben abhängig gemacht wird.

Weitere Schwierigkeiten glaubt man in der thomistischen Lehre vom Lebensprinzip der Tiere zu finden. Die Tierseele soll nach Thomas in den vollkommenen wie unvollkommenen Tieren aus der Potenz der Materie eruiert und dennoch in diesen zusammengesetzt, in jenen einfach sein. In diesem Einwand ist übersehen, daß nach dem englischen Lehrer die transzendentalen Begriffe Sein und Einheit in verschiedenem Sinne ausgesagt werden. Schlechthin betrachtet ist dem hl. Thomas die Tierseele weder seiend noch einfach; denn sie gilt ihm als inkomplete Substanz, und zwar, wie man sich später kurz und bündig ausdrückte, als substantia incompleta ratione subsistentiae et naturae, d. h. als ein ens, das, um überhaupt zu bestehen und als so genaturte Substanz zu bestehen, der Ergänzung durch den Stoff bedarf. Daher kann der Tierseele weder Sein noch Einfachheit (d. h. Einheit des Unteilbaren) als absolutes Prädikat beigelegt werden. Soll nun derselben dennoch eines der beiden Prädikate: Einfachheit oder Zusammensetzung zukommen, so kann dies nur mit Rücksicht auf das allein schlechthin seiende Ganze geschehen. In dieser Rücksicht muß der Tierseele, die ja Prinzip der Einheit des Ganzen ist, jede aktuelle Zusammensetzung abgesprochen werden. Damit aber nicht auch die Möglichkeit einer Teilung; denn das actu Ungeteilte kann gleichwohl, wenn auch in unserem Falle nur per accidens, teilbar sein. Es wird dies, wie die Erfahrungsthatsachen zeigen, von der Organisation abhängen. Ist dieselbe so unvollkommen, daß die zum Leben erforderlichen Organe in jedem Teile des zerschnittenen Tieres sich finden, so wird per accidens auch eine Teilung des Lebensprinzips statthaben. Dagegen gestattet die vollkommnere Organisation eine solche Teilung per accidens nicht und allein insoferne ist die Seele der vollkommneren Tiere als einfach oder unteilbar

zu bezeichnen. Hieraus erhellt, daß die Unterscheidung vollkommener und unvollkommener Tiere in unserer Frage wohl begründet ist. Überhaupt ist zu sagen, daß nur jene in der angeführten Lehre unüberwindliche Schwierigkeiten gewahren können, die den aristotelischen Seelenbegriff verwerfen und die Sensation als eine Thätigkeit, die der Seele für sich allein eignet, fassen.

Wir sind hiemit an dem Punkte angelangt, der selbst von sonst wohl befreundeter Seite her aufs heftigste, zuweilen selbst mit einer Art von leidenschaftlicher Erregung bestritten wird, es ist der thomistische Begriff der Materie. Die Theorie von Materie und Form, wird behauptet, stehe in einem unversöhnlichen Widerstreite mit den Fortschritten der Naturwissenschaften. Schon die analytische Methode, der diese Fortschritte zu verdanken seien, lasse sich mit der Auffassung der Alten nicht vereinbaren. Im neunzehnten Jahrhundert, bemerkt man, seien die Erscheinungen, Kräfte und Eigenschaften der Körper viel besser bekannt, als im dreizehnten. In der Naturphilosophie könne also der hl. Thomas nicht unser Führer sein. Auch liege dies nicht in der Absicht des päpstlichen Rundschreibens, wie aus den Worten desselben hervorgehe: „Wenn Scholastiker in manchem zu spitzfindig waren oder anderes von ihnen mit weniger Vorsicht gelehrt worden ist, wenn etwas mit den ausgemachten Lehrsätzen der späteren Zeit weniger übereinstimmt, oder endlich, in welcher Weise dies nur immer sein mag, unhaltbar sich zeigt, so gedenken wir dies keineswegs unserer Zeit zur Nachahmung vorzuhalten“ (Encycl. l. c. p. 114).

Worauf diese Beschränkungen im einzelnen zu beziehen seien, mag für unseren Zweck dahingestellt bleiben; in keinem Falle treffen jene die wahre Meinung der angeführten Worte, die sie auf die scholastische Lehre von der Wesenheit und Natur der Körper beziehen wollen. Um von gewissen Vorgängen persönlicher Natur, die sich bald nach dem Regierungsantritte Leos XIII. ereigneten, zu schweigen, so beweist das Programm der unter seinem Vorgänger Pius IX. ins Leben gerufenen Akademie des hl. Thomas in Rom, daß unter die unhaltbar gewordenen

Lehrpunkte der scholastischen Naturphilosophie die Theorie von Materie und Form nicht gezählt werden dürfe. Denn dieses Programm, das sich des vollen Beifalls des regierenden Papstes erfreut, ist negativ durch den Gegensatz gegen die mechanischen oder atomistischen und dynamischen Systeme, positiv aber durch die beiden Lehrsätze *de animae intellectivae unione cum corpore humano, deque substantiali forma et prima materia* präzisiert.

Gegen die naturphilosophische Theorie der Scholastiker beruft man sich auf die Erfahrung und vergisst, daß die Frage nach der Natur der Körper nicht auf empirischem Wege gelöst werden könne. Allerdings kann das Wesen nur aus den Erscheinungen erkannt werden; aber es ist nicht notwendig, daß alle Erscheinungen bekannt seien, vielmehr gibt es allgemein zugängliche und längst bekannte Erscheinungen, aus denen ein vollkommen sicherer Rückschluß auf das Wesen gemacht werden kann. Zu diesen gehört die Thatsache des Entstehens und Vergehens von Wesen, der Prozeß des substanzuellen Werdens aus vorhandenem Stoffe, eine Thatsache, deren richtige Deutung mit Notwendigkeit auf die Zusammensetzung der Körper aus bestimmender Wesensform und bestimbarer Materie führt. Wollte man die richtige Bestimmung der Natur der Dinge von der lückenlosen Erkenntnis aller Erscheinungen abhängig machen, so würden wohl jene recht behalten, welche die Philosophie der Natur der Zukunft vorbehalten, einer Zukunft, die wohl nie zur Gegenwart werden würde.

Die Erfahrung, sagt man, zeigt uns an keinem einzigen Beispiel, daß es unvollständige Substanzen gebe und daß zwei solche Substanzen zu einer Substanz sich vereinigen. Diese Behauptung ist so richtig, daß wir noch weiter gehen und sagen müssen, die Erfahrung als solche zeige uns überhaupt nichts von der Substanz, denn diese ist intelligibel, nicht sensibel. Ferner können die Sinne weder darüber Aufschluß geben, was Substanz sei, noch ob es nur einfache oder auch zusammengesetzte Substanzen geben könne. Auf diese Fragen kann nur die über die Erscheinungen reflektierende Vernunft die Antwort geben.

Auch das Atom hat noch niemand mit den Sinnen wahrgenommen, es ist erschlossen, und zwar durch einen auf einer petitio principii beruhenden Schluss, auf der unbewiesenen Voraussetzung nämlich, daß die Prinzipien der Dinge in derselben sinnlich anschaulichen Sphäre sich finden müssen, wie die erscheinenden Dinge selbst.

Ganz unwirksam scheint uns die Berufung auf die übereinstimmende Ansicht der Naturforscher zu sein. Man sage uns, wo denn diese Übereinstimmung bestehe. Wir wissen sie nirgends zu finden. Nicht alle Naturforscher sind Atomisten, nicht alle, die in den Atomen die Prinzipien der Körper erkennen, bestimmen den Atombegriff in gleicher Weise. Anders urteilt der Physiker, dem die Atome Kraftpunkte sind, anders der Chemiker, der in ihnen „konstante minimale Gewichtsmengen“ sieht, woraus sich die Moleküle zusammensetzen. Es gibt philosophisch gebildete Naturforscher, die sich gegen den Atombegriff skeptisch verhalten, andere, die ihn pantheistisch in Krystallisationspunkte auflösen, die im Unendlichen anschließen. Mit einem Worte, in der Frage nach der Natur der Körper begegnen wir derselben Verschiedenheit der Richtungen, die sich in allen philosophischen Problemen geltend macht. Diese Thatsache erklärt sich einfach, wenn wir anerkennen, daß auch jenes Problem ein philosophisches ist. Wir halten uns deshalb zu der Forderung berechtigt, daß man den hl. Thomas, wie in anderen, so auch in dieser philosophischen Frage höre, und hegen die Überzeugung, daß eine sorgfältige Prüfung ebenso wie in anderen so auch in dieser Frage zu einem seiner Lehre günstigen Resultate führen werde. Noch ist der Beweis, daß die Theorie von Materie und Form sicherer naturwissenschaftlichen Thatsachen widerspreche, nicht erbracht worden. Andererseits aber ist es nicht schwer, zu zeigen, daß der gegenwärtig beliebte mechanisch-teleologische Theismus ein schlecht zusammenhängender Bau sei, der mit dem in sich durchweg harmonischen System des Aquinaten keinen Vergleich auszuhalten vermag. Jene gemäßigte Atomistik, die man dem theistischen Ideenkreise glaubt einfügen zu können, ist ein allzu sprödes Element, so daß sich kaum ein tiefer denkender Geist damit

abfinden kann. Die Vorstellung von Atomen, denen man willkürlich Kräfte anhängt, und die zu einer rein accidentellen Weltordnung, in welcher nichts aus dem von innen heraus entstehenden Zusammenklang der Wesen hervorgeht, äußerlich zusammengeschweißt werden, beleidigt die Vernunft. Wie ganz anders verhält sich die Sache in der thomistischen Weltanschauung, in der die zweckmäßige Einrichtung des Weltalls aus der Harmonie von innen heraus wirkender und lebendiger Wesen, die der mannigfaltige Abglanz eines transzendenten höchsten Seins sind, hervorquillt!

Zwar versichern angeblich grosse Philosophen der Neuzeit, Vertreter jener mechanisch-teleologischen Richtung, dass sie nur in naturphilosophischen Fragen den „Neueren“ zustimmen, im übrigen aber der Scholastik folgen. Wir bestreiten nicht den Ernst der Absicht, halten aber ihre Durchführung für unmöglich. In der That kommen jene Halbscholastiker mit den anderweitigen Lehren der Scholastik fast überall in Konflikt. Wir sollte es auch anders sein? Die Verwerfung der scholastischen Begriffe von Natur, Bewegung, Materie zieht auch eine ganz anders geartete Auffassung der Grundbegriffe von Akt und Potenz, von Sein, Einheit u. s. w. nach sich; mit anderen Worten: der Logiker und Metaphysiker Thomas steht und fällt mit dem Naturphilosophen Thomas, man kann den einen nicht verlassen, ohne zugleich den andern preiszugeben.

Indem wir zum Schlusse unser Urteil über die Philosophie des englischen Lehrers und ihre Bedeutung für die Gegenwart zusammenfassen, so steht dieselbe als eine ganz einzige Erscheinung in der Geschichte des menschlichen Geistes da. Selbst der zusammenfassende Ausdruck erhabenster antiker und christlicher Geistesarbeit, haben alle gegen sie gerichteten Angriffe nur zu immer neuen Triumphen geführt. In ununterbrochener Tradition hat die thomistische Schule, von allen philosophischen Schulen die geschlossenste, konsequenterste, bewussteste, bis auf unsere Tage fortgelebt, während ihre Gegner, Skotisten und Nominalisten, vom Schauplatze verschwunden sind. Der Anprall der modernen Philosophie hat nur dazu gedient, die des hl. Thomas

wie Weizen zu sieben und die Festigkeit und Unerschütterlichkeit ihres Baues vor den Augen der ganzen Welt zu demonstrieren. Sie wird auch die Philosophie der Zukunft sein, weil sie die Philosophie der Menschheit ist, deren heiligste Überzeugungen sie mit siegreichen und unüberwindlichen Argumenten verteidigt: in gleich freundlichem Kontakte mit den tiefsten Ahnungen des Gemütes wie den strengsten Anforderungen der Wissenschaft.

