Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 4 (1890)

Artikel: Apologetische Tendenzen und Richtungen
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-738296

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: 24.08.2025

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

APOLOGETISCHE TENDENZEN UND RICHTUNGEN.*)

Von
Dr. M. GLOSSNER.

ERSTER ARTIKEL.

Begriff und Aufgabe der Apologetik.

In dem Mafse, in welchem der Prozefs der Entchristlichung in Wissenschaft und Gesellschaft fortschreitet, wächst die Wichtigkeit der Apologetik oder wissenschaftlichen Verteidigung des Christentums. Die Stellung der christlichen Theologen und Philosophen nähert sich hiermit wiederum jener, welche die Apologeten des christlichen Altertums der heidnischen Wissenschaft und Societät gegenüber eingenommen haben. Es gilt, die christliche Weltanschauung, an deren wissenschaftlichem Ausbau die Jahrhunderte gearbeitet haben, gegen ein kühn aufstrebendes neues Heidentum zu verteidigen. Wenn die Scholastiker des Mittelalters vorzugsweise die Kelle handhabten, so haben wir aufs neue das Schwert zu führen.

In demselben Mafse aber, in welchem die Wichtigkeit der Apologetik zugenommen, sind auch die Schwierigkeiten im Wachsen begriffen. Die christliche Religion mit ihren geschichtlichen Grundlagen und geschriebenen Urkunden ist gegen

*) F. Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik. 2. Aufl. 1888. — F. Duilhé de St. Projet, Apologie des Christentums, v. C. Braig. 1889. — C. Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik. 2 Bde. 1888. — P. Schanz, Apologie des Christentums. 3 Bde. 1887, 1888. — Zigliara, Propaedeutica Ed. II. 1885.

Angriffe zu verteidigen, die von Wissenschaften ausgehen, von welchen das Altertum und Mittelalter kaum die schwachen Anfänge gekannt haben. Mit der Erweiterung der Forschungsgebiete aber haben sich auch die Angriffsobjekte vermehrt.

Zur Schwierigkeit gesellt sich weiterhin die Gefahr. Es liegt nahe, dafs man mit dem Feinde, dem es gelingt, den Schein der Unüberwindlichkeit zu erwecken, Kompromisse schliefst, ganz oder teilweise kapituliert und dabei doch sich einredet, man habe sich, wenn nicht siegreich, doch leidlich aus der Affaire gezogen.

Diese Gefahr droht von eben so vielen Seiten her, als der Angriff erfolgt. Wir nennen hier als solche gefährliche Gegner die Philosophie, die historisch - philologische Kritik und die Naturwissenschaften. Die erste bestreitet die theoretische Beweisbarkeit der metaphysischen Grundlagen der Religion überhaupt und des Christentums insbesondere, oder setzt an ihre Stelle metaphysische Lehren, die mit Religion und Christentum unvereinbar sind. Die zweite verweist Wunder und Weissagungen in den Bereich des Mythus und sucht die Glaubwürdigkeit der heiligen Urkunden durch den Nachweis von Irrtümern und inneren Widersprüchen, sowie der Aufnahme heterogener Bestandteile zu erschüttern. Die Naturwissenschaften endlich stellen Hypothesen auf über den Grund der Weltordnung, die Entstehung des Lebens, die Bildung der Arten und Gattungen des Lebendigen, über das Alter des Menschengeschlechts, die mit den göttlichen Urkunden im Widerspruche stehen. Diesen verschiedenen Angriffen gegenüber streckt eine Apologie die Waffen, welche die Religion in die Regionen des Gefühls flüchtet, die Tradition in Beziehung auf Alter und Verfasser der hl. Schriften preisgibt und den Kanon aufstellt, dafs der Inhalt der heil. Schriften, soweit es sich nicht um Glauben und Sitte handelt (die dem Gefühl und einer besondern religiösen Begabung reserviert werden) nach dem jeweiligen Stande der Naturwissenschaften zu erklären sei. Angesichts solcher Erscheinungen halten wir es für eine Lebensfrage der Apologetik, auf die Ursachen derselben einzugehen und ernstlich zu erwägen, ob die fortgeschrittene

Wissenschaft die gemachten Zugeständnisse in der That als notwendig erscheinen lasse, oder ob der Grund derselben ein subjektiver sei und in der Schwäche der Verteidigung liege, der das Bewufstsein von der Stärke der zu verteidigenden Positionen abhanden gekommen. Schon die erste Frage, die wir in Angriff zu nehmen haben, nämlich nach dem Wesen der Apologetik, wird uns den richtigen Fingerzeig geben.

Frägt man nach dem Wesen einer Wissenschaft, so ist dasselbe nach dem Gegenstande, den sie behandelt, zu bestimmen. Nun gibt es aber keine Wissenschaft, unter welche nicht viele und vielerlei Gegenstände fallen. Demnach können bei der Bestimmung des Wesens nicht die einzelnen Gegenstände, sondern nur das ihnen Gemeinsame, der bestimmte Gesichtspunkt, unter welchem die betreffende Wissenschaft dieselben ins Auge fafst, in Betracht kommen. Daher die bekannte Unterscheidung der Objekte in objecta materialia und objecta formalia. Verschiedene Wissenschaften können dieselben Materialobjekte, nicht aber dasselbe Formalobjekt haben. So kann der Mensch vom mathematischen, physikalischen, metaphysischen Standpunkt betrachtet werden und unter diese verschiedenen Wissenschaften fallen, während es vom Menschen als solchen eine eigentliche Wissenschaft nicht gibt. Der Mensch ist eben kein einfaches Wesen, das aus einem einfachen Princip begriffen werden könnte. Wenden wir diesen unumstöfslichen Grundsatz der Wissenschaftslehre, dafs eine Wissenschaft nicht nach einem Material-, sondern nach dem Formalobjekt zu bestimmen sei, auf die Apologetik an, so frägt es sich, worin das Formalobjekt der wissenschaftlichen Verteidigung des Christentums bestehe. Mit dieser Frage beantwortet sich zugleich eine andere, ob die Apologetik unter die theologischen oder philosophischen Disciplinen zu rechnen sei.

Gegen den dargelegten Standpunkt einer objektiven Wesensbestimmung der Apologetik liefse sich einwenden, ob denn überhaupt eine objektive Bestimmung möglich und notwendig sei und nicht vielmehr eine subjektive, vom Standpunkt des Bedürfnisses genüge. Es wurde denn auch in diesem Sinne die Aufgabe (diese aber ist der praktisch gefafste Wesensbegriff),

der Apologetik dahin angegeben, „das Bestehende als das der Natur des menschlichen Geistes und Herzens am besten Entsprechende darzuthun.“ (Schanz, Apologie des Christentums. Bd. I. S. 6.) Hiergegen hat man erinnert, nicht dies sei „unser apologetisches Ziel, das zu Recht Bestehende als uns am besten entsprechend aufzuweisen, sondern es müsse als das der Vernunft einzig Genügende und sie Besiegende dargethan werden.“ (Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise. S. 105.) Das Christentum werde durchaus falsch gewertet, wenn es als ein relativer Superlativ unter den Religionen angesehen werde. Der absoluten Wahrheit genüge nicht eine blofse Berechtigung neben anderen Möglichkeitsformen, sondern sie müsse, wenn ihr Begriff nicht verschwimmen wolle, als die Konsequenz aus der vernünftigen Betrachtung alles Gegebenen aufgezeigt und dürfe nicht als eine irgendwie noch vernünftige Konsequenz hingestellt werden. (Braig a. a. O.)

Die Berechtigung dieser Kritik kann nicht wohl bestritten werden. Wollte der Tübinger Apologet die christliche Religion nur als die relativ dem Menschen angemessenste hinstellen, so würde dies zweifellos von einer sehr unvollkommenen Auffassung des Christentums zeugen. Es frägt sich indessen, ob dieser subjektive Standpunkt der Beurteilung des Christentums überhaupt der demselben angemessene sei, mag man nun die christliche Religion als die der menschlichen Natur und Vernunft relativ entsprechendste oder als absolut und allein entsprechend betrachten. Ob man sagt, das Christentum entspreche den geistigen Bedürfnissen am meisten, oder es entspreche ihnen allein, in beiden Fällen wird das Christentum an einem ihm äufseren, subjektiven, nicht an dem ihm immanenten, objektiven Mafsstab gemessen. Das Christentum aber will an keinem anderen Mafsstab gemessen werden, als an seinem eigenen, nicht allein vom Theologen, sondern auch vom Apologeten. Die Tragweite dieser Behauptung wird später in helleres Licht gesetzt werden.

Was die Angemessenheit des Christentums zu den tiefsten Bedürfnissen der geistigen Natur des Menschen betrifft, so ist

sie eine Folge seines göttlichen und übernatürlichen Wesens, nicht dieses Wesen selbst. Hierüber mag uns vorläufig eine befremdlich erscheinende Äufserung des Tübinger Apologeten selbst belehren. Dieser nämlich findet, dafs die apostolischen Worte (I. Cor. 1, 17. 23.) von Christus dem Gekreuzigten, der den Juden ein Ärgernis und den Heiden eine Thorheit sei, vielleicht etwas schroff den Gegensatz des Evangeliums zu dem Glauben der Juden und der Weisheit der Heiden aussprechen; es sei aber damit doch nur dem Grundgedanken Ausdruck gegeben, dafs den Armen das Evangelium verkündet werde und das Reich Gottes nicht von dieser Welt sei. Der Apostel habe es nicht unterlassen, zu zeigen, wie das Christentum allein imstande ist, die wichtigen Grundfragen des Lebens für alle Menschen befriedigend zu lösen. (Schanz a. a. O. S. 7.) Obgleich hiermit ein Moment des Christentums berührt ist, so ist doch gerade sein auszeichnender Charakter, der uns jenes „vielleicht etwas schroffe“ Wort allein verstehen und würdigen lehrt, die Weisheit im Geheimnis (I. Cor. 2, 7.) nicht beachtet, die mehr und ein unendlich Höheres ist, als „eine auf dem Boden der natürlichen Vernunfterkenntnis stehende Lebensphilosophie“ (S. 6), die „Grundprobleme löst, welche die natürliche Philosophie nur ahnen und andeuten kann“. (Schanz a. a. O. S. 7.) Denn von jener geheimnisvollen im Schofse des Vaters verborgenen und allein dem Sohne offenbaren Weisheit sagt uns der Apostel, dafs kein Auge sie gesehen, kein Ohr gehört und dafs sie in keines Menschen Sinn gekommen sei (quod oculus non vidit nec auris audivit nec in cor hominis ascendit. I. Cor. 2, 9.). Nach allem dürfte die Anschauung des Apostels einer Apologie nicht günstig sein, die das Christentum und den innern Gehalt der Offenbarung dadurch empfiehlt, dafs sie denselben „Geist und Herz“ des Menschen ungebührlich nahe zu bringen sucht, während die wahre Apologie die Thatsache der Offenbarung durch den Erweis des Geistes und der Kraft, d. h. der Prophetie und des Wunders festzustellen bestrebt ist, für den Inhalt aber, die Thorheit des Kreuzes und die verborgene Weisheit im Geheimnis Unterwerfung fordert.

Wie man sieht, handelt es sich um das übernatürliche Wesen des Christentums. Die richtige Bestimmung dieses übernatürlichen Wesens kann sich unmöglich dort finden, wo das Religiöse als solches schon als ein Übernatürliches gilt und angenommen wird, dafs in der Anerkennung des vom menschlichen Willen unabhängigen Sittengesetzes eine Überschreitung des Kreises der natürlichen Erkenntnis liege. (Schanz a. a. O. S. 1.) Hier erscheint die Religion als solche als eine göttliche Offenbarung, das Christentum aber nur als letzte und vollendete Offenbarung. (S. 2 f.) Daher die Zugeständnisse an jene Richtungen, welche sich gegen die „metaphysischen Beweise" skeptisch verhalten. Die „wahre und gesunde Apologetik" sei sich wohl bewufst, dafs das metaphysische Absolute und der religiöse Gott auf unser Herz eine sehr verschiedene Wirkung hervorbringen, sie weifs, dafs die Metaphysik in keinem Falle an den religiösen Gottesbegriff auch in seiner allgemeinsten Form heranreicht. (A. a. O. S. 5.)

Also ein anderer Gott der metaphysische und ein anderer der des religiösen Glaubens und Bewufstseins! Diese Theorie des Tübinger Apologeten erinnert lebhaft an jene Unterscheidung des berühmten Tübinger Dogmatikers, dessen übermächtiger Geist, wie es scheint, der Denkweise des Apologeten seinen Stempel aufgeprägt hat, die Unterscheidung nämlich des angeblich dem Theisten mit dem Pantheisten gemeinsamen Absoluten, das allein durch die Beweise für Gottes Dasein streng erwiesen werde von dem persönlichen überweltlichen Gott des religiösgläubigen Bewufstseins.

Hiermit hängt das Urteil des Apologeten (a. a. O. S. 6) zusammen, der hl. Thomas habe die Kraft der Beweise für Gottes Dasein überschätzt; denn was der englische Lehrer als beweisbar ansieht, ist allerdings das Dasein des überweltlichen persönlichen Gottes des religiösen Bewufstseins, nicht aber das eines Absoluten, mit welchem auch der Pantheist sich abfinden liefse. Wenn uns aber weiterhin gesagt wird, gegen die Ansicht des hl. Thomas, der Glauben und Wissen bezüglich desselben Objekts für unvereinbar hält, könnten vielmehr Glauben und

Wissen mit Bezug auf das Übernatürliche hinsichtlich desselben Objekts und Subjekts zusammenbestehen, weil für das Wesen des Erkannten immer noch ein geheimnisvoller Hintergrund zurückbleibe, so dürfen für eine solche Ansicht nicht Namen wie Albert der Grofse und Bonaventura angerufen werden (a. a. O.); denn dafs übernatürliche Wahrheiten zugleich geglaubt und gewufst werden können, ist eine Behauptung, für welche man die Gewährsmänner unter Rationalisten und Theosophen, nicht aber unter den Vertretern der klassischen Scholastik suchen mufs.

Nachdem wir im Vorstehenden die Tübinger Schule und den in den jüngsten Tagen entbrannten häuslichen Streit innerhalb derselben berührten, dürfte es angezeigt sein, den für die apologetische Richtung dieser Schule wichtigsten und bedeutsamsten, für die Begriffe von Religion, Offenbarung und Kirche entscheidenden Punkt hervorzuheben. Dieser liegt zweifellos in der Annahme einer eingebornen Gottesidee. Braig, der einer eklektischen und einseitig realistischen in die Breite gehenden Richtung in der genannten Schule gegenüber den tiefer und schärfer eindringenden spekulativen und wissenschaftlichen Standpunkt vertritt, gibt der bemerkenswerten Einsicht in „Kuhns Fehler“ Ausdruck, „die Gottesidee als Mittel zu gebrauchen, um vom Gebiete des formalen Denkens auf das der Metaphysik zu gelangen.“ (Gottesbeweis u. s. w. S. 10. Anm. 1.) Dieser Fehler sei von Schanz in einer Form wiederholt worden, welche von der Schärfe des Meisters und seiner Tiefe nicht die Spur mehr verrate. (A. a. O.) Die angeführte Stelle lautet charakteristisch genug: „Sie fassen (genannt sind Gratry, Staudenmaier, Drey, Kuhn) dieselbe nicht als eine unmittelbare Gotteserkenntnis, sondern als ein metaphysisches Princip“ (also würde auch diese Idee nur eine Erkenntnis des metaphysischen „Absoluten“, nicht des religiösen Gottes vermitteln, was dem Gedanken des Tübinger Meisters allerdings nicht so ganz kongruent ist), „durch welches die analoge Gotteserkenntnis gefestigt und für die logische Schlufsfolgerung nach dem Kausalitätsgesetze der zureichende Grund geboten wird, um von dem Gebiete des formalen Denkens auf

das Gebiet der Metaphysik übergehen zu können.“ Wie es sich immer mit dieser Erklärung verhalten möge, so geht aus diesem Ausspruch in der unzweideutigsten Weise wenigstens eines, die Abhängigkeit der Tübinger Schule von Kant hervor. Denn von ihm stammt die Lehre von der rein formalen Natur des Verstandes, welche die Quelle seines transcendentalen Idealismus ist. Von Kant ist das Vorurteil von der absoluten Ohnmacht des Verstandes, zu einer die Erfahrung transcendierenden realen Erkenntnis zu gelangen, auf Jakobi, von diesem auf das Haupt der Tübinger Schule übergegangen, und gläubig betet der Epigone das Wort des Meisters nach.

Wie soll nun aber Kuhns „Fehler“ gut gemacht werden? Können wir auch ohne Gottesidee durch Vernunftschlüsse zum ersten und höchsten Sein uns emporschwingen, so liegt es nahe, die eingeborne Gottesidee als ein unberechtigtes Postulat fallen zu lassen. Doch nein, man belehrt uns eines andern. „Es bleibt trotzdem dabei: die Gottesidee ist der schärfste Ausdruck für die metaphysische Qualität der Menschenseele; sie ist der naturgemäfse Reflex der Gottähnlichkeit im Bewufstsein des Geistes.“ (Braig a. a. O. S. 17.) Wozu aber, wenn es eine nutzlose Verdopplung ist, dem Verstand ein vermitteltes Wissen und der Vernunft ein unmittelbares Glauben inbezug auf irgend ein Erkenntnisobjekt zuzusprechen? (Ebd.) Soll die Gottesidee für jene bleiben, die aus eigener Kraft zum Gottesbeweis nicht zu gelangen oder ihn in seiner wissenschaftlichen Form nicht zu fassen vermögen? Sollten aber diese nicht (wie der heil. Thomas lehrt) im Unterricht und Glauben einen Ersatz finden? Oder mufs die Gottesidee als unnützer Zierat stehen bleiben? Hiergegen wäre mit dem Stagiriten zu sagen: *ὁ θεὸς καὶ ἡ φύσις οὐδὲν μάτην ποιοῦσιν.* (De coelo I, 4. 271 a 33.) Die Ursache liegt jedoch tiefer. Es schmeichelt der modernen Geistesrichtung, die zwischen Atheismus und „gotttrunkener“ Theosophie hin und her taumelnd schwankt, der menschlichen Natur anstatt der vermeintlichen scholastischen Abstraktionen eine konkret-anschauliche Erkenntnisweise des Göttlichen zuzuschreiben. In Tübingen insbesondere scheint man sich nicht entschliefsen zu

können, den Anspruch auf eine „Vertiefung“ der Theologie gegenüber der Scholastik fallen zu lassen. (S. Braig, Die natürliche Gotteserkenntnis nach dem hl. Thomas von Aquin. Tübinger Quartalschr. 1881. S. 512 ff.) Dieser Anspruch aber hängt an der eingebornen Gottesidee. Durch diese sollen auch die angeblich mechanisch auseinderfallenden Gottesbeweise zum einheitlichen Gottesbeweis organisch verknüpft und beseelt werden. Es wird sich jedoch zeigen, dafs diese Vertiefung, mit der man sich brüstet, in der Wirklichkeit eine Verflachung ist, durch welche das Christentum seines übernatürlichen Charakters entkleidet oder darin wenigstens bedroht wird, ohne dafs man imstande wäre, der Natur geben zu können, was ihr nun einmal versagt ist.

Eine tiefere Prüfung der Lehren des hl. Thomas vom natürlichen und übernatürlichen Erkennen dürfte den genannten Apologeten, der in seiner neuesten dankenswerten Gabe (Apologie des Christentums auf dem Boden der empirischen Forschung. Von F. Duilhé de St. Projet. In Vorträgen, mit Zusätzen und einer Einführung von C. Braig. Freiburg i. B. 1889.) die Bedeutung der Philosophie überhaupt und der philosophischen Wissenschaft des englischen Lehrers insbesondere mit vollem Rechte so sehr in den Vordergrund stellt, zur Überzeugung führen, dafs die Wissenschaft des hl. Thomas gerade in diesem wichtigen, ja entscheidenden Punkte, der Theorie der natürlichen Gotteserkenntnis, dem Hauptproblem der Philosophie und Grundproblem der Theologie,wie H. v. Kuhn sie nennt, einer wesentlichen Ergänzung nicht bedürfe.

Die Aufgabe der Apologie des Christentums in unseren Tagen kann nicht trefflicher gezeichnet werden, als dies mit den Worten geschieht: „Jede Apologie führt müfsige Luftstreiche, wenn sie nicht durchaus philosophisch gehalten, im Geiste eines hl. Thomas von Aquin geschult ist, und wenn sie nicht den sämtlichen Irrgängen der modernen Philosophie mit überlegener Macht nachspürt.“ (A. a. O. Zur Einführung S. LXXIII.) Der „Mifsbrauch und förmliche Götzendienst“, der mit dem Lieblingsworte der modernen Philosophie, mit dem Gefühle getrieben

wird (Ebd. S. LXXII), kann in der That nicht gründlicher aufgedeckt werden, als dies durch die Philosophie des Aquinaten geschieht, die das Religiöse, oder genauer, die natürliche Grundlage der Religion aus der dunklen Gefühlssphäre in das Licht klarer Erkenntnis rückt. Diese nämliche Philosophie empfiehlt sich um so mehr dem modernen Apologeten, als es heutzutage vor allem den Kampf gegen den Monismus (Pantheismus) gilt, der hl. Thomas aber gerade „gegen den Widersinn, gegen den Monismus seiner Zeit sich zum Apologeten der Wahrheit heranschulte.“ (A. a. O. S. 597.) Und wenn endlich „die Verteidigung der Wahrheit letztlich auf die psychologischen Principien eingehen mufs“ (S. 598), so finden sich diese nirgends mit der Nüchternheit und Schärfe, Sicherheit und Klarheit festgestellt, wie in den Schriften des Aquinaten. In der Psychologie des englischen Lehrers aber ist für eine „ideelle“ Offenbarung im Grunde der menschlichen Natur kein Raum. Auch folgt in der Auffassung desselben hl. Lehrers die menschliche Vernunft in der Gotteserkenntnis nicht einem Kausalitätsdrang, der, um zum Ziele zu gelangen, einer beseelenden Idee bedürfte, sondern schreitet im hellen Lichte des Kausalitätsprincips zur Anerkennung einer ersten überseienden Ursache fort.

Wir sagten, dafs das Christentum mit seinem eigenen Mafsstab gemessen werden müsse, weshalb die Aufgabe der Apologetik weder darin bestehen könne, die christliche Religion als die der menschlichen Natur relativ angemessenste, noch als die ihr allein und absolut angemessene nachzuweisen. Gleichwohl kann zugegeben werden, dafs die Bezeichnung der christlichen Religion als der absoluten einen zulässigen Sinn haben könne. In einem solchen wird das Wort in dem Lehrbuch der Fundamentaltheologie oder Apologetik von Hettinger (2. Aufl. 1888. S. 22 ff.) genommen. Obgleich nämlich der Ausdruck „absolut“ im vorliegenden Falle ähnlichen Mifsverständnissen ausgesetzt ist, wie wenn man sich desselben in der Metaphysik für die schöpferische Ursache alles Seienden bedient, so kommt es doch hier wie sonst auf die Bedeutung an, die man mit dem Worte verbindet. Die absolute Religion nun, wird uns hier gesagt, ist absolute Religion

als übernatürliche Religion, womit unzweifelhaft anerkannt ist, dafs die Religion und das Religiöse nicht schon an sich ein Übernatürliches seien, also ein Unterschied der natürlichen, d. h. durch die Natur des Menschen geforderten und ihr adäquaten Religion, und der übernatürlichen, d. i. die natürlichen Kräfte und Ansprüche des Menschen überragenden Religion statuiert wird. Damit sind wir unserem Ziele bereits um einen bedeutenden Schritt näher gekommen. Denn indem das Christentum nicht allein als absolute, sondern gegenüber einer (möglichen) natürlichen Religion als übernatürliche (nach Wesen und Ursprung) erkannt wird, ergibt sich uns eine, von der von Schanz gegebenen, völlig verschiedene Auffassung des Wesens und der Aufgabe der christlichen Apologetik, nämlich das Christentum als übernatürliche Religion zu erweisen. Dafs eine solche schlechthin übernatürliche Religion auch den Bedürfnissen des menschlichen Geistes aufs vollkommenste entspricht, erscheint als eine notwendige Folge, weshalb man, beide Gesichtspunkte zusammenfassend, wohl in einem gewissen Sinne, wenn auch in einer modernen Anschauungen akkomodierten und daher von Mifsverständnissen nicht ganz freien Ausdrucksweise sagen kann, dafs im Christentum als absoluter (d. i. schlechthin übernatürlicher) Religion „die religiöse Idee am vollkommensten realisiert ist, die der denkende Geist in sich trägt und die philosophische Forschung bewährt.“ (Hettinger a. a. O. S. 27.) Wir verstehen diese Worte dahin, dafs der Begriff einer Verbindung mit Gott durch Erkenntnis und Liebe, zu der der denkende Geist sich zu erheben, und den die Philosophie zu rechtfertigen vermag, im Christentum eine Verwirklichung erlange, welche die durch die natürliche Kraft des Geistes erreichbare Verbindung nicht nur graduell, sondern generisch übersteigt. (Hettinger a. a. O. S. 3 ff.)

Eine objektive Bestimmung der apologetischen Wissenschaft begegnet uns in klarer und unzweideutiger Weise bei Zigliara (Propraedeutica ad Sacram Theologiam seu Tractatus de ordine supernaturali. Ed. alt. Romae 1885), der als Formalobjekt derselben die Existenz einer übernatürlichen alles Ge-

schaffene transcendierenden göttlichen Ordnung angibt: ordo supernaturalis est proprium objectum christianae propaedeuticae. Als Aufgabe fällt ihr demnach zu: per principia philosophica ordinis supernaturalis existentiam demonstrare. (L. c. p. 3.) Demgemäfs wird das Verhältnis der Apologetik oder Einleitung in die Theologie von demselben Verf. dahin bestimmt, sie sei dem Zwecke nach eine theologische, dem Standpunkt und den Principien gemäfs eine philosophische Disciplin: hac de causa duo posuimus in titulo hujus operis, scilicet, — Propaedeutica ad sacram Theologiam, quia theologia est revera causa finalis proxima hujusce nostri Tractatus — seu Tractatus de ordine supernaturali, quia ordo supernaturalis est ejusdem Tractatus objectum proprium et specificativum. (L. c. p. 4.)

Diesen apologetischen Standpunkt begründet Zigliara durch eine Theorie des natürlichen Erkennens, welche die Möglichkeit einer höheren Erkenntnis- und Lebensordnung offen hält. Darnach ist die Vollkommenheit der Erkenntnis objektiv vom Medium, subjektiv von den Vermögen des Erkennens abhängig. In objektiver Beziehung nämlich entscheidet die Kraft des Princips über den Umfang desjenigen, was mittels desselben erkannt werden kann. Daher ist dem menschlichen Geiste in den vom Sinnlichen abstrahierten Begriffen, deren allgemeinster und umfassendster der des Seins ist, eine für seine natürlichen Kräfte unüberschreitbare Schranke gesetzt. Die Tragweite seiner natürlichen Geisteskraft reicht daher ebenso weit, als ihn jene Begriffe zu tragen vermögen. Was aber die Beschränkung der Erkenntnis in subjektiver Beziehung betrifft, so liegt der Grund derselben in der Notwendigkeit der (idealen) Immanenz des Erkenntnisgegenstandes im Subjekt nach dem Grundsatz: cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis. Die ganze Tragweite des objektiven Erkenntnismediums aber wird nicht immer durch die subjektiven Vermögen und Kräfte durchmessen: eine Bemerkung, die für das Verständnis der Erscheinungen im religiösen Gebiete wichtig ist. Es leuchtet ein, dafs deshalb zwar von der objektiven Übernatürlichkeit auf die sub-

jektive, dagegen nicht umgekehrt von der letzteren auf erstere geschlossen werden könne. (L. c. P. I. c. II.)

Knüpfen wir den weiteren Gang unserer Untersuchung an die von Zigliara gegebenen Bestimmungen an, so scheint sich die Frage nach Objekt und Charakter der Apologetik dahin zu beantworten, dafs sie, mit philosophischen Mitteln das Dasein der übernatürlichen Ordnung begründend, zwar mit Rücksicht auf das Subjekt und den Endzweck als eine theologische, nach Objekt und Standpunkt aber als eine philosophische Disciplin zu betrachten sei. Wir verstehen hier unter Subjekt den Träger der Wissenschaft. Dieser ist für die Apologetik der wissenschaftlich gebildete Gläubige und Theologe. Denn es ist eine durchaus naturgemäfse und selbstverständliche Erscheinung, dafs die wissenschaftliche Begründung und Verteidigung des Christentums vom Gläubigen und Theologen geführt wird. Denn die übernatürliche Religion wird nur derjenige wirksam zu verteidigen imstande sein, der von ihrer Wahrheit überzeugt ist und sie mit Geist und Herz glaubend und liebend umfafst. Der Zweck aber ist kein anderer, als dem Glauben und der Glaubenswissenschaft zu dienen, jenem, um die ihm im Wege stehenden Hindernisse zu beseitigen, dieser, um Funktionen zu üben, ohne welche sie sich in statu viatoris nicht als Wissenschaft zu verwirklichen vermöchte. Dieses geschieht aber durch den Nachweis der Existenz des Objekts der Theologie, nämlich der übernatürlichen Ordnung. Denn da keine Wissenschaft ihr Objekt beweist, sondern voraussetzt, Objekt der Theologie aber die übernatürliche Ordnung ist, so wird eine von der Theologie verschiedene Wissenschaft notwendig sein, der die Erfüllung dieser Aufgabe zufällt.

Gerade gegen diese Bestimmung des Objekts und der Aufgabe der Apologetik aber erheben sich Bedenken, die nicht unbeantwortet bleiben dürfen.

Kann denn, so läfst sich fragen, vom philosophischen Standpunkt aus überhaupt das Dasein einer schlechthin übernatürlichen Ordnung erkannt werden? Eine solche schlechthin übernatürliche Ordnung aber bildet den Gegenstand der Theo-

logie. Soll also das Dasein einer solchen von der Apologetik bewiesen werden, so kann dies nicht mit den Mitteln, die der Philosophie zu Gebote stehen, d. h. mit natürlichen, aus der Vernunft geschöpften Beweismitteln geschehen.

Aus diesem Grunde scheint die Apologetik auch nach ihrem Formalobjekt als theologische Disciplin betrachtet werden zu müssen, wenn auch mit der näheren Bestimmung, dafs die Theologie die apologetische Funktion nur per accidens ausübe, was überdies der Würde der Theologie in hohem Grade entsprechen würde, nämlich per accidens eine Aufgabe zu erfüllen, für welche sonst eine besondere Wissenschaft erforderlich wäre.

Zur Begründung dieser Auffassung läfst sich sagen, dafs es sich mit dem Beweise für die Thatsache der übernatürlichen Ordnung, wie mit den Beweisen für das Dasein Gottes verhalte. Das Dasein Gottes aber werde auch in der Theologie bewiesen. Denn obgleich per se loquendo — bemerkt Cajetan in p. 1, qu. 2 art. 3 „In titulo dubium“ (S. Thom. Opp. tom. IV. Rom. 1888 p. 32) — keine Wissenschaft das Dasein ihres Gegenstandes beweist, so ist dies doch per accidens zulässig und trifft bezüglich der Theologie aus einem doppelten Grunde zu. Erstens nämlich nehmen wir an der göttlichen Wissenschaft nur in unvollkommener Weise teil; denn geschähe dies in vollkommener Weise, so würden wir das Dasein Gottes unmittelbar erkennen. Zweitens ist die theologische Beweisführung für das Dasein Gottes eine accidentelle, weil sie durch ein äufseres fremdes Medium geschieht. Licet enim nulla scientia ex simpliciter propriis probet subjectum suum, ex extraneis tamen appropriatis probare potest. . . . Sic autem contingit in proposito: quoniam theologia non ex propriis simpliciter, sed ex propriis ministerialiter, scilicet notis naturali lumine, quae absolute sunt extranea, probat Deum esse. (L. c.)

Diesen Gründen Cajetans fügt Javellus einen weiteren bei, der im wesentlichen darauf hinausläuft, dafs die Philosophie das Dasein ihrer Objekte nur insofern ohne Beweis annimmt, als sie den Sinnen oder dem Verstande unmittelbar evident sein können; da nun die Theologie einer höheren Ordnung angehöre und vieler

Vorrechte sich erfreue, z. B. theoretische und praktische Wissenschaft zugleich sei, so sei es nicht unpassend, dafs sie ihr Objekt beweise, da es weder den Sinnen noch dem Verstande unmittelbar evident ist.

Dieselben Argumente also, liefse sich sagen, finden auf die Thatsache der Offenbarung Anwendung. Auch diese werde vom Theologen wenigstens per accidens bewiesen, um so mehr als die übernatürliche Ordnung nicht getrennt von dem übernatürlichen Wesen Gottes vorhanden ist und eine übernatürliche Thatsache, z. B. ein Wunder, gerade als solche mit natürlichen Mitteln nicht erkannt werden kann.

Um in der Würdigung dieses Einwandes mit dem zuletzt berührten Moment zu beginnen, so ist die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit einer mit dem Anspruch göttlichen Ursprungs und Inhalts auftretenden Offenbarung von der Erkenntnis ihrer Wahrheit zu unterscheiden; die dem Glauben vorangehende natürliche Erkenntnis kann sich nur auf jene, nicht aber auf diese beziehen, wenn anders der Glaube nicht zu einer erworbenen Zuständlichkeit der Seele herabsinken, oder auch, wie umgekehrt der Traditionalismus annimmt, jede natürliche Vermittlung und Begründung des in seinem Wesen zweifellos übernatürlichen Glaubensaktes ausgeschlossen sein soll. (Vgl. Schäzler, Neue Untersuchungen u. s. w. S. 505.)

Wir geben demnach unbedingt zu, dafs vom philosophischen Standpunkt ein unbedingt Übernatürliches nach Möglichkeit und Dasein nicht erkannt werden könne, und dafs der Begriff desselben ein spezifisch theologischer sei. Andererseits aber halten wir dafür, dafs der Nachweis eines solchen für den apologetischen Beweis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung nicht erfordert werde, sondern dafs es genüge, die Spuren göttlicher Einwirkung mit jener Sicherheit zu erkennen, die dem zweifelsüchtigen Verstande jedes vernünftige Bedenken benimmt, dem Rufe der göttlichen Gnade einen weiteren Widerstand entgegenzusetzen. Die hierbei in Frage kommenden Wunder und Weissagungen sind als Wirkungen einer übernatürlichen Macht ebenso natürlich erkennbar, wie durch die Beweise für Gottes Dasein Gott als überweltliches

und persönliches Wesen erkannt wird. Folglich ist das Dasein einer übernatürlichen Ordnung durch die Beweise für Gottes Dasein und die Argumente für die Thatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung in einem gewissen Sinn natürlich erkennbar, nicht aber Gott in seinem Ansichsein, seinem verborgenen und geheimnisvollen Wesen, oder das schlechthin Übernatürliche, das durch die über alle natürlichen Voraussetzungen hinaustragende Macht der göttlichen Gnade den spezifischen Gegenstand des Glaubens und der Theologie bildet.

Wenden wir uns zu dem angeführten Einwande zurück, so ist unbedingt einzuräumen, daſs die Theologie imstande und befugt sei, per accidens auch ihr Formalobjekt zu beweisen. Diese accidentelle Funktion schlieſst jedoch die Notwendigkeit einer selbständigen philosophischen, resp. apologetischen Wissenschaft nicht aus. Die Lösung liegt in der Bestimmung des „per accidens.“ Denn eine Aufgabe, welche die Theologie per accidens erfüllt, muſs per se einer anderen Wissenschaft zufallen, wie dasjenige, was von einem Sinne per accidens wahrgenommen wird, per se in das Bereich eines andern Sinnes fällt. Mit andern Worten: indem die Theologie das Dasein Gottes und die Thatsache der Offenbarung beweist, bedient sie sich derselben Methode und der nämlichen Beweismittel, wie die Philosophie, so daſs wir berechtigt sind zu sagen, die apologetische Methode sei an sich und wesentlich die philosophische und die Apologetik nach Princip und Methode eine philosophische Disciplin. Die thomistische Lehre von einer theologischen Beweisführung per accidens unterscheidet sich demnach wesentlich von der Annahme einiger neueren Apologeten und Theologen, daſs „die apologetischen Beweise nicht rein philosophische, sondern theologische Beweise gemäſs dem Princip der „fides quaerens intellectum“ seien, „die vom Glauben ausgehen und zur Erkenntnis des Glaubens führen.“ (Schäzler, a. a. O. S. 502.)

Die Gründe, warum die Apologetik nicht schlechthin als eine theologische Disciplin bezeichnet werden darf, sind sowohl in den kirchlichen Bestimmungen gegen den Traditionalismus (Denzinger, Enchirid. n. 1506, 1507), als auch in ihrem Zwecke,

die Vernunft- und Pflichtgemäſsheit des Glaubens nachzuweisen, sowie in ihrem Inhalte, den die sog. praeambula fidei und die motiva credibilitatis bilden, zu suchen. Wenn der Apologet, um seinen Zweck zu erreichen, nicht die theologische Methode, welche die Wahrheit und Gewiſsheit des Glaubens voraussetzt, anwenden darf, so leuchtet ein, daſs auch die Principien und das Formalobjekt der Apologetik nicht theologischer Natur sein können. Was die Principien betrifft, so erfordert jede Methode ihre eigenen Principien. Die induktive Methode z. B. nimmt die einzelnen Erfahrungsthatsachen zu ihrem Ausgangspunkt, die deduktive allgemeine Grundsätze der Vernunft. Mit der Verschiedenheit der Principien aber ist auch die Verschiedenheit des Objekts unzertrennbar gegeben.

Für die Bestimmung des Formalobjekts der Apologetik ergibt sich hieraus, daſs die oben angeführte Erklärung einer Ergänzung bedarf. Das Dasein der übernatürlichen Ordnung nämlich ist Gegenstand der Apologetik, sofern es sich um die Glaubwürdigkeit und Glaubenspflicht, nicht aber sofern es sich um den Glaubensgrund handelt. Um das Gesagte zusammenzufassen, so betrachten wir die Apologetik als eine philosophische Funktion des Theologen, wobei dieser sich auf den Standpunkt des natürlichen Erkennens stellt und philosophischer (das Wort im weitesten, auch geschichtliche Wahrheiten einschlieſsenden Sinne gefaſst) Beweismittel sich bedient, um die Möglichkeit und Wirklichkeit der übernatürlichen Ordnung insoweit nachzuweisen, als es zur Begründung der Vernünftigkeit und Pflicht des Glaubens notwendig ist.

Eine solche Leistung der Philosophie im Dienste der Theologie ist allerdings nur in der thatsächlichen Ordnung möglich; hierin aber scheint nichts Ungehöriges zu liegen, denn die Offenbarung verleiht der Vernunft nicht allein ein höheres übernatürliches Licht, sondern vervollkommnet sie auch innerhalb ihrer eigenen Sphäre, ähnlich wie die Verbindung der Vernunft mit der Sinnlichkeit im Menschen diese zu Leistungen befähigt, die reinen Sinnenwesen unmöglich sind.

Suchen wir nunmehr genauer und mit Rücksicht auf neuere

Erscheinungen auf apologetischem Gebiete das Verhältnis der Theologie und Apologetik darzulegen. Das Formalobjekt der Apologetik bildet (mit dem angeführten Vorbehalt) die Thatsache der übernatürlichen Ordnung. Ihre Principien sind die Wahrheiten und geschichtlichen Daten, aus welchen jene Thatsache durch die natürlichen Geisteskräfte erkannt werden kann. In dieser doppelten Beziehung unterscheidet sich die Apologetik von der Theologie. Fassen wir in erster Linie Standpunkt und Principien des Apologeten ins Auge, so mufs derselbe, wie bemerkt wurde, zwar gläubig und bis zu einem gewissen Grade Theologe sein, er darf aber nicht vom Glauben ausgehen, sondern mufs sich (methodisch) auf den Standpunkt des Gegners stellen. In diesem Sinne sagt Hettinger: „So ist die Aufgabe der Apologetik zunächst eine philosophisch-historische und erscheint sie als jene Wissenschaft, die den Übergang aus der Philosophie in die Theologie vermittelt und das Band knüpft, welches das natürliche Wissen der übernatürlichen Erkenntnis anschliefst.“ (A. a. O. S. 27.) Hiermit übereinstimmend finden wir in dem neuesten Lehrbuch der Apologetik den Unterschied der theologischen und apologetischen Methode dahin angegeben: „Die Dogmatik oder Glaubenswissenschaft nimmt ihre Beweise aus dem Glauben, wie er in Schrift und Überlieferung als Glaubensquellen enthalten ist; die Apologetik entnimmt ihre Beweise der Philosophie und Geschichte.“ (Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik. I. Bd. 1888. S. 3.)

Ähnlich bei Duilhé-Braig, Apologie des Christentums S. 83: „Ihre (der Apologetik) Methode ist die der Geschichts- und Religionsphilosophie, mit welcher sie der Substanz nach zusammenfällt.“

Dem Gegner gegenüber ist daher die Methode des Apologeten eine wesentlich andere als die des Theologen. Die letztere wird vom hl. Thomas auf folgende Weise charakterisiert. Unde sacra doctrina, cum non habeat superiorem, disputat cum negante sua principia, argumentando quidem, si adversarius aliquid concedat eorum, quae per revelationem divinam habentur, sicut per auctoritates sacrae scripturae disputamus contra haereticos et per

unum articulum contra negantes alium. Si vero adversarius nihil credat eorum, quae divinitus revelantur, non remanet amplius via ad probandum per rationem articulos fidei, sed ad solvendum rationes, si quas inducit contra fidem. (S. Th. I q. 1 art. 8 c.) Der Theologe nämlich setzt die Glaubensartikel als seine Principien voraus und schliefst deshalb bezüglich derselben nicht allein den praktischen (wirklichen), sondern auch den methodischen Zweifel aus. Der methodische Zweifel nämlich kann sich in einer Wissenschaft nicht auf die Principien, sondern nur auf die daraus zu ziehenden Folgerungen erstrecken, also das umfassen, was Gegenstand der Schlufsfolgerung und Beweisführung ist. Es ist daher ein Irrtum von principieller Bedeutung, wenn Kuhn die Geheimnisse des Christentums vom Standpunkt der Vernunft aus erkennen will und deshalb z. B. die Trinität als ein wissenschaftliches Problem für den Theologen betrachtet, als ein Problem, wodurch noch nichts entschieden, sondern eine Entscheidung erst angezeigt und eingeleitet sei. Indem der Geist auf die „gegebene" Wahrheit reflektiere, trete er aus dem Gebiete des Glaubens auf das der Erkenntnis, des Wissens hinüber. (Trinitätslehre. § 33. Die Aufgabe. Kath. Dogmatik. Bd. II. S. 495 f.) Wer da meint, um zum theologischen Wissen zu gelangen, müsse er das Gebiet des Glaubens verlassen und auf ein anderes Gebiet, eben das des Wissens übertreten, hat sich eine völlig verkehrte Vorstellung vom theologischen Wissen gebildet. Denn wenn die Dogmen nicht den Inhalt, sondern die Principien des theologischen Wissens ausmachen und nicht dasjenige sind, was, sondern das, woraus theologisch erkannt und gewufst wird, so wird der Theologe bei Erzeugung theologischen Wissens sowenig aus dem Gebiete des Glaubens heraustreten, als der Philosoph bei seinen Konklusionen aus dem Bereiche der höchsten Vernunftprincipien, in deren Lichte er ja eben die Folgerungen zu erkennen vermag, heraustritt. Die Falschheit der Auffassung des Tübinger Dogmatikers würde sofort allen einleuchten, wenn nicht der glaubensphilosophische Nimbus, mit welchem sich die Kuhnsche Spekulation mit ihrem Motto der

fides quaerens intellectum zu umgeben weifs, manche zu täuschen geeignet wäre.

Wenn aber der hl. Thomas a. a. O. von dem Beweise eines Glaubensartikels durch einen andern spricht, so hat er Gegner im Auge, die principiell auf dem Boden des Glaubens und der Offenbarung stehen und nur in einem gegebenen Falle die Existenz eines Dogmas in Abrede stellen.

Weder die Theologie noch die Apologetik lassen, wie man nunmehr leicht erkennen wird, den praktischen oder wirklichen Zweifel zu. Von der Theologie ist dies selbstverständlich, wenn anders das wahre Wesen der theologischen Erkenntnis, die im übernatürlichen Glauben wurzelt, festgehalten wird. Ohne Glauben ist zwar mannigfaltige philologisch-historische Gelehrsamkeit, nicht aber Theologie möglich. Ein ungläubiger Theologe ist demnach eine contradictio in adjecto. Was aber die Apologetik betrifft, so schliefst sie den wirklichen Zweifel in demjenigen, der den Glauben zu verteidigen unternimmt, nicht aber in jenem, an welche die Verteidigung gerichtet ist, aus. Hierüber ist kein weiteres Wort zu verlieren. Sofern aber, von jedem Gegner und dem Zwecke der Verteidigung abgesehen, die Wissenschaft von der Existenz der übernatürlichen Ordnung, sei es zur Bestärkung der Gläubigen im Glauben oder zur Feststellung der natürlichen Voraussetzungen der theologischen Wissenschaft die äufseren Grundlagen des Glaubens und der Theologie darlegt, ist wiederum — entgegen der bekannten Ansicht des Hermes — der wirkliche Zweifel ausgeschlossen. Denn um sich der Vernünftigkeit und Pflichtgemäfsheit des Glaubens bewufst zu werden, ist es keineswegs notwendig, den Glauben zu suspendieren. Vielmehr wäre ein solches Unterfangen nicht blofs gefahrvoll, sondern sündhaft, weil gegen das höhere göttliche Leben der Seele selbst gerichtet.

Dagegen gestattet die Apologetik nicht nur, sondern fordert den methodischen Zweifel in jenen Schranken, in welchen ihn die Wissenschaft überhaupt zulassen kann, also keineswegs den methodischen Zweifel Deskartes', der sich selbst auf die höchsten Vernunftprincipien und die Glaubwürdigkeit der unmittelbaren sinnlichen Wahrnehmung erstreckt. Wir sprechen vom

praktischen oder wirklichen Zweifel einerseits und vom methodischen andererseits, nicht vom positiven und negativen Zweifel. Daher erscheint uns folgende Äufserung nicht ganz verständlich: „So gehört die Apologetik unter dem einen Gesichtspunkt der Philosophie, unter dem andern der Theologie an; letzteres ist dann der Fall, wenn die wissenschaftliche Darstellung der praeambula fidei selbst wieder auf Grund des Glaubens geschieht, indem wir die christliche Überzeugung nicht ausschliefsen (dubium positivum), aber nicht in den wissenschaftlichen Calcul mit aufnehmen (dubium confirmativum, methodicum).“ (Hettinger a. a. O. S. 28.)

Diese Gegenüberstellung einer theologischen und philosophischen Apologetik erscheint uns nicht ganz klar und motiviert. Zwar kann der Gegenstand der Apologetik, die geschichtlichen Offenbarungsthatsachen, auch Objekt des Glaubens sein, jedoch nicht per se, sondern per accidens. Werden sie aber zum Gegenstande wissenschaftlicher Beweisführung gemacht, also das dubium confirmativum, methodicum zur Anwendung gebracht, so verfährt eben in diesem Falle der Theologe philosophisch, beweist, um mit Cajetan zu reden, ministerialiter und per extranea, freilich ohne die christliche Überzeugung auszuschliefsen und mit Hermes den praktischen Zweifel (der in dem angeführten Texte unter dem dubium positivum gemeint ist) einzuführen. Es verhält sich in diesem Falle der Theologe zum Apologeten, wie sich derselbe, sobald er das Dasein Gottes aus Vernunftgründen beweist, zum Metaphysiker verhält. Wie die Aufnahme der philosophischen Beweise für Gottes Dasein in die Theologie an dem Charakter der letzteren nichts ändert und kein Grund besteht, von einer zweifachen, theologischen und philosophischen Metaphysik zu reden, so verhält es sich auch mit der Behandlung der motiva credibilitatis von seiten des Theologen und zu unmittelbar theologischen Zwecken. So weit er sich hierbei der natürlichen, aus der Geschichte geschöpften Beweisgründe bedient, ist sein Verfahren nicht das spezifisch theologische, demzufolge aus den Dogmen als unbeweisbaren, durch den Glauben aber

mit einer jede andere übersteigenden Gewifsheit festgehaltenen Erkenntnisprincipien Folgerungen abgeleitet werden.

In Beziehung auf den praktischen Zweifel also besteht zwischen dem Theologen und Apologeten kein Unterschied, sondern nur in der Anwendung des methodischen Zweifels, der sich in der Theologie allein auf die sogen. theologischen Konklusionen, in der Apologetik aber auch auf die Principien, speziell die Thatsache der Offenbarung oder genauer die geschichtlichen Offenbarungsthatsachen, durch welche sich die Offenbarung bezeugt, erstreckt, denn der Inhalt der Offenbarung kann, soweit er ein spezifisch übernatürlicher ist, auch für den Apologeten keinen Gegenstand der Beweisführung bilden.

Soviel über die apologetische Methode. Betrachten wir nun noch eingehender den Gegenstand der Apologetik, so könnte es scheinen, dafs derselbe ihr mit der Theologie gemeinsam sei und der Unterschied zwischen beiden nach dieser Rücksicht in der Verschiedenheit des Erkenntnisprincips gesucht werden müsse, in dessen Lichte das gemeinsame Objekt sich darstellt und vom Geiste aufgefafst wird. In diesem Sinne scheint Hettinger (a. a. O. S. 3) zu sagen: Da der Unterschied des Erkenntnisprincips — nicht des Objekts — den Unterschied der Wissenschaften begründet u. s. w. Dies ist nun allerdings richtig, wenn das Materialobjekt gemeint ist. Dagegen ist mit der Verschiedenheit der Erkenntnisprincipien auch die Verschiedenheit des Formalobjekts gegeben. Sind, wie derselbe Theologe (a. a. O.) hervorhebt, die Principien der Theologie weder actu noch potentia im menschlichen Geiste vorhanden (abgesehen von der potentia obedientiae), so mufs notwendig auch ihr Objekt ein anderes sein als das der Philosophie und Apologetik, nämlich Gott, wie er in seinem eigenen Lichte offenbar ist oder das verborgene göttliche Wesen, das absolut Übernatürliche und Übergeschöpfliche (wie aus den bei Hettinger angeführten Texten aus dem Vatikanum und den Schriften des hl. Thomas [a. a. O.] hervorgeht).

Um aber den Ausdruck „Formalobjekt" richtig zu verstehen, haben wir einige Unterscheidungen zu machen und technische Ausdrücke zu bestimmen, deren unrichtige Anwendung in dem

vorliegenden Gegenstande nicht geringe Verwirrung anzurichten vermag. Wir haben aber vor allem Gegenstand und Inhalt einer Wissenschaft auseinander zu halten. In allen Wissenschaften, die Logik allein ausgenommen, ist der Gegenstand etwas Reales, aufserhalb des Denkens und unabhängig von ihm Bestehendes. Dies gilt selbst von der Mathematik, die man sich allmählich infolge des unheilvollen Einflusses Kants fast allgemein als eine formale Wissenschaft zu betrachten gewöhnt hat. Nur in der Logik, der rationalen Wissenschaft ist der Gegenstand kein realer, sondern in gewissem Sinne mit dem Inhalt, nämlich den idealen Formen, in welchen die Wissenschaft zustande kommt, identisch. Gleichwohl ist auch die Logik nicht formale Wissenschaft im Kantschen Sinne, da die Formen des Denkens nicht einseitig am Subjekte haften, sondern an den Denkobjekten, sofern diese menschlicher Denkthätigkeit subjiziert werden, entstehen. Wir sagen, in gewissem Sinne seien in der Logik Inhalt und Gegenstand identisch; denn obgleich es dieselben Denkformen sind, von denen die Logik handelt, und in denen sie selbst zustande kommt, so kommen sie doch in beiden Fällen in verschiedenen Beziehungen in Betracht, daher die Älteren mit Recht zwischen logica docens und logica utens unterschieden. Immerhin steht fest, dafs in der Logik Inhalt und Gegenstand etwas Rationales sind, weshalb der intellektualistische Idealismus in seiner konsequentesten Form, die ihm Hegel gegeben, als Logik, oder wie man sich wohl auch ausdrückt, als Panlogik erscheint. Besteht nun selbst in der Logik ein Unterschied zwischen Inhalt und Gegenstand, so wird dies umsomehr von allen übrigen Wissenschaften gelten.

Was haben wir aber unter dem Inhalt einer Wissenschaft zu verstehen? Sieht man von den Principien ab, die man, den strengen Wissensbegriff (Erkennen aus gewissen, bez. einleuchtenden Principien) festhaltend, vielmehr als Voraussetzungen der Wissenschaft zu betrachten hat, so bilden ihren Inhalt die Wahrheiten, sprachlich ausgedrückt, Sätze, die in ihr bewiesen werden. Wenden wir diese Bestimmungen auf die Theologie an, so machen die aus den Glaubenssätzen oder Dogmen durch

Schlufsfolgerung abgeleiteten Wahrheiten ihren Inhalt aus. Hiermit haben wir aber nur den Inhalt materialiter genommen angegeben. Sollen Wahrheiten oder Sätze einer einzigen Wissenschaft angehören, so müssen sie durch ein gemeinsames Band untereinander und mit den Principien, aus denen sie abgeleitet werden, verbunden sein. Es ist dies der Inhalt formell betrachtet, der in nichts anderem besteht, als in dem ideellen Zusammenhang der abgeleiteten Wahrheiten mit den Principien. Die Schule bedient sich zur Bezeichnung des materiellen Inhalts, d. h. der Summe von Lehrsätzen, die eine Wissenschaft konstituieren, des Ausdrucks objectum materiale, zur Bezeichnung des Inhalts, formell betrachtet, des Ausdrucks objectum formale. Demgemäfs bilden den materiellen Inhalt der Theologie die aus den Glaubensprincipien (Dogmen) abgeleiteten Folgesätze, ihren formellen aber das Medium, kraft dessen für den denkenden Geist jene abgeleiteten Wahrheiten aus den Principien erkennbar sind, nämlich die mittelbare göttliche Offenbarung, oder, wie sich Cajetan ausdrückt: medium divino lumine fulgens, quod scibile theologicum constituit. (Vgl. die von P. Esser herausgegebene nachgelassene Schrift des unvergefslichen Schäzler: Introductio in Sacram Theologiam Dogmaticam ad mentem S. Thomae Aquinatis. Ratisbon. 1882. p. 12 squ.)

Man sieht leicht, dafs hier „Objekt" nicht im Sinne des modernen Sprachgebrauchs genommen wird. Es bedeutet das Erkannte oder Gedachte als solches, die Wahrheit, formell genommen, nicht aber den Gegenstand in seiner, vom Denken unabhängigen Existenz, von welchem wir diese oder jene Wahrheit erkennen. Im scholastischen Sprachgebrauch ist der Gegenstand vielmehr Subjekt (*ὑποκειμένον*) der Wissenschaft. Bleiben wir, um jeder Verwirrung, die im Schwanken des Sprachgebrauchs der Ausdrücke Subjekt und Objekt liegt, zu entgehen, bei den Worten: Inhalt und Gegenstand stehen, so frägt es sich also weiterhin um den Gegenstand der Theologie. Auch hier kehrt die Unterscheidung des materiellen und formellen wieder. Materieller Gegenstand der Theologie sind alle jene Dinge, auf welche sich die ihren Inhalt bildenden Wahrheiten

oder Sätze mit Einschluſs der Principien oder Glaubenslehren beziehen, also aufser Gott die Engel, Menschen u. s. w. Formeller Gegenstand der Theologie aber ist Gott, denn die Theologie betrachtet alle jene Gegenstände unter göttlichem Gesichtspunkt, sub ratione deitatis. Insofern aber Gott in der Theologie an und für sich selbst, alles andere nur in Beziehung auf Gott betrachtet wird, heiſst Gott subjectum attributionis und subjectum primarium der Theologie. (Schäzler l. c. p. 14. 15. not. 1.)

Ist aber nicht, wird man fragen, Gott auch Gegenstand der Philosophie, nämlich der prima philosophia, der Metaphysik? Allerdings, und zwar kann Gott als Hauptgegenstand der Metaphysik angesehen werden. Gleichwohl ist Gott nicht Formalobjekt der Philosophie. Für die Philosophie ist Gott Gegenstand der Forschung, der Beweisführung, für die Theologie dagegen Princip und Ausgangspunkt. Keine Wissenschaft aber beweist das Dasein ihres Formalobjekts, es sei denn, wie wir sahen, per accidens und mit Hilfe einer untergeordneten, dienenden Wissenschaft. Die Philosophie jedoch erkennt Gott nur nach seinem Dasein, die Theologie nach seinem verborgenen Wesen und seinen Ratschlüssen. Formalobjekt der (ersten) Philosophie ist das Seiende als solches, Formalobjekt der Theologie das erste Sein als solches, die ewige durch sich selbst offenbare Wahrheit. Die Philosophie erhebt sich zu Gott mittels des natürlichen Vernunftlichts auf Grund der geschaffenen Dinge. Die Theologie betrachtet das Göttliche im Lichte der göttlichen Offenbarung, um mit dem hl. Thomas zu reden, secundum modum ipsorum divinorum. (Sup. Boeth. de Trinit.)

Also scheint doch schlieſslich nicht das Formalobjekt, sondern das Princip und Erkenntnismittel den Unterschied zwischen Philosophie und Apologetik einerseits und der Theologie andererseits zu begründen? Nein, sondern vielmehr umgekehrt zieht die Verschiedenheit des Formalobjekts notwendig die des Erkenntnismittels nach sich. Diesen Punkt scharf hervorgehoben zu haben, betrachten wir als ein Verdienst der angeführten Propädeutik des Kardinals Zigliara. Auf den einfachsten Ausdruck führt der hl. Thomas dieses Verhältnis zurück, indem er

lehrt, die Vernunft erkenne das Dasein, nicht das Wesen Gottes. In demselben Sinne sagen wir: die Vernunft erkennt und die Apologetik beweist die Thatsache einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung, nicht die Wahrheit ihres Inhalts, sie führt nicht zur Erkenntnis der Mysterien, des schlechthin Übernatürlichen, nicht in das Heiligtum selbst, wohl aber zur Pforte desselben.

Aus dem Gesagten läſst sich beurteilen, inwiefern die Auffassung der Apologetik als Fundumentaltheologie und Generaldogmatik zulässig sei. Der letztere Ausdruck ist geeignet, gewichtige Bedenken zu erregen und läſst sich nur mit dem ausdrücklichen Vorbehalt rechtfertigen, daſs er nicht das Verhältnis des Generellen zum Speciellen, sondern das gemeinsame Fundament und die natürliche Voraussetzung aller Dogmen in der Thatsache der Offenbarung und deren Beglaubigung durch die Kirche bezeichne. (Hettinger a. a. O. S. 21.) Ähnliches gilt von der Bezeichnung „Fundamentaltheologie", indem hier „Theologie" nicht als konstitutives Merkmal, sondern als Ausdruck für den Zweck und die Endabsicht genommen werden muſs. Der genauere Ausdruck ist Propädeutik oder Einleitung in die Theologie; dieser aber unterscheidet sich von der Bezeichnung Apologetik durch die in der letzteren liegende accidentelle Beziehung auf den Zweck der Verteidigung Nichtgläubigen oder Gegnern der Religion und des Christentums gegenüber.

Ist die Apologetik nach Objekt und Methode eine philosophische Disciplin, so entsteht für uns die Aufgabe, den Ort anzugeben, der ihr im Organismus der philosophischen Wissenschaft zukommt. Durch die Behandlung der praeambula fidei, den Beweis für Gottes Dasein und die Unsterblichkeit der Seele, tritt sie in Beziehung zu Metaphysik und Psychologie. In Ansehung ihres specifischen Inhalts aber, der motiva credibilitatis oder des Nachweises der Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung und der Pflicht zu glauben, stellt sie sich als Vollendung der Ethik dar, indem sie die religiösen Pflichten des Menschen unter historisch gegebenen Umständen im besondern bestimmt. Infolge hiervon nimmt die Apologetik eine vermittelnde Stellung

zwischen den natürlichen Wissenschaften und der Theologie ein, und berührt sich somit die höchste Art der natürlichen Wissenschaft mit der untersten des übernatürlichen Wissens, der theologia viatoris.

Wir haben die Thatsache der Offenbarung von ihrem Inhalte unterschieden und mit dieser Unterscheidung die des hl. Thomas von Dasein und Wesenheit Gottes in Parallele gebracht. Gleichwie aber die Erkenntnis des göttlichen Daseins ohne irgendwelche Erkenntnis der Beschaffenheit Gottes nicht möglich ist, so kann auch der apologetische Nachweis der Offenbarung von der Betrachtung des Inhaltes derselben nicht völlig getrennt werden. Aus diesem Grunde kann es dem Apologeten nicht versagt sein, auch auf die Mysterien des Christentums zu reflektieren und daraus Motive für Geist und Gemüt zur Empfehlung des Glaubens zu entnehmen: doch darf dies nur in sekundärer und indirekter Weise geschehen und dabei nicht aufser acht gelassen werden, dafs Fleisch und Blut, d. h. der natürliche Mensch, nicht fähig sind, die Geheimnisse Gottes zu fassen.

Überblicken wir alles, was über das Objekt der Apologetik von uns gesagt worden ist, so läfst sich eine vom menschlichen Verstande (vgl. Zigliara, Summa philosophica vol. II. p. 300 ed. IV.) gebrauchte Unterscheidung des Objekts in ein unmittelbares, direktes, proportioniertes und ein mittelbares, indirektes, adäquates analog auf die Apologetik anwenden und sagen, die Thatsache der Offenbarung bilde ihr direktes und proportioniertes, der Inhalt derselben ihr indirektes, beide zusammen ihr adäquates Objekt, wobei nicht an eine Adäquatheit des Verhältnisses zum Erkenntnismittel, sondern nur an eine erschöpfende Bestimmung des Umfangs zu denken ist. Zweifellos geschah es in diesem Sinne, dafs der hl. Thomas in die Summa gegen die Heiden (contra gentiles) eine apologetische Darstellung der Fundamental- und Centralgeheimnisse des Christentums aufgenommen hat. (S. c. gent. l. IV.)

Übertragen wir schliefslich eine weitere, in der Bestimmung des Formalobjekts der Theologie angewendete Unterscheidung auf die Apologetik, so erscheint als objektiver Formalgrund

(objectum formale quod) die Möglichkeit und Wirklichkeit einer übernatürlichen Ordnung in dem näher erklärten Sinne; denn alle Gegenstände der Apologetik, mögen sie der Metaphysik, Psychologie oder Geschichte entlehnt sein, werden unter dem formalen Gesichtspunkte der übernatürlichen Ordnung nach Möglichkeit und Wirklichkeit betrachtet. Den subjektiven Formalgrund aber oder das Motiv und Mittel, durch welches jenes Objekt aufgefafst wird (objectum formale quo, ratio formalis sub qua), bildet die Vernunft unter den bestimmten geschichtlichen Einflüssen der thatsächlichen Weltordnung.

Wir glauben nunmehr Begriff und Aufgabe der Apologetik im Unterschiede von der Theologie genügend festgestellt zu haben. Die Apologetik hat den Nachweis der Existenz einer übernatürlichen Ordnung insoweit zu erbringen, als es notwendig ist, um die Glaubwürdigkeit der christlichen Offenbarung aufzuzeigen. Dies geschieht vor allem durch den Beweis des Daseins eines persönlichen überweltlichen Gottes. In diesem Beweis liegt zugleich die objektive Begründung der Religion und zwar mit Rücksicht auf Form und Inhalt der Erkenntnis, die eine durch die Geschöpfe, durch das Medium aus dem Sinnlichen abstrahierter Begriffe vermittelte ist — einer natürlichen Religion, über welcher eine höhere übernatürliche durch Herablassung des persönlichen überweltlichen Gottes möglich ist, obgleich diese Möglichkeit nur mit Hilfe der Offenbarung selbst konkret erkannt werden kann. Der Inhalt jenes Beweises aber ist das Sein, das Grund und Ursache alles Seins und aller Vollkommenheit und daher schlechthin Sein, d. h. alle Vollkommenheit in eminenter Weise in sich schliefendes Sein ist. Bis dahin führt das natürliche Erkenntnismedium, nicht aber zur Erkenntnis des Wesens jenes Seins, das nur Gegenstand übernatürlicher Offenbarung sein kann. Die Wichtigkeit der Erkenntnistheorie für die richtige Auffassung und Lösung der Aufgabe der Apologetik tritt hier in helles Licht. Die Annahme von Erkenntnismedien, die uns mehr als das Dasein Gottes unter bestimmten, aus der Erkenntnis der Geschöpfe gewonnenen Attributen vermitteln sollen, z. B. einer eingebornen Gottesidee als Basis der Religion, ist nur

geeignet, in der Apologie des Christentums alles in Verwirrung zu bringen. Halten wir dagegen an jenem Inhalt und jener Form der Gotteserkenntnis, durch welche sich eine natürliche Religion begründet, fest, so eröffnet sich die Möglichkeit einer übernatürlichen, unmittelbaren Offenbarung, die sich in ideeller Kundgebung, in Weissagung und Wundern äufsert, und deren Wirklichkeit aus hinreichend sicheren Kennzeichen erkannt werden kann.

Mit der Erkenntnis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung durch natürliche Mittel ist jedoch nicht zugleich auch die natürliche Erkennbarkeit ihrer Wahrheit verbunden. Diese ist Gegenstand gläubiger und theologischer Erkenntnis. Wird dieser Unterschied in Abrede gestellt, wie dies von Kuhn geschieht, der die natürliche Erkennbarkeit der Offenbarungsthatsachen, des Wunders u. s. w. leugnet, so könnte die Apologetik nur dann als eine philosophische Disciplin betrachtet und eine objektive wissenschaftliche Verteidigung des Christentums angestrebt werden, wenn auch die Wahrheit und der Inhalt des Christentums durch die natürliche Vernunft demonstriert werden könnten. Wie deshalb Kuhn die Demonstrabilität des Daseins Gottes, die, wie er meint, von der Erkenntnis des Wesens Gottes unzertrennlich ist, preisgibt, und Gott nur durch Glauben erkannt werden läfst, so läfst er auch in analoger Weise die Thatsachen der Offenbarung nur durch Glauben erkannt werden und behauptet den theologischen Charakter der Apologetik im angeblichen Interesse der Unmittelbarkeit und Göttlichkeit des Glaubens. (Dogmatik Bd. I. S. 709. S. 264.)

Die Furcht, dafs die Göttlichkeit des Glaubens bedroht werde, ist unbegründet, wenn man anders zwischen dem Glaubensgrunde und den Voraussetzungen des Glaubens, wozu die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit der Offenbarung zu rechnen ist, zu unterscheiden weifs. Dagegen geht die Übernatürlichkeit des Glaubens dort zu Grunde, wo ein Vernunftglaube, ein natürliches Vernehmen des Göttlichen angenommen und als wesentliche Voraussetzung des christlichen Glaubens betrachtet wird.

Wenn in der Ansicht Kuhns die Apologetik als theologische, d. h. auf Glauben beruhende Disciplin angesehen wird, so begegnen wir in der neuen, in philosophischer Beziehung von Kuhn abhängigen Apologie des Christentums einem unsicheren Schwanken zwischen dieser und der entgegengesetzten Auffassung. Auf der einen Seite werden wir dahin belehrt, dafs die Apologetik da endige, wo der Glaube anfängt; der Apologete habe sich in der Beweisführung der natürlichen Erkenntnismethode zu bedienen, er könne den Glauben nicht erzwingen, dürfe ihm aber auch nicht die Beweise entlehnen. (Schanz a. a. O. S. 10.) Andererseits aber begegnen wir Aussprüchen, die den Wert der apologetischen Beweise auf das denkbar niedrigste Mafs herabdrücken. In natürlichen Dingen könne man das, was man weifs, nicht glauben, aber im Gebiete des Übernatürlichen (wozu das Religiöse als solches schon gerechnet wird) sei es anders. Was man hier wisse, sei stets nur ein Schatten, ein Umrifs der vollen Wahrheit, erst der Glaube biete die volle Kraft der Überzeugung; man dürfe für die übernatürliche (religiöse) Wahrheit (vor allem für die Existenz eines überweltlichen, persönlichen oder „religiösen" Gottes im Unterschiede vom „metaphysischen") nicht einen förmlichen Vernunftbeweis fordern. Dies wäre nicht Apologetik, sondern religionsphilosophische Konstruktion. Die Verteidigung setze das Bestehende voraus und habe nur die doppelte Aufgabe, die Einwendungen gegen dasselbe zurückzuweisen und es als das der Natur des menschlichen Geistes und Herzens am besten Entsprechende darzuthun. (S. 6.)

Die Apologetik mufs allerdings das Bestehende voraussetzen, nicht aber die Anerkennung desselben von seiten des Gegners. Ferner sind die apologetischen Beweise nicht von mathematischer Schärfe, wohl aber von einer Überzeugungskraft, gegen die ein vernünftiger Einwand nicht mehr erhoben werden kann. Endlich bezweckt die Führung eines wissenschaftlichen Beweises für die Glaubwürdigkeit der Offenbarung nicht, das Heil des Menschen von solchen Beweisen und ihren Ergebnissen abhängig zu machen, sondern die Vernünftigkeit und Pflicht des Glaubens jedem nahe zu legen, der guten Willens ist.

Die „religionsphilosophische Konstruktion“, wie sie von gewissen philosphischen Systemen geübt wird, verpönen auch wir. Aber nicht jeder wissenschaftliche Beweis in Gegenständen der Religion ist tadelnswerte religionsphilosophische Konstruktion. Der in diesem Ausdruck insinuierte Tadel leidet vielmehr an derselben falschen Auffassung des Wesens und der Tragweite philosophischer Beweisführung, wie die Ansicht, dafs der „metaphysische“ Gott ein anderer sei als der „religiöse“.