

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 7 (1893)

Artikel: Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin : gegen Frohschammer [Fortsetzung]
Autor: Glossner, M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761702>

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: 20.02.2026

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

DIE PHILOSOPHIE DES HL. THOMAS VON AQUIN.

Gegen Frohschammer.

von DR. M. GLOSSNER.¹

IV.

Principien und Methode, Wahrheit und Gewissheit der Erkenntnis.

In der Principienlehre des Aristoteles vermisst Frohsch. ein der Welt immanentes allgemeines Gestaltungsprincip, das objektiv in der Natur, subjektiv im Menschen wirke (S. 72), überhaupt ein Realprincip, wie es die frueste und die neuere Philosophie angenommen haben. Auch Gott trete als solches nicht hervor, da er nur ethisch-ästhetisch, gleichsam durch Zauber auf die Materie wirke, womit dann die Potenzialität der Materie wieder schwer sich vereinbaren lasse. Diese letztere Bemerkung Frs. von der Unvereinbarkeit der Potenzialität der Materie mit einer ausschliesslich teleologischen Beziehung auf Gott ist vollkommen richtig; er hätte aber davon Veranlassung nehmen sollen, die Lehre des Stagiriten nicht nach der von den Modernen beliebten Schablone als ein schlecht zusammenhängendes System mit widersprechenden Bestimmungen darzustellen. Hält man fest, dass nach Aristoteles Gott causa efficiens und finalis der Dinge zugleich ist, so löst sich alles in Harmonie auf. Aber Aristoteles muss nun einmal unklar und verworren sein, er, der klarste Denker, aus begreiflichen Gründen; denn schon in ihm, gewissermaßen dem ersten Scholastiker, muss die Scholastik bekämpft und in Miiskredit gebracht werden! Dass Aristoteles nicht wie die Modernen und Frohschammer ein Realprinciple aufstellt, um daraus alles in Natur und Geist abzuleiten, ist einer der entschiedensten Vorzüge seiner Spekulation; denn so sehr es richtig ist, von den Dingen zur ersten Ursache, zu Gott, aufzusteigen, um dann jene im Lichte der gewonnenen Gotteserkenntnis zu betrachten, so ist doch diese Methode weit entfernt von dem in seinen Zielen und Resultaten pantheistischen Verfahren, welches aus einem vorausgesetzten vorgeblichen Realprinciple (z. B. dem absoluten Ich Fichtes, der Identität

¹ S. dieses Jahrbuch Bd. VII S. 129.

Schellings, dem logischen Begriff Hegels, der Weltphantasie Frohschammers) Innen- und Außenwelt ableiten und konstruieren will.

An der entgegenstehenden Auffassung tadelt F. (S. 75), daß sie, von der Erfahrung ausgehend, also den Ausgangspunkt mit den Naturwissenschaften teilend, in alle Schicksale und Wandlungen derselben verflochten werde, woher jener heftige Kampf zwischen scholastischer Philosophie und Naturwissenschaft entstanden sei, den die letzten drei Jahrhunderte zeigen. — Einem solchen Kampfe wird nun allerdings gründlich vorbeugt, wenn man die Philosophie ins Gebiet der Phantasien und Träume verlegt und an die Stelle der Philosophie als Wissenschaft die Idealphilosophie setzt. Wir sehen indes nicht ein, warum ein solcher Kampf durchaus vom Übel sein müsse und nicht für die Naturwissenschaft selbst und ihren wahren Fortschritt von Nutzen sein könne, so lange die Philosophie nicht ihre Befugnisse überschreitet und sich begnügt, den Maßstab ihrer allgemeinen, zu den Grundbegriffen und Grundprincipien zurückgehenden Erkenntnisse auf die Theorien und Hypothesen der specielleren Wissenschaften anzuwenden, um Berechtigtes von Unberechtigtem, Gewisses von Ungewissem zu unterscheiden. Um ein Beispiel anzuführen, so ist die Wirkung der Anziehungskraft vielfach im Sinne einer Fernwirkung aufgefaßt worden. Es ist nun offenbar Sache der Philosophie, über den Wert einer in distans wirkenden Kraft ein endgiltiges Urteil abzugeben.

Wir finden es begreiflich, daß F. für die Verbindung der verschiedenen Methoden (der dialektischen, in welcher auch die skeptische, so weit sie überhaupt berechtigt, eingeschlossen ist, der induktiven und deduktiven) in der Scholastik kein Verständnis besitzt; er vergißt jedoch, daß die von ihm angewandte „allgemeine und durchgängige“ Methode in der Philosophie längst Fiasko gemacht hat, da weder die ausschließlich deduktive Methode der deutschen noch die ausschließlich induktive der englischen Philosophie zum Ziele geführt hat. Gerade durch ihre Induktion und Deduktion verbindende Methode gelang es der Scholastik, eine natürliche Theologie, eine wissenschaftliche Psychologie und Ethik und endlich selbst eine Naturphilosophie, worunter wir eine allgemeine Theorie des natürlichen Seins und Geschehens verstehen, auszugestalten, die alles übertrifft, was die neueren Methoden, die infolge des klaffenden Gegensatzes von Empirie und Spekulation mehr Trümmer als Gebäude, es seien denn Luftbauten, schufen, zu leisten vermochten.

Denn selbst die Verachtung der naturphilosophischen Leistungen der Scholastik ist nicht begründet. Nämlich trotz ihrer mangelhaften Kenntnis der Erscheinungen im einzelnen gelangte sie doch auf Grund einer das Allgemeine ins Auge fassenden Naturbetrachtung zu einer weit richtigeren Bestimmung der Begriffe von Natur, Stoff, Form, Bewegung, Leben, Zweck u. s. w., als das bei vielen unter den Neueren der Fall ist. Um nur eines zu nennen, so ist trotz der Annahme einer spontanen Entstehung unvollkommener Organismen ihre Auffassung des organischen Lebens doch eine den Erscheinungen weit angemessenere, als die der Mehrzahl der neueren Naturforscher, die in der Pflanze entweder nur chemisch-mechanische Kräfte anerkennen oder eine äußerlich zu den Atomen hinzutretende „Lebenskraft“ fingieren. Wir reden von einer „allgemeinen“ Naturbetrachtung, d. h. von einer solchen, welche die Naturerscheinungen im allgemeinen, die großen Gegensätze und Unterschiede des Organischen und Unorganischen, des Notwendigen und Zufälligen, der wirkenden und der Zweckursachen u. s. w. ins Auge fasst, eine Naturbetrachtung, die deshalb, weil sie allgemein, nicht notwendig auch oberflächlich ist. In diesem Sinne hat Aristoteles die Grundlinien einer Philosophie der Natur in seinen acht Büchern der Physik entworfen, und die Scholastik auf diesem Fundamente weiter gebaut (Vgl. C. Prantl, Aristoteles, Acht Bücher Physik. Leipzig 1854 S. 4).

Die bei diesen Untersuchungen angewendete Methode ist weder die rein induktive, noch die rein deduktive, sondern eine Verbindung beider; denn die Induktion selbst, wie sie von Aristoteles und der Scholastik verstanden wird, ist nicht von den allgemeinen Principien der Vernunft losgelöst, enthält also nach moderner Denk- und Redeweise ein apriorisches Element in sich und anticipiert hiermit jene „Ausgleichung“ der empirischen und rationellen Richtung, die bisher ein frommer Wunsch der Neueren geblieben ist (S. Apelt, die Theorie der Induktion. Vorwort). Die grossartigsten Fortschritte der Naturwissenschaft sind durch eine praktische Handhabung jener, Deduktion und Induktion verbindenden Methode gemacht worden, wie das Beispiel Keplers und Newtons, um nur diese zu nennen, unwiderleglich beweisen dürfte.

Die an der Methode geübte Kritik richtet sich speciell gegen die Erfahrungsgrundlage, indem wegen der gewonnenen metaphysischen Resultate an der vulgären Erscheinung und dem empirischen Wissen des Aristoteles festgehalten werde; gegen die Auffassung der Abstraktion und gegen das syllo-

gistische Verfahren, die zwar für die Wissenschaft wichtig, von der Scholastik aber unrichtig bestimmt und angewendet worden seien. Die Abstraktion als solche führe nicht zur Wesenserkenntnis, und der syllogistische Schluss vom Allgemeinen aufs Besondere entbehre im Gebiete der höheren Wahrheit der sicheren Obersätze; dem Schlusse aber vom Besondern aufs Allgemeine mangle die breite, das ganze Universum umfassende Basis (S. 78 ff.). Da diese Einwendungen, wie aus S. 81 hervorgeht, hauptsächlich die thomistische Gotteslehre treffen sollen, so kann die Bemerkung genügen, daß die Erfahrungsgrundlage allerdings die so geringschätzig behandelte „vulgäre Erscheinung“, d. h. das wirkliche Dasein einer Vielheit körperlicher, mannigfach veränderlicher u. s. w. Dinge bildet. Diese Erfahrungsgrundlage hat noch keine Forschung umgestossen oder wird sie je umzustossen imstande sein. Auch dürfte der Kritiker vergeblich die Hoffnung nähren, daß je einmal die „objektive Phantasie“ statt der „vulgären Erscheinung“ als Grundlage und Schrittstein zur Erkenntnis der höheren Wahrheit allgemein anerkannt werde. Wollte man unter der „vulgären“ Erscheinung populäre Ansichten und Urteile über die Natur verstehen, so könnten diese allerdings nicht als sichere Grundlage für wissenschaftliche Erkenntnisse dienen, mögen sie noch so verbreitet oder selbst allgemein herrschend sein. Versteht man aber unter der „vulgären Erscheinung“ die allgemeine Überzeugung von der Existenz von Dingen — Körpern —, denen Grösse und verschiedene durch die Sinne wahrgenommene Eigenschaften, wie Farbe u. s. w. zukommen, so ist diese „vulgäre“ Erscheinung eine vollkommen sichere Basis für die Bildung der allgemeinsten Begriffe und die Erkenntnis der allgemeinen Gesetze des Seins und Werdens sowie für Vernunftschlüsse auf die letzten Gründe des mannigfaltigen und veränderlichen Seienden. Daher ist denn auch die Metaphysik von den Detailfortschritten der Naturwissenschaften unabhängig.

Was dann die Abstraktion betrifft, so ist die scholastische Theorie allein imstande, vom Ursprung der intellektuellen Vorstellungen Rechenschaft zu geben und die Scylla des Sensualismus und die Charybdis erdichteter eingeborener Ideen gleichmäßig zu vermeiden.

Endlich bedarf der Syllogismus allerdings sicherer Obersätze; solche aber sind nicht bloß im sinnlichen, sondern auch im übersinnlichen Gebiete zu finden, wie gerade das von Fr. selbst gewählte Beispiel beweist. Zum Belege nämlich für seine Behauptung von der Mangelhaftigkeit der Methode, mit welcher

angeblich Axiome von zweifelhaftem Werte aufgestellt und daraus neue Sätze abgeleitet werden, führt Fr. den Satz an: *agere sequitur esse*, der nicht einmal für die Erscheinungswelt etwas leiste, wie Seins- und Wirkungsweise der Explosionsstoffe zeigen (S. 83). Dieses Beispiel ist kaum glücklich gewählt; denn da jener Satz auf den allgemeinen Kategorien des Seins (Wesens) und der Thätigkeit beruht, so kann ihm unmöglich irgend eine Erscheinung widersprechen. Was dagegen von seiten der Explosionsstoffe einzuwenden sei, hätte Fr. doch zeigen sollen. Er bleibt aber den Beweis schuldig. Es war auch unmöglich, ihn zu führen; denn es ist evident, dass die Wirkungen der Explosionsstoffe ihren Grund in deren Natur und Zusammensetzung haben müssen.

Ebenso ist Fr. den Beweis für die Behauptung schuldig geblieben, dass das demonstrative Verfahren der Scholastik nur ein scheinwissenschaftliches sei und in den Dienst der verschiedensten Weltauffassungen gestellt werden könne. Dieser Vorwurf trifft nicht die Scholastik, sondern die konstruktive Methode der Neueren, vor allem die Methode Frohschammers selbst, welche Logik und Dialektik nur zur Darstellung vorgefasster subjektiver Weltanschauungen und vorgeblicher „Realprincipien“ (des „absoluten Ich“, der „Identität“, des „logischen Begriffs“, der „objektiven Phantasie“) anwenden, während die Scholastik als Ausgangspunkt ihrer Schlussfolgerungen unumstößliche That-sachen und evidente Vernunftprincipien fordert, also zwischen dialektischem und demonstrativem Schlusse wohl unterscheidet. Hieraus folgt, dass, wenn irgend ein System, so das thomistische geeignet ist, prinzipiell den Skepticismus zu überwinden. Die hiergegen von Fr. vorgebrachte Thatsache (S. 84), dass bald nach dem Zeitalter des Thomas der Skepticismus sich wieder geltend gemacht habe, vermag, auch soweit sie begründet ist, jene Folgerung nicht zu erschüttern; denn es hat immer Geister gegeben und wird auch ferner solche geben, die ihre Kraft mehr im Negieren und Zerstören, als im Fortbilden und Aufbauen zu bethätigen lieben. Dem Herostratismus, dem Neuerungstrieb und der Zerstörungslust, der Sucht, durch Originalität sich hervorzuthun, muss insbesondere auf die Entstehung der neueren Philosophie ein hervorragender Einfluss eingeräumt werden. Von dieser gilt, dass sie, mit dem allgemeinen methodischen Zweifel beginnend, in vollendeten Skepticismus auslaufe, wie wiederum das Beispiel unseres so siegesgewissen Kritikers beweist, der die Philosophie einerseits zur Idealwissen-

schaft, d. h. zum Tummelplatz subjektiver Phantasien macht, andererseits aber sie von dem augenblicklichen Stande der naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Forschung abhängig, d. h. in einem beständigen Wechsel, ohne jeden eignen festen Halt und Grund, begriffen sein lässt.

Geradezu auf einem Missverständnis der gröbsten Art beruht die Einwendung gegen den aristotelischen Wahrheitsbegriff (demzufolge Wahrheit formell nur im Urteile des Verstandes vorhanden ist) und der gegen die Scholastik aus diesem Grunde erhobene Vorwurf, dass sie sogar im Gegensatze gegen die christlich-religiöse Lehre zu sehr dem „Abstraktismus“ und Formalismus des Aristoteles gefolgt sei und die wahre Bedeutung der Sinnenwelt, das Gebiet der Sinne, des Lichtes, der Farben u. s. w. verkannt habe. Das heißt denn doch Aristoteles und die Scholastiker geradezu misshandeln. Wenn diese lehren, Wahrheit sei formell nur im Verstandesurteil, so unterscheiden sie die tatsächliche Übereinstimmung oder fundamentale Wahrheit von der ausdrücklichen Erkenntnis und Behauptung dieser Wahrheit (*veritas formalis*) und schreiben die erstere, nicht aber die letztere den Sinnen zu. Die sinnliche Erkenntnis ist wahr, aber in ihr ist diese Wahrheit noch nicht erkannt. Nichts kann ungerechter sein als die Frohschammersche Behauptung, dass die Scholastiker, dem Aristoteles folgend, eine ähnlich einseitige und mangelhafte Weltauffassung vertreten, wie die moderne Naturwissenschaft durch ihre ins Extreme getriebene Analyse (S. 87). Gerade Aristoteles und mit ihm die Scholastik verwerfen aufs entschiedenste die (von Demokrit vertretene) Auffassung der Körper als licht-, farb- und tonloser Aggregate von Atomen. Wenn sie aber außer den von den Sinnen erfassbaren Qualitäten intelligible Bestimmungen annehmen, die, obgleich in den Körpern vorhanden, doch den Sinnen unzugänglich sind, und diese Bestimmungen als Formen bezeichnen: so bedeutet dies doch keineswegs eine Zerstörung der Sinnlichkeit, kein Hegelsches Schattenreich der Abstraktionen.

Es ist etwas anderes, mit Hegel zu sagen: nur der Begriff ist wahrhaft, oder nur im Begriffe wird das Wirkliche seinem wahren Sein gemäß erfassbar, und mit der Scholastik: um die volle Wahrheit zu erkennen, müssen wir das Wirkliche mit den Sinnen und mit dem Verstande zugleich auffassen. Mag daher auch im Sinne Hegels die Abstraktion einer Zerstörung des Sinnlichen gleichkommen und als eine Art von Entkleidung des Seienden von einer unangemessenen Erkenntnisform betrachtet

werden, so gilt dies nicht von der Abstraktionstheorie der Scholastiker, denen zufolge der Abstraktion und der abstraktiven Erkenntnis überhaupt nicht die Bedeutung einer absoluten Erkenntnisweise (wie im Hegelschen System), sondern nur die einer specifisch-menschlichen zukommt. Der menschliche Intellekt erkennt in allgemeinen Begriffen, weil er (wie wir an einem anderen Orte — das Princip der Individuation — näher dargebracht haben) in Abhängigkeit von sinnlichen Eindrücken erkennt, die im Übergang in den Intellekt einer Läuterung und Reinigung unterliegen. Aus diesem Grunde ist denn auch schon die Erkenntnis des reinen Geistes und noch mehr die Erkenntnis Gottes nicht eine abstraktive, sondern eine intuitive, die der menschlichen Sinnes- und Verstandeserkenntnis zumal äquivalent, d. h. Allgemeines und Individuelles in einem erkennt. Diese Auffassung der Abstraktion hat mit der Verabsolutierung des allgemeinen Begriffs in der Hegelschen Philosophie nichts zu thun.

Fr. unterschiebt dem Aristoteles und der Scholastik die heraklitisch-platonische Lehre von einem absoluten Flusse der Dinge, die doch von ihnen entschieden bekämpft wird. Bei Heraklit hängt diese Theorie mit der Annahme einer einzigen in den mannigfaltigsten Formen erscheinenden Substanz, die in beständiger Bewegung ist, zusammen. Bei Platon aber stellt sie sich als Folge seines absoluten Dualismus intellektueller (auf das Dauernde und Ewige gerichteter) und sinnlicher Erkenntnis dar. Den Scholastikern ist die eine wie die andere dieser beiden Annahmen fremd. Denn sie halten an der Vielheit der Substanzen fest und lassen das Intelligible im Sinnlichen, als Wesens- und Formbestimmtheit der Körper existieren. Wie sollten sie also dazu gelangen, ein absolutes Werden, einen ruhelosen Fluss der Dinge anzunehmen? Aber Fr. liebt es, Irrtümer seiner eigenen Weltanschauung den Scholastikern anzuheften. Die Frohschammersche Phantasie nämlich hat sowohl mit dem ewig beweglichen Feuer Heraklits als auch mit dem absoluten Prozess des Hegelschen Begriffs eine unverkennbare Verwandtschaft. Indem Fr. an die Stelle der von der Scholastik festgehaltenen Vielheit der körperlichen Substanzen, die durch eine vom Verstande erkennbare (intelligible) Ordnung verknüpft sind, die eine ewig bildende Gestaltungskraft, die objektive Phantasie setzt, tritt er in die Fußstapfen Heraklits und Hegels, dessen in der Natur sich entäußernder Begriff leicht, wie Feuerbachs pantheistisch-mystischer Sensualismus lehrt, in einen alle sinnlichen Gestalten in unerschöpflicher Fülle annehmenden und wieder abwerfenden Proteus sich umgestalten lässt. Dieser Auffassung

zufolge erschöpft sich dann allerdings die Bedeutung des Begriffs darin, „was in schwankender Erscheinung schwebt, zu befestigen in dauernden Gedanken“ (S. 88. Anm. 1.); dagegen nach scholastischer Ansicht ist der Begriff mehr als der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht, nämlich zugleich die sichere Leiter, auf welcher der menschliche Geist zum wahrhaft Ewigen, zum überweltlichen Grunde der Dinge emporklimmt. Denn das „ewige Eins“, die ewig bildende Gestaltungskraft ist ein Traum, eine Täuschung, deren Unwahrheit sich allein darin schon zur Genüge kundgibt, daß sie immer neue begriffliche Formen annimmt und in keiner dauernd und allgemein vom menschlichen Geiste Besitz zu nehmen vermag.

Ein Mangel der thomistischen Theorie von der Wahrheit soll darin bestehen, daß sie zwischen der Wahrheit im Sinne von Wirklichkeit und Ideegemäßheit nicht unterscheide. Dieser Vorwurf ist grundlos und würde nur gelten, wenn die F.sche Theorie vom Sein und von der Idee richtig wäre. Man kann von einer idealen Wahrheit der Dinge reden, aber diese kommt ihnen zu nicht im Gegensatze zur Wirklichkeit, als ob diese an sich etwas Schlechtes und Unideales wäre, sondern im Verhältnisse zur göttlichen Idee, der sie übrigens durch ihr Wesen notwendig gemäß sind, obwohl sie durch ihre Wirksamkeit (was übrigens strenge genommen nur von freien Wesen gilt) in Widerspruch mit ihr treten können. Diese ideale Wahrheit anerkennt der hl. Thomas und nur jene nebelhaft-ver schwommene, die von jeder Wirklichkeit, auch der des höheren, göttlichen Seins abgelöst erscheint, ist ihm unbekannt. Besitzen aber die Dinge schon durch ihr Wesen — abgesehen von dem Gedanken des Vollkommenen und dem „Idealen“ in diesem Sinne — eine gewisse ideale Wahrheit, so entfällt damit auch der Grund, warum von transzendentaler Wahrheit erst gesprochen werden solle nach Feststellung des Daseins Gottes (S. 92). Denn der Schluß von der nachbildlichen Wahrheit des menschlichen Intellektes auf eine Bestimmung der Dinge durch einen ihre Intelligibilität begründenden schöpferischen Intellekt gilt unmittelbar und enthält selbst einen Hinweis auf das Dasein Gottes, braucht also dasselbe nicht vorauszusetzen, wie denn Frohschammer selbst die Dinge nur insofern erkennbar sein läßt, als sie das Werk einer ideal-real bildenden Potenz sind. Daraus, daß die Dinge für uns erkennbar sind, ihre Erkennbarkeit aber nicht dem menschlichen Geiste (wie Kant und seine Nachfolger annehmen) verdanken, schließen wir auf einen vom Menschengeiste verschiedenen Intellekt als Grund jener Erkenn-

barkeit und schreiben folgerichtig diesem Intellekte Ideen zu, durch welche die Dinge in ihrem Wesen bestimmt, normiert sind, um hinwiederum als Norm für den in Abhängigkeit von ihnen erkennenden menschlichen Geist fungieren zu können.

Frohschammer bringt seine Theorie in Zusammenhang mit der auch bei Jakobi und anderen sich findenden Unterscheidung des Verstandes von der Vernunft, derzufolge letztere als ein das Ideale wahrnehmendes Vermögen betrachtet wird. Man beruft sich gewöhnlich, aber mit Unrecht, für diese Unterscheidung auf Platon; denn diesem Philosophen fällt die Idee (subjektiv) mit der intellektuellen Vorstellung und (objektiv) mit dem begrifflichen Wesen zusammen. Der erste Anlaß zur Annahme eines vom Verstande verschiedenen, nach Analogie des sinnlichen Wahrnehmungsvermögens gedachten Vermögens vernünftiger Wahrnehmung, mit anderen Worten eines Ideen schauenden Vermögens wurde von Kant gegeben durch seine Auffassung der Kategorien als leerer, aus einer anderweitigen Quelle zu füllender, aprioristischer Formen. Um den sensualistischen Konsequenzen dieser Auffassung zu entgehen, führt Jakobi die Vernunft ein, die das Übersinnliche wahrnehmen, gewissermaßen auf intellektuellem Wege erfahren soll. Diese Jakobische Annahme wird von Fr. dadurch wesentlich verschlechtert, daß er die Vernunft nicht mehr, wie Jakobi, eine übersinnliche Wirklichkeit wahrnehmen läßt, sondern die Ideen der Vernunft als Produkte der in ihr wirkenden Weltphantasie, somit als subjektive Gebilde ansieht, denen eine nachweisbare Realität nicht entspricht.

Wenn Fr. gleichwohl von idealer „Wahrheit“ spricht, so liegt darin eine Fälschung des Wahrheitsbegriffs; denn von Wahrheit kann ohne einen objektiven Maßstab, ohne eine Übereinstimmung, sei es der Erkenntnis mit der Sache oder dieser mit der Erkenntnis, nicht die Rede sein. In Fr.s Ansicht fehlt aber jeder solcher Maßstab, da die „Ideen“ Luftgebilde sind und weder in Gott noch im menschlichen Verstande existieren. Denn da sie sich erst im Laufe der geschichtlichen Entwicklung in Wissenschaft, Kunst und edler Sitte entwickeln und so ins Bewußtsein treten, im Grunde also nie zu vollem Bewußtsein, d. h. zur Existenz im Geiste gelangen, so können sie nie als Maßstab dienen, woran die Vollkommenheit zu messen wäre, noch weniger aber den wirkenden Grund der angeblich fortschreitenden Vervollkommnung abgeben. Und doch soll der gesamte „Weltprozess“, alle Vervollkommnung in Natur und Geist auf der treibenden Kraft dieser Phantasieprodukte

beruhen! (Vgl. Der moderne Idealismus, S. 52 ff., S. 83 ff. Über den Unterschied einer wirklich idealen und idealistischen Weltanschauung ebd. S. 7 ff.)

Dafs mit dieser Theorie einer ins Nebelhafte gehenden, von unbestimmten „Idealen“ getriebenen Entwicklung die Existenz einer positiven göttlichen Offenbarung und auf unmittelbarer göttlicher Einsetzung beruhenden Glaubensautorität sich nicht vereinbaren lasse, würden wir Frohsch. geglaubt haben, ohne dafs es einer besonderen Versicherung von seiner Seite bedurft hätte (S. 94). Wenn er aber behauptet, eine solche sei der Vervollkommnung der Menschheit hinderlich, und zu der Äufserung fortgeht, dafs das Bewußtsein des Wahren, Guten und Schönen sich durch Wissenschaft, Kunst und allmähliche Bildung humaner Gefühle und edler Sitte erst entwickeln müfste, ehe das Gottesbewußtsein eine Läuterung und Erhöhung erfahren konnte, so hat er das Zeugnis der Vernunft und der Erfahrung gegen sich. Denn dem geläuterten Gottesbegriff des Christentums und der göttlichen Institution der Kirche verdanken wir nicht allein die edle Sitte, sondern auch Wissenschaft und Kunst, nicht aber umgekehrt; vielmehr sind alle Anzeichen vorhanden, dafs die von der Offenbarung und dem lebendigen, persönlichen, in ihr sich kundgebenden Gott losgelöste Wissenschaft, Kunst und Bildung den Rückfall der modernen Gesellschaft in den Zustand einer neuen Barbarei nicht verhindern, sondern ihrerseits fördern und beschleunigen werden.

Gegen die Gewissheitstheorie des englischen Lehrers weifs sein Kritiker nichts Wesentliches zu erinnern, spendet ihm vielmehr das Lob, dafs er durch seinen Geist, Scharfsinn und unermüdetes Streben der Philosophie grosse Förderung hätte bringen können, wenn er nicht durch die Schranke einer äufseren Autorität daran gehindert worden wäre. (S. 99 f.) Fr. scheint nun einmal in der „Idee“ sich verfestigt zu haben, dafs eine äufsere Autorität der Forschung nur Hindernisse bereiten, nicht aber sie vor Irrtümern bewahren oder gar positiv fördern könne. So erfreulich aber jene Anerkennung bezüglich der Gewissheitslehre des hl. Thomas uns erscheinen mag, so müssen wir doch bedauern, dafs Fr. nicht die Konsequenzen gezogen und an den gewissen, von ihm mit dem englischen Lehrer anerkannten Principien, seine eigenen Begriffe vom Werden, der Entwicklung u. s. w. geprüft hat. (S. Mod. Ideal. S. 35 ff. S. 42 ff.)

Fr. meint, es sei ein unnützer Streit, ob Selbstgewissheit oder unmittelbare Evidenz oder der Satz des Widerspruchs

die sichere Grundlage all unseres Erkennens sei; eines sei so notwendig als das andere. Das Letztere ist unbedingt zuzugeben. Gleichwohl ist es durchaus nicht gleichgültig, in welches Verhältnis die genannten Gewissheitskriterien zu einander gesetzt werden. Nimmt man mit Descartes und den Neueren an, dass die Selbstgewissheit nicht allein alle übrigen bedinge, sondern auch begründe, so kann dies für die Erkenntnis nur von den verhängnisvollsten Folgen sein. Zweifellos gibt es ohne Selbstbewusstsein kein sicheres und gewisses Erkennen; denn um der Wahrheit meines Erkennens sicher zu sein, muss mir vor allem dieses Erkennen selbst als unbezweifelbare Bewusstseinstatsache feststehen; denn alles Urteilen (worin sich die Wahrheit der Erkenntnis vollendet, zur formellen Wahrheit wird) kommt durch eine Beziehung der Vorstellung, d. i. des Vorstellungsinhaltes auf die Objektivität zu stande. Nachdem ich aber meiner selbst und meines Erkennens als Bewusstseinstatsache gewiss bin und ebenso anderes mit Gewissheit erkenne, sehe ich zugleich auch ein, dass die Wahrheit und (objektive) Gewissheit der Vernunftprincipien von dieser meiner Selbstgewissheit unabhängig ist, ja dass die Gewissheit meiner selbst und meines Erkennens von der objektiven Wahrheit und Giltigkeit jener Principien abhängt, nicht als ob ich aufhörte, zu existieren, oder auch nur meiner Existenz gewiss zu sein, sobald ich jene Principien leugne, sondern in dem Sinne, dass mit der Leugnung der höchsten Principien virtuell alle Gewissheit aufgehoben und das menschliche Erkennen der absoluten Skepsis, dem allgemeinen theoretischen Zweifel überantwortet werde. Aus diesem Grunde geschieht es, wenn wir der von Descartes ausgegangenen subjektivistischen Philosophie, welche die Selbstgewissheit als höchstes und allumfassendes Kriterium aufstellt, die objektive Evidenz als oberstes Kriterium entgegensetzen.

Um das Gesagte an einem Beispiel zu erläutern, so gilt theoretisch der allerdings tautologische und dem von Aristoteles formulierten Widerspruchsprincip an Bedeutung für die Wissenschaft nachstehende, aber immerhin evidente Satz der Identität, den man gewöhnlich durch die Formel $A = A$ ausdrückt, nicht wegen der Gleichung Ich = Ich, sondern umgekehrt, die letztere wegen des ersten. Wollte man mit J. G. Fichte das Gegenteil behaupten, so würde entweder der Satz der Identität seine allgemeine und notwendige Giltigkeit verlieren, weil gründend in der individuellen und zufälligen Thatsache eines existierenden Ich, oder man würde gezwungen, mit dem genannten

Philosophen zu der durch Kants reines Bewußtsein bereits indizierten Fiktion eines absoluten, in dem empirischen Ich erscheinenden Ich seine Zuflucht zu nehmen. Diesen Subjektivismus bekämpfen wir in den verschiedenen Formen, in die er sich kleidet, auch in der der Frohschammerschen Weltphantasie. Denn obgleich ihr Urheber betont, daß das Allgemeine nur in der konkreten Realität des Einzelnen existiere, so ist dies zur Überwindung des modernen, das Allgemeine hypostasierenden Apriorismus (mit anderen Worten des intellektualistischen Subjektivismus) nicht genügend. Denn es läuft auf dasselbe hinaus, anzunehmen, das Allgemeine als solches existiere, oder zu sagen, es realisiere sich im Einzelnen. (Vgl. d. mod. Idealismus S. 37 ff.)

V.

Philosophie und Theologie.

Der Kritiker des englischen Lehrers gibt sich alle erdenkliche Mühe, den Unterschied natürlicher und übernatürlicher Wahrheiten als einen grundlosen zu erweisen, und sucht zugleich den Schein zu erwecken, als sei diese Unterscheidung eine Eigentümlichkeit des thomistischen Lehrsystems im Gegensatz zu anderen, älteren wie jüngeren Theorieen. In Wahrheit aber besteht ein solcher auch bezüglich des hl. Anselm nicht, der nach Fr. zwar den Glauben betonte, dann aber die christlichen Lehren wissenschaftlich zu erkennen und ebenso wie die sogenannten natürlichen (höheren) Wahrheiten zu begreifen gestrebt haben soll (S. 150). Anselm unterscheidet ausdrücklich diejenigen Wahrheiten, die wir, wie das Dasein und die Einheit Gottes, durch die Vernunft ohne Hilfe der Offenbarung erkennen können, von jenen anderen Wahrheiten, deren „wissenschaftliche“ Erkenntnis den Glauben zur notwendigen Voraussetzung hat, und versteht unter dieser Erkenntnis des Glaubensinhalts nicht ein stricktes Begreifen desselben, das den Glauben überflüssig machen würde (Vgl. Kühn, Kath. Dogmat. I. S. 422 f. 2. Aufl.). Wie könnte dem auch anders sein, nachdem der Unterschied natürlicher und übernatürlicher Wahrheiten in Bezug auf Gott und göttliche Dinge in der hl. Schrift deutlich genug ausgesprochen ist, was an diesem Orte eines Beweises nicht bedarf, da er bei jedem Theologen und Apologeten zu finden ist. Wenn aber Fr. sich auf die Nominalisten beruft, welche die Bedeutung der natürlichen Gotteserkenntnis abschwächen und damit die Grenzen der natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten ver-

wischen, so nehmen eben jene, wie Occam und andere, eine exceptionelle Stellung ein, durch welche das Zeugnis der theologischen Tradition nicht in Frage gestellt werden kann.

Um die Grundlagen der Unterscheidung natürlicher und übernatürlicher Wahrheiten zu erschüttern, greift Fr. ebensowohl die natürliche Erkenntnis des Daseins und der moralischen Eigenschaften Gottes als auch den geheimnisvollen Charakter der übernatürlichen Wahrheiten an. Dabei trägt er kein Bedenken, den Begriff des wissenschaftlichen Erkennens im Handumdrehen zu verändern, indem er die analogische Erkenntnis in der Bestimmung der göttlichen Eigenschaften als eine unwissenschaftliche, dagegen in der Anwendung auf die Trinität als eine wissenschaftliche hinstellt, unbekümmert darum, daß im ersten Falle die Analogie durch evidente Schlüsse von der Wirkung auf die Ursache getragen ist, während sie im letztern auf der Voraussetzung der Offenbarung beruht. In Wahrheit also trifft das Gegenteil von dem zu, was Fr. behauptet; im ersten Falle nämlich ist das Verfahren ein streng wissenschaftliches und beweiskräftiges, im letzteren nicht. Wir schließen, daß in Gott Macht, Weisheit, Güte ist, weil wir diese Bestimmungen mit Evidenz als reine Vollkommenheiten erkennen, und weil die Vollkommenheiten der Wirkungen, der Geschöpfe, a fortiori in der Ursache, dem Schöpfer, sich finden müssen. Dagegen dürfen wir aus einer Vielheit resp. Dreiheit in den Geschöpfen nicht mit derselben Sicherheit auf eine solche in Gott schließen, weil wir keine natürliche Gewissheit darüber haben noch haben können, daß Vielheit und realer Unterschied mit der Vollkommenheit Gottes vereinbar sei. Erst dann, wenn wir aus höherer Quelle, durch Offenbarung, also auf übernatürlichem Wege die Existenz einer Vielheit in Gott erkannt haben, sind wir berechtigt, den Blick auf die Geschöpfe gewendet, in gewissen Eigentümlichkeiten des geschaffenen, insbesondere des geistigen Seins und Lebens Abschattungen des dreieinen göttlichen Lebens zu ersehen und den Versuch zu wagen, von jenen Analogien ausgehend das Geheimnis der Offenbarung dem Verständnisse näher zu rücken.

Die allgemeine Bemerkung, man müßte von der herrschenden Lehre, wonach Gott aus der Natur erkennbar sei, in der Offenbarung aber nur im Mysterium sich kundgebe, vielmehr das Gegenteil erwarten, nämlich daß die Natur Gott verhülle, die Offenbarung aber Gott und Göttliches erkennbar mache (S. 110), beruht auf einem Missverständnis, um nicht zu sagen, einer Entstellung jener Lehre. Der wahre Sinn derselben ist

dieser. Die Natur enthüllt, um mit dem Apostel zu reden, die ewige Macht und Gottheit, nicht aber das verborgene, in Gott beschlossene Geheimnis, weil sie Werk, Geschöpf Gottes, nicht sein Leib, seine Erscheinung ist, wozu sie der Pantheismus, die moderne Weisheit macht. Die Offenbarung aber enthüllt dieses verborgene Wesen und die geheimnisvollen Ratschläge Gottes, macht sie erkennbar, — wie wären sie sonst Offenbarung? — aber sie enthüllt dieselben hienieden nur dem Glauben, macht sie zum Gegenstande gläubiger Aufnahme, nicht unmittelbarer Anschauung.

Der moderne Kritiker glaubt es besser zu wissen, als der Apostel. Für ihn ist Gott — das Dasein Gottes — nicht mit Sicherheit aus der Natur erkennbar. Denn die Argumente für Gottes Dasein beweisen es nicht. Da uns Fr. auf einen späteren Abschnitt verweist, so wollen auch wir an dieser Stelle darüber hinweggehen. Was aber die Einwendungen gegen die Übernatürlichkeit der christlichen Mysterien betrifft, so haben wir auf die Behauptung, in der zugestandenen analogischen Erkenntnis derselben sei bereits eine natürliche Erkennbarkeit eingräumt, die Antwort schon gegeben. Die in der natürlichen Gotteserkenntnis angewendete Analogie ist ganz anderer Art als die analogische Erkenntnis der Mysterien, z. B. der Trinität. Nicht auf Grund eines blofsen Analogieschlusses geschieht es, daß wir die Persönlichkeit Gottes behaupten. Vielmehr sind wir dabei von dem evidenten Vernunftprincip geleitet, daß die Vollkommenheiten der Wirkung in der Ursache sich finden müssen. Da nun aber Persönlichkeit, d. i. Fürsichsein eines selbstbewussten und sichselbstbestimmenden Wesens offenbar eine Vollkommenheit ist, so muß sie von Gott angenommen werden. Auf denselben Schluß führt die zweckmäßige Einrichtung der Natur, die ihren letzten Grund nicht in einem „Unbewußten“, einer hypostasierten „Idee“ oder gar in einer hypostasierten „Phantasie“, sondern nur in der Aktualität einer zwecksetzenden, selbstbewussten Intelligenz haben kann. Andererseits aber schließen wir nicht aus einer geschöpflichen Analogie auf eine reale Dreiheit in Gott, sondern, diese auf das Zeugnis der göttlichen Offenbarung hin gläubig festhaltend, erkennen wir jene geschöpflichen Analogieen als solche, als Analogieen oder Abbilder, die uns irgend eine jedoch höchst unvollkommene natürliche Erkenntnis des Geheimnisses vermitteln, eine Erkenntnis, die uns den Glauben nie zu ersetzen vermag. Es gilt dies von jeder, auch der aus den Momenten des Selbstbewußtseins geschöpften Analogie (S. 219); denn eine Dreiheit von Momenten

ist weit entfernt, zum Schlusse auf eine reale Dreiheit, eine Dreiheit der Personen in Gott zu berechtigen.

Schon dadurch — meint Fr. —, daß Gott die Mysterien offenbare, hörten sie auf, Geheimnisse zu bleiben; denn sie würden eben dadurch in und aus ihrem Grunde erkannt; nun sei es aber auch in der Naturwissenschaft genügend, daß das Dasein einer Kraft erkannt werde, wenn auch das Wie ihres Seins und Wirkens unbekannt bleibe. Stände aber die Hauptsache fest, die Offenbarung durch Gott, so seien die Mysterien vollkommen durch die göttliche Autorität erklärt.

In diesen Äußerungen macht sich der Kritiker mehrfacher Verwechslungen schuldig. Durch die Offenbarungen hören die übernatürlichen Wahrheiten zwar auf, *secreta*, nicht aber *mysteria* zu sein, sie werden uns — durch äußeres Zeugnis — bekannt, nicht aber von uns aus ihren inneren Gründen erkannt. Das Beispiel aus der Naturwissenschaft ist demnach bedeutungslos. Wollte Fr. daraus einen Vergleich entnehmen, so durfte sich dieser nicht auf die experimentelle Erkenntnis einer Kraft ohne Einsicht in ihr Wesen beziehen, sondern mußte von solchen entnommen werden, die etwas auf äußere Gründe — wissenschaftliche Autoritäten, z. B. auf das Ansehen Newtons hin das Gravitationsgesetz, annehmen. Wer die Gründe, worauf die Annahme dieses Gesetzes beruht, kennt und versteht, hat ein Wissen davon; wer es auf äußere Autoritäten hin annimmt, glaubt daran. Der Glaube gibt zwar Gewissheit, der göttliche Glaube die größtmögliche, aber er ist nicht Wissen, es sei denn, man nehme „Wissen“, dem Sprachgebrauch entgegen, in einem so allgemeinen Sinne, daß es jede Art von Kenntnis und Erkenntnis umfaßt.

Fr. behauptet die natürliche Erkennbarkeit der Trinität und versteigt sich zu dem Ausspruch, die Erkenntnis des trinitarischen Verhältnisses im ewigen, absoluten Wesen und im Weltgrunde komme dem als unbedingt Erkannten, der Ewigkeit, Absolutheit und Notwendigkeit weit näher, als alle die anderen mehr anthropologischen Eigenschaften, die Gott zugeschrieben zu werden pflegen (S. 116. Vgl. S. 122). Da wir nähere Aufschlüsse über die Art, wie wir diese natürliche Erkennbarkeit des Wesens- und Lebensprozesses in Gott zu denken haben, nicht erhalten, so sehen wir uns auf Vermutungen angewiesen. Aus der Äußerung, die ganze Natur mit ihrem Lebensprozesse stelle ein Abbild des göttlichen dreieinigen Lebensprozesses dar, glauben wir schließen zu dürfen, daß jene Fr.sche natürlich erkennbare Trinität nichts anderes sei als eine

Dreiheit von Momenten in einem theogonischen Werdeprozess: eine Anschauung, die mit der Offenbarung, wenigstens in der allein maßgebenden kirchlichen Fassung, nichts gemein hat, die aber auch vor dem Gottesbegriff der natürlichen Vernunft nicht zu bestehen vermag, weil sie das absolut überweltliche und unveränderliche Sein und Leben Gottes einem Werdeprozess unterwirft und damit in die Veränderlichkeit und Endlichkeit herabzieht.

Auf die Bemerkung, die göttliche Offenbarung vorausgesetzt, hätten auch die Sakramente nichts Geheimnisvolles und Unbegreifliches mehr, ist dasselbe wie oben zu sagen. Dazu fügen wir noch im allgemeinen die Bemerkung, daß die Voraussetzung, unter welcher die Fr.sche Behauptung einen Schein von Berechtigung erhält, als ob die sich offenbarenden göttlichen Wahrheit mit natürlicher Gewissheit und Evidenz erkannt werde, nicht zutrifft; denn nach thomistischer Auffassung wird zwar die Glaubwürdigkeit, nicht aber die Göttlichkeit der Offenbarung mit Evidenz erkannt.

Auf die *praeambula fidei* übergehend, findet der Kritiker eine Art von Widersinn darin, daß das Dasein und die Eigenschaften Gottes zuerst erkannt werden müssen, um der Offenbarung vernünftigerweise Glauben schenken zu können, da ja gerade in der Offenbarung selbst, wenn sie wirklich stattfinde, jenes Dasein u. s. w. sich viel klarer und deutlicher kundgebe, als dies in der Natur, die Gott mehr verhülle, als offbare, der Fall sei. (S. 128 f.) Die Grundlosigkeit dieses Einwandes ergibt schon ein Blick auf die Begriffsbestimmung des Glaubens, der ein Fürwahrhalten auf Grund eines äußeren Zeugnisses ist, also die Erkenntnis des Zeugnisses und des Zeugen voraussetzt. Handelt es sich also um den göttlichen Glauben, d. h. um ein Fürwahrhalten auf das Zeugnis Gottes hin, so wird einem solchen Fürwahrhalten eine Erkenntnis Gottes vorangehen, d. h. diese Erkenntnis ein *praeambulum fidei* bilden müssen. Diese Erkenntnis kann nämlich nicht wieder auf denselben äußeren Zeugnis oder auf Glauben beruhen; denn, soll der Glaube nicht ein blinder sein und sich in einem falschen Zirkel bewegen, so muß die Glaubwürdigkeit des Zeugen unabhängig von seinem Selbstzeugnis erkannt werden. Wenn wir gleichwohl mit vielen älteren und neueren Theologen annehmen, daß der übernatürliche göttliche Glaube als seinen eigentlichen Grund ein solches Selbstzeugnis der ewigen Wahrheit in sich schließt, so widerspricht dies nicht dem Gesagten. Denn der übernatürliche und im emphatischen Sinne göttliche Glaube trägt

zwar sein eigenes und eigentümliches Gesetz in sich und darf nicht ganz und gar mit dem Maßstabe des menschlichen Glaubens gemessen werden, er setzt aber gleichwohl eine natürliche Erkenntnis des göttlichen Zeugnisses voraus, um vor dem Forum der natürlichen Vernunft als gerechtfertigt zu erscheinen. Die *praeambula fidei* sind demnach Bedingungen, nicht aber der Grund des Glaubens. Diese Bedingungen würden nur in dem Falle (für den Gläubigen) in Wegfall kommen und der Kritiker würde recht behalten, wenn jenes Selbstzeugnis der göttlichen Wahrheit eine Kundgebung in unmittelbarer Anschauung — *a facie ad faciem* — wäre, was aber nicht einmal von den Organen der Offenbarung, geschweige denn von den auf die Predigt dieser Organe hin (*fides ex auditu*) Glaubenden anzunehmen ist.

Die Meinung des Kritikers geht dahin, daß, gewisse unmittelbare göttliche Wirkungen vorausgesetzt, aus ihnen jene *praeambula fidei* leichter erkannt werden könnten, als aus den mittelbaren, in der Natur sich darbietenden Wirkungen. Es liege der Annahme solcher Fundamentalwahrheiten des Wissens als Vorläufer und Grundlagen des Glaubens ein gewisser Widersinn zu Grunde, indem das Dunkle zum Kriterium des Klaren gemacht und das Ungöttliche für ein mehr sicheres Zeugnis des Göttlichen gehalten werde als das, was man für eine unmittelbare Kundgebung des Göttlichen gelten lasse (S. 129. Vgl. S. 166).

Gesetzt, die göttliche Kundgebung durch ein wunderbares Ereignis sei klarer, als jene in der Natur, deren Endlichkeit, zweckmäßige Einrichtung u. dgl., so würde unter dieser Voraussetzung eine Kundgebung der ersteren Art in zweifacher Beziehung in Betracht kommen, als Bezeugung des Daseins Gottes und als Motiv, der daran geknüpften Offenbarung als einer göttlichen Glauben zu schenken.

Jene Annahme größerer Klarheit für wunderbare göttliche Kundgebungen ist jedoch nicht ernst zu nehmen. Wie wenig nämlich solche, die eine sichere Gotteserkenntnis aus der Natur für unmöglich halten, geneigt sind, die aus Wundern zuzugeben, beweist das Beispiel des Kritikers selbst. Der Kantsche Rationalismus, in dem der Kritiker befangen ist, verwirft die Wunder aus demselben Grunde, aus welchem er der natürlichen Gotteserkenntnis die theoretische Gewissheit aberkennt, nämlich weil aus dem Sichtbaren das Unsichtbare, aus dem Sinnlichen das Übersinnliche überhaupt nicht erkannt und erschlossen werden könne. Wie der Kritiker über die Beweisbarkeit des Daseins

Gottes denkt, werden wir später erfahren. Seine Behandlung der motiva credibilitatis aber zeigt, daß mit dem weichenden Verständnis jener allgemeinen Stimme der Natur, die zu jeder Vernunft spricht und von Gott Zeugnis gibt, auch das Verständnis verloren geht für die speciellen Fingerzeige in der Ökonomie der göttlichen Offenbarung, die wir Wunder nennen. Wenn daher auch der Schein erweckt wird, als ob Wunder für die unmittelbaren Zeugen eine aktuelle Bedeutung besäßen, so bleibt es eben nur beim Scheine; für uns aber, die wir nur auf überlieferte Wunder als Glaubensmotiv uns berufen können, sind sie völlig bedeutungslos; denn solche überlieferte Wunder, behauptet der Kritiker, wirken nur durch den Glauben, als geglaubte, nicht durch ihr unmittelbares göttliches Geschehen, da sie nicht unmittelbar wahrgenommen werden können, sondern nur historisch berichtet werden. (S. 137.) Mit diesen „historischen Wundern“ aber glaubt der Kritiker ein leichtes Spiel zu haben. Was der natürlichen Erklärung absolut widersteht, wie die Totenerweckungen, ist „legendenhafte Verzierung“ des Lebens und Wirkens Christi (S. 136 f.).

Um auf das einzelne einzugehen, so sucht der Kritiker dem Argument, das der Verbreitung des Christentums entnommen wird, die Spitze abzubrechen durch die Behauptung, daß auch das Christentum die Mittel der Gewalt, wo sie ihm zufiel, nicht verschmäht habe, als ob nicht vor allem die wunderbare Verbreitung bis zu dem Augenblicke, da das Christentum die Gewalt erlangte, die Überwindung des Heidentums, der Erklärung bedürfte! Der Dauer des Christentums setzt er die der chinesischen Staatsreligion, des Buddhismus und Brahmanismus entgegen. Ist denn aber, fragen wir, das Christentum nicht in gewissem Sinne so alt als die Menschheit und dauert es nicht mit der gleichen Lebenskraft fort?

Der Kritiker befolgt den Spruch: divide et impera! Er löst den Reisigbündel der Argumente auf und sucht jedes isoliert zu entkräften. Nicht Dauer ist mit Dauer, sondern die Dauer des Christentums mit seinem übernatürlichen Inhalt, seinen sittlichen Anforderungen mit der Dauer anderer Religionen zu vergleichen. Das Resultat würde in diesem Falle ganz anders sich gestalten.

Mit wenigen leichten Bemerkungen gleitet Fr. über die angeblich unbestimmten messianischen Weissagungen hinweg, ohne mit einem Worte der messianischen Gemälde eines Jesaias und der Psalmen zu gedenken, die mehr Evangelien als Prophezeiungen gleichen. Uneingedenk auch dessen, daß die Geschichte

Israels, des Volkes der Hoffnung, dessen prophetischer Repräsentant einen „Mann der Sehnsucht“ sich nennt, ohne Christus zum unauflöslichen Rätsel wird.

Selbst die Berufung auf die „legitime“ Autorität der Synagoge verschmäht Fr. nicht, um die Anwendung der Prophezeiungen auf Jesus zu diskreditieren, obgleich einleuchtet, daß mit der Erfüllung der Weissagungen die Autorität der Synagoge aufhören müßte, legitim zu sein (S. 134).

An die evangelischen Wunder wird ein Kanon historischer Glaubwürdigkeit angelegt, mit welchem kaum eine geschichtliche Thatsache bestehen könnte. Die Äußerung, daß wir von den Wundern nur durch menschliches Zeugnis wissen, das keinen übernatürlichen, göttlichen Glauben bewirken könne, beruht auf Verwechslung der Motive der Glaubwürdigkeit mit dem Glaubensgrund; jene sind allerdings menschlich, sie bilden aber auch nur den Anlaß, den Ausgangspunkt für den Adlerflug des Glaubens, der von der Kraft der Gnade getragen wird.

Gegen die Wunder wird im allgemeinen die mangelhafte Naturkenntnis früherer Jahrhunderte ins Feld geführt. Nun ist aber die Kluft zwischen Wirkung und natürlicher Ursache nicht selten derart, daß eine genauere Kenntnis der Naturkräfte nicht notwendig erscheint, um das Wunder als solches zu erkennen. In den Besessenen glaubt Fr. mit Berufung auf den Standpunkt der modernen Bildung nur Nervenkranke ersehen zu dürfen. Die wunderbaren Krankenheilungen sollen angesichts der Wirkungen des Magnetismus u. s. w. zur Bezeugung der Göttlichkeit des Christentums vollends unbrauchbar geworden sein. Wie man sieht, sind es die trivialen und vulgären Einwendungen des plattesten Rationalismus, deren Widerlegung in jeder Apologie des Christentums zu finden ist.

Die Totenerweckungen werden, wie bereits bemerkt wurde, in das Bereich der Mythe verwiesen. Die Auferstehung Christi, deren Bezeugung die Apostel mit ihrem Blute besiegelten, wird mit Stillschweigen übergangen. Die Wunder könnten schon deshalb nicht Grundlagen des Glaubens sein, weil sie selbst geglaubt werden müßten; sie gründeten auf menschlichem historischen Glauben. Die goldene Statue des übernatürlichen Glaubens hätte nur ein thönernes natürliches Fundament, müßte also in das Schicksal der Gebrechlichkeit von diesem verwickelt werden.

Hierauf wurde bereits geantwortet, daß das Fundament des Glaubens ein göttliches ist, die natürlichen Beweggründe aber vollkommen ausreichen, um zu beweisen, daß wir nicht leichtfertig glauben, um den Glauben gegen Angriffe von außen

und gegen die Sophistik des eignen Verstandes und Herzens zu rechtfertigen. Diese natürlichen Beweggründe, deren sich Gott bedient, um an die Pforten des Glaubens zu führen, dürfen nicht gering geschätzt werden; denn auch der Glaube, so erhaben, übernatürlich und göttlich er ist, wurzelt nach seiner menschlichen Seite in dem festen Boden der socialen und geschichtlichen Ordnung und ist nach dieser Seite den diese Ordnung beherrschenden Gesetzen unterworfen. Diese vermeintlich „thönernen“ Füsse lassen sich nicht zerschlagen, ohne die gesellschaftliche Ordnung selbst, die auf geschichtlichen Grundlagen, auf Treue und Glauben beruht, in Stücke zu schlagen.

Gegen die thomistische Lehre, daß zwar die Thatsache der Offenbarung, nicht aber der Inhalt einer Prüfung unterworfen werden dürfe, wird auf den „kirchlichen und thomistischen Glauben“ hingewiesen, daß auch der Teufel wunderbare Wirkungen hervorbringen könne, sowie auf den Grundsatz der Kirche, daß gegen ihre legitime Autorität gewirkte Wunder nicht als wahre Wunder anerkannt werden dürfen. Es müsse also, um wahre von falschen Wundern zu unterscheiden, gerade der Inhalt der Offenbarung selbst geprüft werden. In diesem Einwand liegt wiederum ein Missverständnis der thomistischen Lehre, die nicht jede dem Glauben vorangehende Prüfung des Inhalts der Offenbarung als unstatthaft ansieht, sondern nur jene, welche den Glauben daran von der Einsicht in diesen Inhalt abhängig macht. Vielmehr ist unbedingt zuzugeben, daß auch der Inhalt einer präsumtiven Offenbarung Gottes würdig sein müsse. Dies ist aber zweifellos im Christentum der Fall, auch wenn dasselbe von seinem specifischen Lehrinhalt behauptet, daß er geheimnisvoll und deshalb mit demütigem Glauben aufzunehmen sei. Im Gegenteil müßte eine Offenbarung, die nichts Höheres darböte als was der Menschengeist aus sich selbst zu schöpfen vermag, als Gottes unwürdig oder nicht vollkommen würdig erscheinen.

Unter solcher Beschränkung soll der Inhalt der Offenbarung keineswegs der apologetischen Forschung entzogen werden. Oder welcher Apologet wird es versäumen, aus der Erhabenheit und Reinheit des christlichen Gottesbegriffs, aus der in Wort und That ausgeprägten unvergleichlichen Sittenlehre des Erlösers die überzeugendsten Argumente zu entnehmen und damit auch die Wunder in ihre wirksamste Beleuchtung zu rücken? Mit diesen Bemerkungen haben wir zugleich den Schlüssel für die Unterscheidung des Dafs und des Was der Offenbarung gegeben und halten es deshalb für überflüssig, auf die hiergegen vorgebrachten Einwendungen (S. 146) näher einzugehen.

Um den Anspruch einer Vernunftprüfung der geoffenbarten Wahrheit auf ihren Inhalt in seinem Sinne zu stützen, nimmt Fr. an, daß dieser Inhalt bereits potenziell in der Vernunft angelegt sei, was allerdings eine Konsequenz seines Standpunktes ist, aber auch den transzendentalen Charakter der Offenbarung aufhebt. Die Offenbarung wendet sich zwar an vernünftige Wesen, wie denn schon der hl. Augustin einschärfst, daß wir nicht glauben könnten, wenn wir nicht vernünftige Seelen hätten. Auch ist es vollkommen richtig, daß die göttliche Offenbarung auf die Vernunft nicht unterdrückend und ertötend, sondern erhebend und vervollkommnend wirken müsse. Diese Vervollkommnung aber geschieht nicht allein dadurch, daß die Offenbarung Wahrheiten mitteilt, die an sich auch der Vernunft zugänglich sind, oder, wie man wohl sagte, um die Vernunft bis ans Ende der Vernunft zu führen, sondern vor allem dadurch, daß die Vernunft zur Kenntnis von Wahrheiten erhoben wird, die ihre natürliche Kraft übersteigen und deren anschauliche (intuitive) Erkenntnis den zukünftigen Lohn demütigen Glaubens bilden soll.

Die Vollkommenheit der Vernunft kann nicht darin bestehen, daß ihr eine schrankenlose Freiheit und absolute Souveränität eingeräumt wird. Eine solche Freiheit und Herrschaft ist sowohl mit der Endlichkeit und Geschöpflichkeit der menschlichen Vernunft als auch mit dem Begriff einer Offenbarung unvereinbar. Der Kritiker schreitet denn auch konsequent zur Leugnung der Offenbarung und des Christentums fort, dessen geschichtliche Grundlagen er preisgibt. Die Vernunft selbst aber, als deren Anwalt der Kritiker auftritt, wird zu einer Ahasverusrolle verurteilt, indem sie, wie Ahasverus mit dem Fluche einer ewigen Wanderschaft, dem einer ziel- und zwecklosen Forschung beladen erscheint.

Die von Fr. geforderte Freiheit gestaltet sich zur Freiheit, nach Belieben zu irren und die tollsten Einfälle, die absurdesten Theorien, durch welche nicht nur die übernatürliche Offenbarung, sondern auch die natürliche Gotteserkenntnis in ihren tiefsten Fundamenten erschüttert wird, als „zeitgemäß“ Wissenschaft hinzustellen. Fürwahr, das ist nicht mehr die dem Lichte zustrebende, sondern die von ihm abgewandte, in Finsternis tastende und in Unnatur verkehrte Vernunft!

Fr. findet es widersprechend, wenn nach dem Grundsatz: *intelligo ut credam* zur Forschung aufgefordert und zugleich verlangt wird, daß ein bestimmtes Resultat, nämlich die kirchliche Lehre gefunden werde. Diese Forderung ist aber nicht

widersinnig, sondern durchaus selbstverständlich und notwendig unter der Voraussetzung, daß, wer sie stellt, sich im sicheren Besitze der Wahrheit weiß. Der Kritiker übersieht, daß jene Forderung der Forschung und Prüfung an die außerhalb der Kirche Stehenden gerichtet ist. An diese stellt die Kirche die Aufforderung gewissenhafter Prüfung, indem sie überzeugt ist, daß eine solche nur zu ihren Gunsten ausfallen könne, eben weil sie sich im Besitze der Wahrheit glaubt und weiß. Fr. aber verlangt eine solche (voraussetzungslose) Prüfung auch für die Gläubigen, für jene, die im Schoße der Kirche bereits ihrer Gnaden und Segnungen teilhaft geworden sind, verlangt für sie das Recht der freien Forschung, d. h. in seinem Sinne das Recht zu irren und in Widerspruch mit den Überzeugungen und der Lehre der Kirche zu treten, und klagt über Verfolgung wegen Irrlehre und Ketzeri (S. 143). Nun kann doch nicht geleugnet werden, daß die Kirche ihren Mitgliedern nicht allein nicht verbietet, sondern sie geradezu auffordert, je nach Begabung und Beruf, sich der Gründe ihres Glaubens bewußt zu werden und denselben gegen die Angriffe ihrer Gegner zu verteidigen. Sie ist aber zugleich auch überzeugt, daß eine solche Forschung, mit reiner Absicht unternommen, durch die Gnade, das Gebet und eine wahrhaft christliche Lebensführung unterstützt, trotz mancher ungelöst bleibenden Schwierigkeit im Glauben nur befestigen, nicht von ihm abführen werde. Tritt aber tatsächlich das gegenteilige Resultat ein und es wendet sich ein „Forscher“ gegen den Glauben und die Kirche, so löst er eben damit selbst die Bande, die ihn an die kirchliche Gemeinschaft knüpfen und besitzt nicht das geringste Recht, über Unterdrückung und Verfolgung zu klagen.

Oder verlangt etwa der Kritiker, die Kirche solle statt eines autoritativen und bedingungslose Unterwerfung fordernden Urteils über Wahrheit und Falschheit mit dem „freien Forscher“ sich in eine Diskussion einlassen, mit ihm z. B. über Darwinismus, über vergleichende Religionswissenschaft u. dgl. disputationen und schließlich, überwältigt von den Fortschritten moderner Wissenschaft (S. 144) kapitulieren? Dies hieße die Stellung der kirchlichen Autorität völlig verkennen. Ihre Aufgabe ist erfüllt, wenn auf Grund der Vergleichung der vorgeblichen Resultate der Wissenschaft mit dem Kanon ihrer göttlichen, überlieferten Lehre das Urteil gefällt ist. Das Weitere überläßt sie den Theologen und Apologeten. Die Sache dieser ist es, in die Arena herabzusteigen und Aug' in Auge den wissenschaftlichen Kampf aufzunehmen. Die Theologen und Apologeten

aber, zu denen auch wir uns rechnen, weichen, wie Fr. sich überzeugen wird, vor dem angebotenen Kampfe nicht zurück, einem Kampf, den wir zudem, entblößt von allen Vorteilen unserer Gegner, auf rein wissenschaftlichem, ja, Herr Frohschammer! auf rein wissenschaftlichem Wege siegreich durchzuführen gedenken!

Unser Gegner weist auf die „dürftigen“ apologetischen Beweisgründe des hl. Thomas hin, die wohl für seine Zeit genügen und Überzeugung hervorrufen mochten (S. 144). Nun denn: mit dem Laufe der Jahrhunderte sind auch die Überzeugungsgründe für die Wahrheit der christlichen Religion gewachsen! Die „höhere“ intellektuelle und sittliche Bildung, soweit sie wirklich vorhanden und nicht trügerischer Schein ist, diese sittliche Bildung, wem verdanken wir sie, wenn nicht dem ununterbrochenen, gleich einer Naturkraft fortwirkenden Einfluß des Christentums? Der Abfall von ihm ist intellektueller Rückschritt und sittliche Verwilderung, die sich gezwungen sieht, wenigstens die Maske des Christentums zu tragen, nachdem der Geist entwichen ist. Die vom Glauben abgefallene Wissenschaft selbst gibt wider Willen Zeugnis von der Wahrheit des Christentums. Warum spricht man nur von den Fortschritten der Naturwissenschaft und der Geschichtsforschung, nicht auch von den Fortschritten der Philosophie? Um den Schein zu erwecken, als ob moderne Natur- und Geschichtsforschung unabhängig von philosophischen Lehrmeinungen zu ihren dem Glauben feindlichen Resultaten gelangt wären. Nun steht aber fest, daß der Darwinismus eine Frucht des Materialismus und die negative Kritik der Fundamente und Quellen des Christentums eine solche des Hegelschen naturalistischen Pantheismus ist. Stellen sich so die angeblichen naturphilosophischen und geschichtswissenschaftlichen Resultate als Folgerungen aus philosophischen Voraussetzungen heraus, so wird der Streit mit den Gegnern des Christentums auf philosophischem Boden ausgetragen werden müssen. Indem wir diesen wissenschaftlichen Kampf annehmen, widerlegen wir tatsächlich die Anklage, als ob man kirchlicher- und theologischerseits gegen Menschen, die diese Wahrheiten (die *motiva credibilitatis*) nicht anerkennen, keine Vernunftgründe, sondern nur Gewalt (d. h. die moralische Macht autoritativer Entscheidung, denn die physische steht heutzutage vielmehr auf seiten der Gegner) anzuwenden wisse.

Die Annahme, die übernatürlichen Wahrheiten seien ein Hindernis des Fortschritts, wird durch die Thatsache widerlegt, daß die kirchliche Autorität in der entschiedensten Weise für

die Kraft der Vernunft und den wahren Fortschritt der Philosophie eintritt. Oder bedeutet es etwa einen Fortschritt, wenn der Positivismus auf jede übersinnliche Erkenntnis verzichtet? Heutzutage ist es fast allein noch die Kirche, welche die wahren Rechte der Vernunft gegen eine alles überwuchernde Skepsis in Schutz nimmt.

Wohin aber die von Fr. im Interesse des Fortschritts beanspruchte freie Forschung führt, hat die Entwicklung der neueren und neuesten Philosophie bewiesen. Sie ist munter fort bis ins Nichts, bis an die äußerste Grenze der Absurdistät geschritten. Um ja nicht zu dienen, hat die Philosophie das Vaterhaus verlassen und ist dahin gelangt, sich mit Hegelschen, Schopenhauerschen, Herbartschen, Hartmannschen und Frohschammerschen Träbern zu nähren, ohne sich davon sättigen zu können, uneingedenk des tiefen Ausspruchs: Christo servire regnare est.

Der Fortschritt der empirischen Forschung ist weit davon entfernt, den der Philosophie, wie Fr. meint, nach sich zu ziehen, sowie auch umgekehrt die geringere Ausbildung der empirischen Disciplinen kein Hindernis für die Erkenntnis der philosophischen Wahrheit bildet. Der gegenwärtige Zustand der außerhalb des Christentums stehenden Philosophie lehrt vielmehr, daß eine ungeheure Entwicklung der empirischen Forschung mit dem tiefsten Verfall der Philosophie zusammenbestehen könne. Wer das Schicksal der Philosophie absolut an das der Empirie bindet, täuscht sich über das Wesen der philosophischen Erkenntnis. Gewisse unumstößliche philosophische Wahrheiten können aus einer allgemeinen, jedem zugänglichen Erkenntnis der Erscheinungen gewonnen werden, und gerade diese sind es, welche uns die wertvollsten Aufschlüsse über eine jenseitige, übersinnliche Wirklichkeit verschaffen. Fr. läßt solche Wahrheiten nicht gelten. Die Wahrheit ist ihm (S. 153) das Forschen nach Wahrheit. Dieses Forschen ist die lebendige Wahrheit gegenüber der toten Wahrheit der positiven Religion. Diesen Wahrheitsbegriff sollen wir ohne weiteres, ohne jeden Beweis hinnehmen; er soll uns als selbstverständlich gelten (S. 164). Wir meinen aber, die Wahrheit sei etwas Unveränderliches, ewig Giltiges. Der Wahrheitsbegriff Fr.s bedeutet also eine Fälschung der Wahrheit. Denn eine Wahrheit, die aufhören kann, Wahrheit zu sein, ist nicht Wahrheit.

Nachdem unser Kritiker mit den geschichtlichen Wundern aufgeräumt, sucht er zu zeigen, daß er nicht in der bloßen Negative verharren wolle, und weist deshalb auf die Naturwunder

hin, die das menschliche Wunderbedürfnis zu befriedigen und dem religiösen Sinn sichere Nahrung zu gewähren vermögen, an denen das Gemüt durch Versenkung in den göttlichen, geheimnisvollen Urgrund sich erbauen könne. Auf solche Naturwunder gestützt werde der religiöse Glaube selbst edler und humaner, als der auf historische Wunder gegründete der sich bekämpfenden positiven Religionen (S. 156). Gewifs, auch in der natürlichen Ordnung erweist sich Gott wunderbar; aber es ist der persönliche Gott, der seinen Offenbarungen keine willkürlichen Schranken setzen und sich nicht nehmen lässt, wenn es ihm gefällt, auch in geschichtlicher, außerordentlicher Weise sich zu offenbaren — sich kundzugeben als den Herrn der Natur und der Geister durch den Erweis des Geistes und der Kraft. Ein Gott aber, der auf die „Naturwunder“ eingeschränkt ist, ist nicht der Gott der wahren Religion, und jener angebliche Fortschritt der Religion im Sinne des Kritikers ist im Grunde ein Rückschritt auf den Standpunkt des Heidentums — ein Schritt in die Naturvergötterung; denn der „geheimnisvolle Urgrund“, von dem Fr. spricht, kann nicht wohl etwas anderes sein, als der immanente Gott, das im All sich entfaltende Eins des Pantheismus. Dieser „geheimnisvolle Urgrund“, von dem wir nach der Ansicht unseres Kritikers mit Sicherheit zwar eine Dreiheit, nicht aber die moralischen Eigenschaften einer lebendigen Persönlichkeit aussagen dürfen, ist nicht der Gott der Offenbarung, nicht der Gott des Christentums, den wir anbeten und dessen liebevolle und gerechte Vorsehung sich nicht allein mittelbar in der Natur, sondern noch mehr in einer übernatürlichen Ordnung, in welcher Wunder und Prophetie integrierende Elemente bilden, unmittelbar kundgibt.

Der Vorwurf, das größte Unheil sei von jeher daraus hervorgegangen, daß die Religion sich für unbedingt und göttlich ausgebe, ist bezüglich der kirchlichen Lehrautorität von Fr. nicht bewiesen (S. 166), wenn nicht etwa seine persönlichen Schicksale als Beweis dafür gelten sollen, und die Aufnahme seiner Schriften in den index librorum prohibitorum als ein größtes Unheil zu betrachten ist. Nicht das größte Unheil, sondern die größten Vorteile hat die Menschheit aus den Ansprüchen des kirchlichen Lehramts gezogen; denn ohne ihre auf göttlicher Verheißung ruhende Autorität wäre der „hinterlegte“ Schatz der christlichen Wahrheit längst in den Fluten wechselnder menschlicher Lehrmeinungen und Systeme untergegangen.