

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 16 (1902)

Artikel: Die Thübinger katholisch-theologische Schule, vom spekulativen Standpunkt kritisch beleuchtet [Fortsetzung]

Autor: Glossner, M.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762102>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 06.02.2026

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

DIE TÜBINGER KATHOLISCH-THEOLOGISCHE SCHULE, VOM SPEKULATIVEN STANDPUNKT KRITISCH BELEUCHTET.

(Fortsetzung von Bd. XV Seite 166.)

Von Dr. M. GLOSSNER.

II.

Kuhn, der Dogmatiker.

Im Wesentlichen denselben glaubensphilosophischen, theosophischen und relativsupernaturalistischen Standpunkt vertretend, unterscheidet sich der berühmte Tübinger Dogmatiker von dem Apologeten Drey sowohl durch die tiefere philosophische Begründung als auch durch die Anwendung des gemeinsamen Standpunkts auf die verschiedenen philosophischen und dogmatischen Probleme. Kuhn ist der Systematiker der katholisch-theologischen Tübinger Schule. In der Meinung einerseits, es bestehe ein Gegensatz in erkenntnistheoretischer Beziehung zwischen Vätern und Scholastikern, indem jene zur platonischen, diese zur aristotelischen Theorie sich bekennen (Dogmat. 2. Aufl. I. Bd. 2. Abt. S. 608 f.), andererseits in dem Glauben, von katholisch-theologischer, scholastischer Seite seien zwar einzelne erkenntnistheoretische Fragen gelegentlich behandelt, dagegen eine zusammenhängende systematische Erkenntnistheorie nie in Angriff genommen worden: betrachtete er es als seine nächste Aufgabe, diesem Mangel abzuhelfen und die zu seiner Zeit — durch Kant und Jakobi — in den Vordergrund getretenen die menschliche Erkenntnis betreffenden Probleme einer der theologischen Wissenschaft entsprechenden Lösung zuzuführen (a. a. O. S. 463). Wir werden deshalb in erster Linie unsere Aufmerksamkeit auf die Kuhnsche Erkenntnistheorie zu richten haben.

1. Die Erkenntnistheorie Kuhns.

Obgleich Kuhn selbst gegen die Bezeichnung seiner wissenschaftlichen Richtung als einer Kant-Jakobischen Verwahrung

einlegte, so steht doch als unleugbare Thatsache fest, daß sein erkenntnistheoretischer Standpunkt die Signatur der beiden genannten Philosophen trägt. Von Kant entnahm er als ein vermeintlich sicheres Ergebnis der „Kritik“ die Ansicht von der rein formalen Natur des Verstandes, von der Unmöglichkeit, auf dem Wege der Demonstration zu einer realen, d. h. eigentlichen Erkenntnis zu gelangen, und damit die Annahme, daß alles Erkennen auf Erfahrung beruhe. Von Jakobi aber die Annahme einer Art von Erfahrungserkennen auch des Übersinnlichen durch Vernunft; insbesondere werde Gott nicht auf demonstrativem Wege, sondern nur durch eine gewisse unmittelbare Wahrnehmung, eine Art von Vernunftglauben, eine eingeborene, wenn auch durch Betrachtung der Geschöpfe zu vermittelnde und inhaltlich näher zu bestimmende Gottesidee, erkannt. Der Anspruch aber, durch Demonstration, d. h. durch bloßes Denken, das Dasein Gottes zu erweisen, führe notwendig zum Pantheismus, d. h. zur Annahme eines unpersönlichen Absoluten, das nichts weiter als das allgemeine Wesen der Dinge, die Substanz im Sinne Spinozas sei.

In dieser letzteren Meinung blieb Kuhn durch die verschiedenen Phasen seiner wissenschaftlichen Entwicklung in dem Grade gefangen, daß er noch in der zweiten Auflage seiner Dogmatik von der thomistischen Beweisführung für das Dasein Gottes urteilte: Thomas, hätte er die Konsequenzen seines erkenntnistheoretischen Standpunktes vollständig und mit unerbittlicher Strenge gezogen, hätte er sich überhaupt und allein von ihm, und nicht vielmehr von seinem religiösen Bewußtsein leiten lassen, wäre in den Pantheismus hineingeraten und hätte sich mit dem Begriff des Absoluten, dessen Wahrheit durch die bloß denkende Weltbetrachtung sich nachweisen läßt, begnügt, behauptend, daß dieser Begriff das Wahre, und das Absolute in diesem Sinne „Gott“ sei. (A. a. O. 2. Abt. S. 713 f.)

Auffallend erscheint, daß an dieser Stelle von der Wahrheit des pantheistischen Begriffs des Absoluten die Rede ist, da doch Kuhn anderwärts den Pantheismus verwirft und bekämpft. Die Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs führt uns auf das Verhältnis Kuhns zu Jakobi zurück. Der Letztere soll zwar richtig erkannt haben, daß alles übersinnliche Erkennen auf einem unmittelbaren Wissen, genauer auf einem Glauben, sei es Vernunft- oder Gefühlsglauben, beruhe; dagegen sei er im Irrtum gefangen, wenn er sich auf diesen Glauben zurückziehe und auf jede wissenschaftliche Bewährung oder Beweisführung für das Übersinnliche, insbesondere auf eine spekulative Bearbeitung der

Lehre von Gott, freilich auf Grund der eingeborenen Gottesidee verzichte.

Demzufolge erklärt Kuhn gegenüber jenen, die seinen Standpunkt als einen Kant-Jakobischen kennzeichnen, er stehe vielmehr, wie Leibnitz, auf dem Standpunkt der Vermittlung der Gegensätze zur höheren Einheit. Diese Erklärung wirft Licht auf die obige Äußerung von der Wahrheit des pantheistischen Begriffs des Absoluten, die durch bloße denkende Weltbetrachtung demonstriert werden könne. Der Sinn kann nur der sein, dass der pantheistische Begriff des Absoluten zwar Wahrheit, nicht aber die Wahrheit sei. Diese liege in der höheren Einheit des einseitigen abstrakten Monismus und des ebenso einseitigen abstrakten oder dualistischen Theismus: eine Erkenntnis, zu der aber nur unter Voraussetzung der eingeborenen Gottesidee, auf Grund des mehr oder minder lebendigen „göttlichen Sinnes“ zu gelangen sei; denn wo dieser durch Verstandesstolz oder die Herrschaft der Sinnlichkeit unterdrückt ist, könne zwar auf dem strengen Wege der Beweisführung die Anerkennung eines allgemeinen Weltgrundes und substantiellen Weltwesens, nicht aber die eines persönlichen Gottes erzwungen werden. Kuhn vergleicht daher in seiner Darlegung der Gottesbeweise den Fortgang vom abstrakteren kosmologischen zu dem konkreteren moralischen Argumente mit einer Diagonale, die von einem Punkte, der durch den allgemeinen Weltgrund bezeichnet werde, zu einem anderen, durch den Begriff des persönlichen überweltlichen Gottes gekennzeichneten Punkt fortschreite, und zwar in der Weise, dass die Beweisführung in dem Masse der Annäherung an den letzteren an Strenge verliere (a. a. O. 2. Abt. S. 701).

Zwar scheint Kuhn die Äußerung, der pantheistische Begriff des Absoluten lasse sich durch bloße denkende Weltbetrachtung als wahr erweisen, durch eine frühere Bemerkung anticipando zurückzunehmen, indem er davor warnt, die Beweise für Gottes Dasein von einander zu trennen und als für sich bestehende Argumente hinzustellen; man dürfe also nicht sagen, das kosmologische Argument beweise das $\delta\sigma\tau\omega\varsigma \delta\sigma\tau$, das Absolute des Pantheismus als das Wahre u. s. w. (A. a. O. S. 700). Dass dem nicht so ist, beweist ein schärferer Blick auf die Art, wie Kuhn sich ausdrückt, indem er das einmal (S. 714) behauptet, der pantheistische Begriff des Absoluten sei wahr, das andermal (S. 701) er sei nicht das Wahre: eine Unterscheidung, durch die nach der von Kuhn geübten Dialektik, die wir im weiteren Verlaufe näher kennen lernen werden, der für uns allerdings fortbestehende Widerspruch hinwegfällt.

Diese Probe gerade an dem bedeutsamsten Gegenstande der Philosophie beweist, wie gefährlich für den Glaubensphilosophen, den Anhänger Jakobis, es ist, aus dem sorgsam gehüteten Schlupfwinkel der wissenschaftlichen Ignoranz heraus- und auf den freien Kampfplatz dialektischer Spekulation sich zu wagen. Denn, soll die Kantsche Auffassung des wissenschaftlichen Erkennens festgehalten werden, und bedeutet Wissenschaft soviel als a priori konstruierendes, ihren Gegenstand bestimmendes, gewissermaßen ihn schaffendes Erkennen, so führt der Versuch, den Inhalt des unmittelbaren Wissens denkend zu begreifen und demonstrativ zu bewähren, unmittelbar in das Fahrwasser, in welchem sich Spinoza und Hegel bewegen, d. h. zur Verwechslung des göttlichen Seins mit jenem ens, welches Element alles Denkens ist, und das wir von Allem ohne Ausnahme, wenn auch im verschiedensten Sinne, aussagen.

Wir sehen demnach, wie Kuhn als methodisches Hilfsmittel für seine spekulative Behandlung des Inhalts des „unmittelbaren Wissens“ sich einer Dialektik bedient, die mit der Hegelschen in inniger Beziehung steht, und Formeln gebraucht, wie die des ‚fließenden‘ Moments, der aufgehobenen und doch bewahrten Bestimmung. So ist in der Anwendung auf die Gottesidee die Bestimmung der göttlichen Natur als des allgemeinen Weltgrundes und Weltwesens, $\tau\circ\ddot{\nu}$, in der Idee des persönlichen, absolut aktualen Gottes ($\circ\ddot{\nu}$) aufgehoben zu denken. Mit dieser Auffassung der Gottesidee lenkt Kuhn in den Gedankengang des Theosophen Baader ein, dessen Schöpfungsbegriff er sich aneignet, indem er das Schaffen als ein Schöpfen der Dinge aus den Tiefen der göttlichen Macht, d. h. aus der in Gott „aufgehobenen“ Potenzialität erklärt.

Indem jedoch Kuhn den glaubensphilosophischen Standpunkt Jakobis festhält, tritt ihm die Dialektik zu den religiösen Überzeugungen in ein wesentlich anderes Verhältnis, als ihr im Systeme Hegels zugewiesen wird. Diesem gegenüber betont er aufs Schärfste, dass der Begriff nicht die wesentliche Form des Bewusstseins der Wahrheit und noch weniger deren Quelle sei; dass diese vielmehr über dem Denken (Verstand) liege, und das (reflektierende und spekulierende) Denken nur das Mittel ihrer wissenschaftlichen Erkenntnis bilde. Dies glaubt er durch die Erwägung beweisen zu können, dass die Wahrheit allgemein zugänglich sein müsse, wie Licht, Luft, sinnliche Empfindung und Lust. Dies könnte sie aber nicht sein, wenn die Wahrheit zugleich mit der Überzeugung von ihr nur erst in der Form des spekulativen Begriffs erreicht würde. Dabei ist — allerdings

mit Recht — vorausgesetzt, daß die Wahrheit in jener begrifflichen Form, die ihr Hegel gegeben, mit der Gestalt, die sie in der „Vorstellung“ (den religiösen Überzeugungen der gewöhnlichen Menschen) hat, nicht allein sich nicht deckt, sondern zu ihr im schroffen Widerspruch steht. Diesen „Beweis“ hält Kuhn für so schlagend und überzeugend, daß er ausruft: „Stoße diesen Beweis um, wer es kann.“ (A. a. O. S. 341 f.)

Und doch ist dieser vermeintliche Beweis, wie bereits Schätzler bemerkte, leicht umzustossen, da er auf einer irrigen Auffassung des Denkens, resp. des Verstandes beruht, nämlich auf jener aprioristischen Ansicht Kants, derzufolge in aller notwendigen (wissenschaftlichen) Erkenntnis der Verstand das den Gegenstand bestimmende, alles Verstandeswissen also formal ist, und wenn als real geltend gemacht, notwendig zur Identificierung von Denken und Sein und damit zum Substanzpantheismus Spinozas oder dem Begriffspantheismus Hegels führen müsse. Anders verhält es sich, wenn man mit Aristoteles und dem hl. Thomas im Denken das Sein, das Objekt, die reale (fundamentale) Wahrheit als das Bestimmende betrachtet. In diesem Falle bedarf es offenbar einer weitern über ihm (in einer wahrnehmenden Vernunft) liegenden Quelle der Wahrheit nicht. Diese liegt vielmehr im Objekt, aus welchem der Verstand seine Begriffe schöpft und von welchem er in seinen Urteilen und Schlüssen geleitet wird. Kuhn aber überträgt, was von Hegel und seiner aprioristischen Logik gilt, auf Aristoteles und Thomas und behauptet vom Letzteren, sein Standpunkt hätte ihn, falls er denselben bis zur äußersten Konsequenz verfolgt hätte, zur Annahme Hegels geführt, die Religion sei die Bewußtseinsweise, wie die Wahrheit für die Menge ist (a. a. O. S. 714). Da nun Thomas dieser Konsequenz aus dem Wege ging, so bestehe im Grunde zwischen Thomas und Kuhn Übereinstimmung im Wesen der Sache: eine „Entdeckung“, die bisher ganz unbeachtet geblieben sei, worauf er aber im Hinblick auf seine Gegner großes Gewicht lege. (S. 703 f.)

Wie es mit dieser Entdeckung bestellt sei, zu beurteilen, bedarf wohl kaum einer näheren Ausführung; die angegebene Differenz in der Auffassung des Verstandes genügt hierzu. Der englische Lehrer bedurfte keineswegs einer über den Verstand hinausliegenden Wahrheitsquelle in einem besonderen Vernunftwahrnehmungsvermögen, da ihn der das Intellegible im Sinnlichen erfassende, abstrahierende und reflektierende Verstand soweit zu führen vermochte, als dem menschlichen Geiste von Natur überhaupt vergönnt ist, nämlich zur Erkenntnis des Daseins

einer von der Welt verschiedenen, sie schöpferisch hervorbringenden, intelligenten, persönlichen Ursache. Die auf Grund der Erfahrung an der Hand objektiver Vernunftprincipien geführten Beweise sind vollkommen konkludent und durch die Kantsche Kritik mit ihrem völlig haltlosen, von Kuhn selbst verworfenen (wenn auch in der „dialektischen Methode“ durch eine Hinterthüre wiedereingeführten) Apriorismus in nichts erschüttert.

Wie verhält sich nun aber der an sich rein formale, reflektierende und spekulierende Verstand Kuhns zum Inhalt des sog. Grundbewusstseins, insbesondere zu den Ideen der Vernunft und unter diesen vor allem zur Idee des Absoluten oder der Gottesidee? Wir vernahmen bereits, dass Kuhn nicht wie sein ursprünglicher Lehrmeister Jakobi auf eine wissenschaftliche Behandlung der Vernunftideen, auf begriffliche Fassung und Bewährung der Gottesidee verzichtet. Der Verstand vermag den Inhalt des Grundbewusstseins in Vorstellungen und Begriffe zu fassen, verhält sich aber dazu inkommensurabel, ähnlich wie das um- und eingeschriebene Vieleck zum Kreise. Die am Vernunftinhalt geübte Dialektik, die ganz ähnlich der Hegelschen in Vorstellungen und Begriffen verläuft, stellt demnach eine Art von Exhaustionsmethode und infinitesimalem Verfahren dar, in welchem die zwischen der wissenschaftlichen Erkenntnis und der gegebenen realen Wahrheit (den natürlichen Gottesglauben) bestehende nie ganz aufzuhebende Differenz eine „fließende“ ist; kleiner gemacht werden kann, als jede gegebene Gröfse. Eine Probe dieser Dialektik wurde bereits oben in der Kuhnschen Beweisführung für Gottes Dasein angedeutet, die zwischen pantheistischem Weltgrund und persönlichem Weltschöpfer oscilliert; noch mehr derartige Proben werden uns in der Theorie der göttlichen Attribute begegnen. Dass diese der Hegelschen nachgebildete Dialektik unvermeidliche Widersprüche nach sich ziehe, lässt sich im vornehmerein erwarten, indem der Begriff negiert, was die Vorstellung bejaht, daher auch die Hegelschen Formeln nicht verschmäht werden, indem z. B. an die Stelle der „abstrakten“ Einfachheit, Unveränderlichkeit, Ewigkeit die „konkrete“ Einfachheit u. s. w. tritt, worin die Momente der Zeitlichkeit, der Zusammensetzung u. s. w. als „aufgehobene“ und doch bewahrte, allerdings nur analogisch zu fassende Bestimmungen enthalten sind.

Über die Theorie der spekulativen Erkenntnis spricht sich Kuhn ausführlicher in der ersten Auflage der Einleitung, kürzer in der zweiten aus (a. a. O. S. 238 ff.). Hier lesen wir Folgendes: „Um zwei Punkte handelt es sich: 1. um das Princip der Wahrheit und ihrer Erkenntnis, 2. um das Gesetz der

Bewegung des Denkens, durch welches die spekulativ begriffliche oder wissenschaftliche Erkenntnis zustande kommt. In ersterer Beziehung haben wir grundsätzlich festzuhalten, daß das Denken (der Verstand) nicht Quelle der Wahrheit, sondern nur Mittel ihrer Erkenntnis ist. Die Wahrheit ist dem Denken (auf allen Gebieten der realen Erkenntnis, reine Logik, reine Mathematik¹ also ausgenommen) gegeben, und wenngleich, wo immer Wahrheit ist, auch Denken sein muß, so ist dieses doch das Sekundäre: so in den Ideen und im unmittelbaren Bewußtsein der Wahrheit. Dem reflektierenden und spekuliierenden Denken, wodurch die Erkenntnis und Wissenschaft der Wahrheit zustande kommt, ist sie in der Vernunft (in den Vernunftideen) und in der Erfahrung einerseits, andererseits in der Offenbarung gegeben. Es gibt also kein spekulatives Denken in dem Sinne eines die Wahrheit produzierenden Denkens. Das Denken produziert nur die Erkenntnis und Wissenschaft der Wahrheit, die ihm aus einem über ihm stehenden, unabhängig von ihm lebendigen Quell zufließt.“

„Was sodann das Gesetz der Bewegung des Denkens betrifft, durch welches der speulative Begriff (die speulative Erkenntnis) der Wahrheit gewonnen wird, so bestimmt sich dieses begreiflich nach der Natur des Formalprincips; von der Theorie des Apriorismus aus muß es sich ganz anders gestalten, als von dem entgegengesetzten Grundsatze aus, wonach die Wahrheit (alle reale Wahrheit) dem Denken gegeben ist. Die tatsächlichen Momente des Bewußtseins zwar in seinem (dialektischen) Fortschritt von der Anschauung oder unmittelbaren Wahrnehmung durch die Vorstellung hindurch zu dem Begriff muß jede (?) Erkenntnistheorie anerkennen; aber ihre Bedeutung und ihr Verhältnis zur Erkenntnis der Wahrheit, und dieses selbst gestaltet sich auf beiden Standpunkten notwendig verschieden.“ (S. 240).

Man beachte, daß hier von einem „dialektischen“ Fortschritt von der Anschauung durch die Vorstellung zum Begriff die Rede ist. Demnach ist der Gedanke nicht, daß die Erkenntnis mit sinnlicher Anschauung beginnt, mit Abstraktion des Intellegiblen vom Sinnlichen sich fortsetzt, um in Demonstration und Systembildung sich zu vollenden. Vielmehr soll die Wahrheit zunächst anschauungs- und vorstellungs-, dann begriffsmäßig erfaßt werden. Es ist also doch im wesentlichen der Gang der Hegelschen Dia-

¹ Mathematik hält Kuhn für eine formale Wissenschaft; ihr Objekt ist vermeintlich nicht gegeben, sondern *a priori* konstruierbar. In Wahrheit hat die Mathematik ebenso wie Metaphysik mit einem realen Sein — der Quantität — zu thun.

lektik, den die Erkenntnis einschlägt. Auf der Höhe des Begriffs angelangt soll sich nun aber die „spekulative“ Erkenntnis plötzlich besinnen, daß sie mit der ursprünglichen Anschauung und Vorstellung in Widerstreit zu geraten im Begriffe steht, und daher schleunigst den Rückweg antreten und so von der Vorstellung zum Begriff und von diesem zu jener hin und hergehen, d. h. sich schliesslich wieder zum „Glauben“ bekennen. Und warum dies? Weil die Wahrheit für alle sein muß und deshalb der Begriff nicht die wesentliche Form derselben sein darf! Das ist das Resultat dieser über Jakobi hinausgehenden, auf Wissenschaft aspirierenden Glaubensphilosophie. Sie sieht sich schliesslich doch wieder gezwungen, um den gefährlichen Konsequenzen der begrifflichen Spekulation zu entgehen, auf Gefühls- und Vernunftglauben sich zurückzuziehen.

Fragen wir nach dem Grund dieser Erscheinung, so finden wir ihn darin, daß die Kuhnsche Spekulation ganz und gar im modernen Subjektivismus befangen ist.

Wie Kuhn in seiner rein philosophischen Schrift: „Jakobi und die Philosophie seiner Zeit“ (Mainz, 1834) ausführt, vermag keine Vorstellung, sei es sinnliche oder intellektuelle, das Sein zu erreichen; soll es also doch objektiv-reale Erkenntnis geben, so müsse außer dem vorstellungsmässigen, abgeleiteten „Bewußtsein“, ein „Grundbewußtsein“ angenommen werden, in welchem Subjekt und Objekt ungetrennt eins sind. „Das Bewußtsein bezeichnet nichts anderes als die Quelle, den Sitz und Inhalt des Wissens und ist insofern lediglich eine Funktion des Ich und seiner Gesetzmässigkeit. Nach dieser Vorstellungsweise müßte man Bewußtsein etymologisch erklären als: im Zustande des Wissens sein, und zwar aktiv genommen. Eine Modification des Bewußtseins ist ein besonderer Akt oder eine bestimmte Bestimmung desselben, insofern in einer jeden das Bewußtsein auf eine eigene Weise bestimmt, ein modificatione modificatum (nach Spinoza) ist, und heißt Vorstellung. Wenn nun alles Wissen und Erkennen aus lauter Vorstellungen besteht, oder richtiger durch sie vermittelt wird, so gibt es zunächst in jedem Bewußtsein nur ein Vorgestelltes, auf welches sich die Vorstellung als auf ihr Objekt bezieht, und der Grund, aus welchem wir, wenn und so oft es geschieht, von einem bloß Vorgestellten auf ein Reales, Ding an sich, übergehen, liegt in einem andern, insbesondere in einem Schluss aus den Eigenschaften einer Vorstellung auf ihr Wesen.“ (S. 25 f.)

Kuhn teilt somit den Grundirrtum der gesamten neueren Philosophie, nämlich daß das Bewußtsein Quelle des Wissens,

das Wissen also eine Bewußtseinsfunktion sei, und da er auch den weiteren Irrtum sich aneignet, wonach die Vorstellung nur mittelbar (durch einen Schluss) auf das vorgestellte Reale sich bezieht, und zugleich einsieht, daß auf diese Weise eine objektiv-reale Erkenntnis, ein wahres Wissen nicht zu erreichen sei, so gelangt er zu der Annahme eines Grundbewußtseins, in welchem Subjekt und Objekt eins sind. Da nun aber, wie er anerkennt, ein solches Einssein nur im Selbstbewußtsein stattfindet (S. 36), so gelangt er bezüglich der Welt- und Gotteserkenntnis zu folgenden Konsequenzen. Erstlich nämlich ist klar, daß körperliche, ausgedehnte Dinge als solche einer unmittelbaren Verbindung mit einem erkennenden Subjekte nicht fähig sind. Soll nun gleichwohl eine solche Einheit in einem Grundbewußtsein stattfinden, so fordert dies eine idealistische Auffassung des körperlichen Seins. In der That erklärt Kuhn das körperliche Sein (man beachte, daß es sich nicht um einen Bestandteil desselben im aristotelischen Sinne, um die *materia prima* handelt) als bloß potenzielles Sein; ja es stelle sich insofern „als das eigentliche Nichtsein ($\mu\eta\ \ddot{\nu}$)¹ dar, als es das Beschränkende, Hemmende des wahrhaft Seienden, die Negation des positiven Seins ist. Dies ist — im Gegensatz zur Materie — der Geist. Er ist das bewegende, thätige, gestaltende Princip in allem Sein.“ (Dogmat. I. 2. S. 793.)

Zweitens, soll alle reale Erkenntnis, sollen also Gottes- und Welterkenntnis Bewußtseinsfunktionen sein, in welchem Sinne die Neueren von Gottes- und Weltbewußtsein reden, und kann eine Bewußtseinsfunktion nur dann reale Erkenntnis enthalten, wenn wie im Selbstbewußtsein Subjekt und Objekt ungetrennt eins sind, so folgt, daß dem erkennenden Princip das zu Erkennende und Erkannte nicht nur dem repräsentativen Bilde nach, in welchem Sinne Aristoteles von der Seele sagt, sie sei gewissermaßen Alles, sondern dem Sein und Wesen nach immanent sein müsse, die Seele also Alles, sozusagen ein Gott im Kleinen sei. Vor allem wird dies vom „Gottesbewußtsein“ gelten. In der That erklärt Kuhn die Gottesidee aus einer Erscheinung Gottes im menschlichen Geiste, infolge deren Gott seinem Wesen nach wie in einem Spiegel unmittelbar (ohne

¹ Für die Kuhnsche Schöpfungslehre ist die Gleichung eigentliches Nichtsein = $\mu\eta\ \ddot{\nu}$ von entscheidender Bedeutung. Für Kuhn ist die Schöpfung aus Nichts eine Hervorbringung aus dem $\mu\eta\ \ddot{\nu}$, der Potenz, die auch in Gott, jedoch als fließendes Moment und nur vom vorstellungsmäßigen, analogischen Standpunkt anzunehmen ist.

Schlusses) erkannt werden könne. In der Gottesidee sind aber keimhaft alle übrigen Ideen eingeschlossen.

Von der Gottesidee erklärt Kuhn: „darin erweist sich der menschliche Geist als gottebenbildlicher, daß er sich Gottes als seines Schöpfers in ähnlicher Weise unmittelbar bewußt ist, wie seines eigenen Selbst: das ist seine Signatur. (Dogm. II S. 507 Vgl. S. 615.)

Hieraus erklärt sich denn auch, wie Kuhn lehren kann, daß das gesamte Wissen des menschlichen Geistes auf fortschreitender Zergliederung des Inhaltes seines Selbstbewußtseins beruhe. „Der ganze Inhalt ist im unmittelbaren Wissen, aber als ein unbestimmter; das Objektive wird gewußt, aber es wird nicht als solches, in seiner Bestimmtheit als vom Subjekt und Subjektiven verschieden gewußt. So wird im unmittelbaren Bewußtsein Gott gewußt, aber dieser Inhalt ist unbestimmt.“ (Dogm. 1. Aufl. S. 48.)

Im Grundbewußtsein sind demnach Gottes-Selbst- und Weltbewußtsein unterschiedslos in einander verschlungen, so jedoch daß jenes, das unmittelbare Wissen zunächst Selbstbewußtsein, infolge der Anteilnahme des Selbst am göttlichen Sein oder des Innewohnens der Gottheit in der Seele, der unmittelbaren intellektuellen Verbindung mit ihr zugleich auch Gottesbewußtsein ist. Um Gottes „bewußt“ zu werden, braucht also der Mensch nicht aus seinem Selbst hinauszugehen und in einem anderen, als er selbst ist, die Spuren der Gottheit aufzusuchen und zu verfolgen (Dogmat. I S. 590 2. Aufl.).

Nach dieser Auffassung sollte man erwarten, daß Kuhn auch die übernatürlichen Wahrheiten der positiven Offenbarung im Grundbewußtsein angelegt, in unbestimmter Weise enthalten sein lasse. Nun erklärt aber Kuhn diese Wahrheiten als von außen gegebene, übernatürliche. Der Widerspruch schwindet, wenn man den Offenbarungs-Inspirations- und Gnadenbegriff Kuhns berücksichtigt. Die Offenbarung nämlich erhöht nach Kuhn nicht das Erkenntnisvermögen, sondern erweitert nur seinen Gesichtskreis durch Bewaffnung des natürlichen Geistesauges; die Inspiration aber geschieht im Quellpunkt der Vernunftideen, ist also eine Art von Befruchtung, Aktualisierung des bereits keimhaft im Grundbewußtsein Enthaltenen; endlich genügt, was die Gnade betrifft, ein rein moralischer Einfluß, um die Seele zur Teilnahme, dem Consortium divinae naturae im biblischen Sinne zu erheben. So kann Kuhn ohne Widerspruch sagen, daß gesamte Wissen des kreatürlichen Geistes wurzle im Grundbewußtsein; denn auch die Organe der Offenbarung unterscheiden

sich von den gewöhnlichen Menschen nur durch ihre religiösen Begabung.

Wie kommt es nun aber, daß dieses im Grundbewußtsein gegebene, unmittelbare Gottesbewußtsein oder die eingeborene Gottesidee doch der Evidenz ermangelt, kein eigentliches Wissen ist und als natürlicher Gottesglaube bezeichnet wird. Hierauf ist mit Kuhn zu antworten, erstens sei diese Idee nur ein Element unserer Gotteserkenntnis, nicht schon diese selbst, die Idee bedürfe vielmehr, um zur Erkenntnis Gottes zu werden, der Vermittlung durch denkende Welt- und Selbstbetrachtung. Zweitens wird im Grundbewußtsein eben nur die Idee Gottes nicht aber Gott selbst gewußt; da nun aber aus dem Grundbewußtsein jede Vermittlung ausgeschlossen ist, eine solche auch den Gegenstand selbst noch weniger zu erreichen imstande wäre, als das Grundbewußtsein, so beruht alle Gotteserkenntnis auf Glauben, ist unmittelbares Fürwahrhalten, wir würden sagen Vernunftinstinkt.

Drittens ist nach ausdrücklicher Erklärung Kuhns die Gottesidee nicht reine intellektuelle Anschauung, sondern zugleich von der Disposition des Willens, also von der gesamten geistigen und sittlichen Subjektivität abhängig (Dogm. I S. 610 ff.). Im egoistischen, der Sinnlichkeit ergebenen Menschen ist der Spiegel, der das Bild Gottes zurückstrahlt, getrübt, entstellt, weshalb auch auf solche, in welchen der „göttliche Sinn“ mehr oder minder ertötet, unwirksam ist, die Argumente für Gottes Dasein keinen Eindruck machen, für sie nicht beweiskräftig sind, da sie ihre Kraft wesentlich eben aus dem göttlichen Sinn der Seele selbst schöpfen.

Über die völlige Befangenheit Kuhns im Subjektivismus kann somit kein Zweifel bestehen. In Senglars, des Theosophen und Anhängers Baaders, „Erkenntnislehre“, einer Schrift, auf die sich Kuhn als auf eine „gehalt- und lehrreiche“ bezieht (a. a. O. S. 238) wird der Gedanke ausgeführt, daß die von Kant ausgegangene Philosophie nicht darin gefehlt habe, daß sie „zu subjektiv-idealisch verfahren sei, sondern daß sie nicht tief und umfassend genug in das Wesen der Subjektivität eindringe und es erfasse.“ (Sengler, Erkenntnislehre S. XI). Auf diesem Wege gelangt Kuhn zur Erfassung des Menschen als sittlich-religiöser Persönlichkeit und zum Vernunftglauben an die Persönlichkeit des „Absoluten“, das vom Standpunkt des bloßen Denkens nur als das unpersönliche Grundwesen im Sinne des Pantheismus gedacht werden könnte. Mit anderen Worten, das der Kuhnschen Erkenntnistheorie entsprechende metaphysische

Resultat ist jene theosophische Auffassung des göttlichen Seins, welche Immanenz und Transcendenz verbindet und einen zugleich innerweltlichen (im Sinne des Monismus) und überweltlichen, schöpferischen Gott lehrt. Die Kuhnsche Lehre vom Wesen und von den Eigenschaften Gottes wird uns dieses Urteil vollauf bestätigen. Inzwischen mögen noch folgende Texte als Belege für das Gesagte dienen.

„Die Wahrnehmung Gottes und des Göttlichen, wie sie in ihrer (der Seele) Vernunft natürlich angelegt, und wozu sie durch ihre Natur aufgelegt, disponiert ist, ist als effektive und wahre durch ihre eigene Reinheit und Integrität bedingt; diese aber beruhen auf der lebendigen und ungeschwächten Wechselwirkung ihres theoretischen und praktischen Vernunftvermögens, der Vernunft und des Gewissens. Ist das Herz des Menschen thöricht geworden . . . so weiß er nichts von Gott . . . Will er aber nur denken und nichts als denken, so kommt er zwar bei dem Begriffe des Absoluten an, aber das Absolute ist nicht Gott, sondern die absolute Substanz, das an sich unlebendige, unpersönliche, das blinde und unfreie Grundwesen der Dinge.“ (A. a. O. S. 612.)

Diese Worte beweisen, daß Kuhn im wesentlichen über Jakobi nicht hinausgekommen ist. Dieser erklärt, mit dem Kopfe, d. h. als bloß denkender Mensch, Spinozist, mit dem Herzen aber — Kuhn würde sagen: als geistig-sittliche Subjektivität oder als „Persönlichkeit“ — gläubiger Christ, d. h. Theist zu sein. Zugleich enthält die angeführte Stelle das bemerkenswerte Zugeständnis, daß es ein den Dingen gemeinsames blindes Grundwesen gebe, eine absolute, unpersönliche Substanz ($\tauὸ ὄν$ im Unterschiede von $\delta ὄν$), ein Grundwesen, das auch, wie aus anderweitigen Texten hervorgeht, in Gott, wenn auch als „fliessendes“, aufzuhebendes (im Sinne Hegels) Moment gedacht, immerhin aber zur begrifflichen Bestimmung der Schöpfung d. h. des „geschöpften“ Seins angenommen werden müsse.

In diesem Sinne erklärt Kuhn: „Insoweit Gott das absolute Sein ist, der Grund der Dinge, insoweit ist sein Dasein demonstrabel; insoweit er es aber nicht ist, sondern darüber hinaus der absolut Seiende . . . ist sein Dasein Sache der persönlichen Überzeugung, des Glaubens.“ (S. 628). Dieses „absolute Sein“ aber ist, wie unmittelbar vorher bemerkt wird, ein Moment im Begriffe Gottes, und nur, wenn es als abgeschlossener Begriff geltend gemacht wird, ist diese Bestimmung: Pantheismus. Dagegen aber muß ein nüchternes Denken erklären, das jede Ansicht, die ein Gott und den Geschöpfen gemeinsames Grundwesen

lehrt, monistisch oder pantheistisch ist. Nennen wir den einen naturalistischen, so können wir den anderen theosophischen oder wenn man will: „Persönlichkeitspantheismus“ nennen.

Kuhn wirft dem Pantheismus spekulativen Anthropomorphismus vor. Der Vorwurf trifft ihn selbst: erstens schon deshalb, weil er in Gott überhaupt eine Art von Naturgrund, wie im Menschen, annimmt; zweitens weil er die Persönlichkeit Gottes selbst, durch deren Annahme sein Gottesbegriff vom (naturalistisch-) pantheistischen sich unterscheidet, nach Analogie der menschlichen Persönlichkeit bestimmt, d. h. nicht bloß in der Weise, dass er die Vollkommenheiten des Persönlichkeitsbegriffs auf Gott überträgt, sondern auch jene specifische Eigentümlichkeit des menschlichen Geist- oder Personseins (was bei Kuhn zusammenfällt), nämlich sozusagen auf einem Naturgrund aufgebaut zu sein, indem er das göttliche Sein durch einen Proceß vom Ansich- zum Fürsichsein personiert sein lässt.

Diese anthropomorphistische Auffassung der göttlichen Persönlichkeit ist die konsequente Folge der von der „Gottesidee“ gegebenen Erklärung, wornach das Wesen Gottes ohne Schluss — unmittelbar — im Wesen der Seele sich kund gibt, zur Erscheinung kommt. Kuhn glaubt sich angesichts der Lehre aller Theologen, dass Gott in den Werken der Schöpfung sich selbst manifestiere, zu der Frage berechtigt, ob sich annehmen lasse, „dass der kreatürliche Geist, das vornehmste Werk Gottes, nur Organ der Erkenntnis des Meisters aus seinen Werken und nicht zugleich und vor allem selbst eine Kundgebung des Meisters, ein Spiegel Gottes, seines Wesens und seiner Eigenschaften, und eine um so sprechendere Kundgebung seines Daseins und ein desto vollkommenerer Spiegel seines Wesens sei, je höher er über allen Werken der göttlichen Schöpfung steht, ja das einzige Ebenbild Gottes ist.“ (A. a. O. S. 614.) Die Antwort auf diese Frage ist leicht. Allerdings ist der menschliche Geist eine „Kundgebung“ des göttlichen Meisters, aber nicht im Sinne einer „Erscheinung“ Gottes, nicht ein Spiegel worin sich unmittelbar Gottes Dasein und Wesen kundgibt. Vielmehr bedarf es der Thätigkeit des Verstandes, um Gott durch Welt- und Selbstbetrachtung nach seinem Dasein und seinen Eigenschaften (nicht aber seinem an sich seienden Wesen, das in einem der natürlichen Erkenntnis unzugänglichen Lichte wohnt) — die Persönlichkeit Gottes mit eingeschlossen — zu erkennen. Denn es ist ein aus kantisch-hegelschen aprioristischen Einflüssen stammendes Vorurteil, dass die Persönlichkeit und Transcendenz Gottes nicht durch objektiv vollkommen gültige Beweise dargethan werden

können. Zweifellos wirkt auf diese Betätigung des Verstandes auch der Wille ein. Sein Einfluß ist jedoch nicht ein konstitutiver, in dem Sinne, als ob die objektive Giltigkeit der Verstandesargumente durch irgend eine Indisposition des Willens beeinträchtigt werden könnte.

Wer im menschlichen Geiste unmittelbar das göttliche Wesen zu erschauen glaubt, dem gestaltet sich die Persönlichkeit des Absoluten zur verunendlichten menschlichen, d. h. der Anthropomorphismus erscheint unvermeidlich. Dagegen gelangt man zum reinen, wenn auch nicht vollen und erschöpfenden Begriffe der unendlichen Persönlichkeit, wenn man dem Zuge der objektiven Vernunft folgt, d. h. teils durch Analyse des Persönlichkeitsbegriffs, teils durch Anwendung des Kausalprinzips, kraft dessen die Vollkommenheiten in der Wirkung formell oder eminenter auch in der Ursache sich finden müssen, zur Persönlichkeit Gottes aufsteigt.

Wie sehr Kuhn im aprioristischen Vorurteil befangen ist, beweist seine Theorie der Wissenschaft, auf die wir, um das Bild der Kuhnschen Erkenntnistheorie zu vervollständigen, noch in Kürze einzugehen haben.

Ein demonstratives Wissen soll zunächst das Erfahrungswissen sein, sofern es seine Objekte, deren Eigenschaften und Gesetze unmittelbar vorzeige. Dieses Wissen habe es zunächst nur mit Erscheinungen zu thun, in denen sich jedoch das Wesen der Dinge unmittelbar ausdrücke. „Ihr Wesen ist den Erscheinungen immanent.“ Dagegen sind das logische, mathematische und ontologische Wissen rein apriorisch. Das logische, sofern es das reine (empirisch wie spekulativ objektlose) nur sich selbst zum Gegenstand habende Denken aufzeigt; das mathematische Wissen, das von den reinen Anschauungen der Zahl und des Raumes ausgeht. „In ähnlicher Weise führt die Anwendung der allgemeinen Denkgesetze auf die Anschauungen des reinen Seins und des Werdens zu den Kategorien des Verstandes, womit es die reine Ontologie zu thun hat. (A. a. O. S. 606 f.)

Diese Bestimmungen tragen den kantisch-hegelschen Stempel in ausgeprägtem Masse an sich und lassen dem konsequenten Denken nur die Wahl, entweder mit Kant das reine Denken und den reinen Gedanken mitsamt dem ganzen Netzwerk der Kategorien für etwas rein Subjektives zu erklären, mit Hilfe deren das Subjekt, vom unbekannten Ding an sich angeregt, eine Erfahrungswelt sich aufbaue, oder mit Hegel in der

Bewegung des reinen Gedankens den innersten Kern alles Wirklichen nach Form und Materie zu ersehen.

Jene Kuhnschen Erklärungen sind indes durchaus unhaltbar und falsch. Die Logik hat es keineswegs mit einem reinen Denken zu thun; denn die logischen Formen haften am (gedachten) Objekt, weshalb die Scholastik mit Recht die Dinge als Material- und das *ens rationis* als das Formalobjekt der Logik erklärt. Bekanntlich haben sich auch in der neuesten Zeit Trendelenburg und Überweg gegen die formale Logik der Kantianer ausgesprochen. Die Mathematik aber ist nicht eine aprioristisch-formale, sondern eine reale Wissenschaft und hat es mit der Quantität, mit Zahlen und Figuren, also mit Realitäten zu thun. Noch weniger aber gibt es eine reine Ontologie, die es mit einem reinem Sein und Werden zu thun hätte. Das angebliche reine Sein ist eine Abstraktion des Verstandes und durchaus nicht jenes „absolute Sein“, das Kuhn mit Hegel als das den Dingen mit Gott gemeinsame Grundwesen auffaßt und das die Vertreter der Demonstrabilität des Daseins Gottes mit dem wahrhaft Seienden verwechseln sollen. Zu diesem Vorwurf konnte Kuhn, wie früher bereits bemerkt wurde, nur gelangen, weil er eine andere Demonstration nicht kennt, als eine solche, die entweder ihren Gegenstand unmittelbar aufzeigt oder ihn *a priori* konstruiert.¹

2. Kuhns Gotteslehre.

Der Gottesbegriff Kuhns hängt innig mit seinem Seinsbegriff zusammen. Wie wir am Schlusse des vorigen Abschnittes sahen, hat es die Ontologie mit dem reinem Sein und dem reinen Werden zu thun. Diesem reinen Sein nun kommt Wirklichkeit und Existenz zu; es bildet das Grundwesen der Dinge und Gottes selbst. Anders aber ist es in Gott und anders in den Dingen. In Gott ist es einerseits als aufgehobenes Moment, andererseits als der Grund, aus welchem alles kreatürliche Sein geschöpft ist. In den Geschöpfen aber als mannigfaltige Bestimmbarkeit, Grund der Wandelbarkeit und alles dessen, was der Idee, dem Geiste, der wie wir früher gesehen, in allem Seienden das wahrhafte Sein ist, widerstrebt und ihn beschränkt. Man verwechsle jedoch diesen bestimmbaren Grund nicht mit der *materia prima* des Aristoteles und der Scholastik; denn diese wird als real von der (substantiellen) Form verschieden angenommen

¹ Zu diesem Abschnitt vgl. Schäzler, Neue Untersuchungen S. 443 ff.

und ist von Gott, der *actus purus* ist, ganz und gar ausgeschlossen. Zwar spricht auch Kuhn vom göttlichen Sein als einem rein wirklichen, das von vorneherein von jeder Potentialität frei, durchaus licht sei. Doch gilt dies eben nur vom Standpunkt des Begriffs, der einseitig festgehalten zu einem ausschließlich negativen Gottesbegriffe führen würde. Der konkrete Begriff des Seins ist vielmehr nach Kuhn der des „sich aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit erhebenden Seins.“ Der Unterschied des göttlichen vom kreatürlichen („geschöpfen“) Sein aber besteht darin, dass jenes in rein immanenter Weise, dieses dagegen in Abhängigkeit vom göttlichen Sein zur Aktualität sich erhebt.

„Endlich im inneren metaphysischen Sinne ist, was den Grund und die Kraft seines Seins und Lebens nicht in sich selbst, sondern außer sich in einem andern und schließlich in dem absoluten Sein hat. So ist das endliche Sein ein abgeleitetes, „geschöpftes“, kein in sich selbst quellendes, sich selbst schöpfendes. Ein Sein aber, das nicht in eigener Kraft ist, das die Möglichkeit zu sein außer sich in einem andern hat, ist eben darum wie ein vorübergehendes (entstehendes und aufhörendes) so ein beständig übergehendes, nämlich aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit, aus dem Zustande des Seinkönnens in den des wirklichen Seins eintretendes und dadurch veränderliches Sein. Seine Veränderlichkeit liegt aber nicht darin, dass es aus der Potenz in den Akt sich erhebt, sondern darin, dass diese Bewegung eine übergehende, aus dem Sosein zu einem Anderssein fortgehend ist: dieser perpetuirliche Wechsel seines Zustandes ist seine Veränderlichkeit. Alles Sein ist ein wirkliches und lebendiges dadurch, dass es sich bethätigt, verwirklicht, aus der Möglichkeit zur Wirklichkeit, aus dem Grund zur Existenz sich erhebt.¹ Diese Bewegung aber schliesst nicht notwendig eine Veränderung in sich, sondern nur alsdann, wenn ein Wesen den Grund seines Seins nicht in ihm selbst bat; denn in diesem Falle geht es aus dem Zustande der Abhängigkeit, Passivität und Ruhe in den der eigenen Selbstthätigkeit, Aktivität und Bewegung, somit in einen ganz andern Zustand über“ (a. a. O. S. 789 f.).

Wie eine „Bewegung“, ein „sich Erheben von der Potenz zum Akt“ ohne ein „Übergehen“ d. h. ohne Veränderung stattfinden soll, ist nicht abzusehen. Es liegt darin ein offenkundiger Widerspruch, zu dem sich Kuhn getrieben findet, um der aus seinem Begriffe vom reinen Sein und Werden folgenden, von

¹ Von mir gesperrt.

Hegel gezogenen Konsequenz zu entgehen, daß das absolute Sein gleich dem absoluten Werden sei.¹

Überdies enthält der Begriff eines sich selbst verwirklichen- den, sich selbst setzenden Seins an und für sich schon einen Widerspruch, der nur dadurch vermieden wird, daß man mit Aristoteles und der Scholastik das erste Sein als reine Wirk- lichkeit (*actus purus*) bestimmt.

In Übereinstimmung mit diesem Seins- und Gottesbegriff, der sich, wie wir sahen, konsequent aus der subjektivistischen Erkenntnistheorie, der anthropomorphistischen Erklärung der Gottesidee ergibt, beantwortet Kuhn die Frage der Theologen nach der metaphysischen Wesenheit Gottes oder dem *gradus constitutivus*. Als solchen bezeichnet er einerseits die Bestimmung Gottes als des unendlichen Seins, andererseits den Begriff Gottes als des unendlichen Verstandes und Willens oder des absoluten Geistes. Jene Bestimmung sei nur erst die niedrigste, noch nicht eigentlich charakteristische Bedeutung des göttlichen Namens und erhebe Gott nicht bestimmt über das pantheistische Absolute, die unendliche Substanz des Spinoza (A. a. O. S. 759 f.).

Das Vorstehende beweist luce clarius, wie Kuhn, sobald er es unternimmt, aus dem Dunkel des unmittelbaren Bewußtseins herauszutreten und das darin Enthaltene dialektisch und spekulativ aufzuklären, sofort von dem Strudel der pantheistischen Alleinslehre erfaßt wird, so daß er mit Hegel das Unendliche = $\tau\circ\delta\nu$, das er vom wahrhaft, konkret Unendlichen unterscheidet, für eine schlechte Bestimmung ansieht, von der zum wahrhaft Unendlichen, dem selbstbewußten, persönlichen Geiste fortgegangen werden müsse. Allerdings besteht zwischen beiden der Unterschied, daß Hegel schließlich das wahrhaft Unendliche in die Identität des Endlichen und Unendlichen setzt, während Kuhn jenes schlechte Unendliche, das immanente Grundwesen der Dinge durch den Gedanken einer über alles Endliche übergreifenden Persönlichkeit zu ergänzen sucht. Jedoch abgesehen einmal davon, daß auch bei Hegel der theosophische Gedanke einer Verbindung von Immanenz und Transcendenz gelegentlich hineinspielt, dann auch davon, daß Kuhn für seine transzendenten Persönlichkeit keine andere Instanz als einen instinktiven Vernunftglauben, ein Gemütsbedürfnis anzurufen weiß: so liegt die Konsequenz auf der Seite derjenigen, die einem Gott, dessen Wesen auf dem gleichen Grunde wie das Wesen des Endlichen

¹ Über den wahren Wert der Behauptung: alles Sein sei ein wirk- liches dadurch, daß es sich betätigt, verwirklicht, s. uns. Abhandlung: „Ist Sein gleich Thun“ u. s. w. im Jahrb. Bd. XV. S. 129 ff.

ruht, eine selbständige, übergreifende Persönlichkeit absprechen und das „Absolute“, jenes Unendliche, das Gott nicht genügend charakterisieren soll, ausschliesslich als viel- und allpersönlich erklären, d. h. im menschlichen Geiste zum Bewusstsein gelangen lassen.

Zu solchen Konsequenzen führt schliesslich die erkenntnistheoretische Annahme, dass der letzte Grund des Seins unmittelbar erfahren, erschaut, nicht bloß erschlossen werde. Das in allem Seienden unmittelbar schauend erfassste unendliche Sein könnte, wenn es ein solches gäbe, freilich nur ein verunendlichtes endliches Sein, jenes schlechte Unendliche sein. Aber auch die so im Spiegel der menschlichen geschaute unendliche Persönlichkeit wird sich als eine anthromorphistische, als Verunendlichung der endlichen, menschlichen erweisen, als ein am inneren Widerspruch krankender und daher konsequent sich selbst auflösender Begriff.

In Wahrheit ist das angebliche Grundwesen der Dinge, das „schlechte Unendliche“ eine Hypostasierung des logischen Begriffs, eine Erneuerung des eleatischen Irrtums, dem Aristoteles und die Scholastik durch die genaue Unterscheidung des Logischen und Realen und der „mannigfaltigen Bedeutung des Seienden“ entgingen. Das einzige und wahrhaft unendliche Sein erkennen wir nur auf dem Wege der Schlussfolgerung und zwar als ein solches, das schon als Unendliches, d. h. als reine Wirklichkeit, *actus purus*, Geist und persönlich ist.

Aus dem Kuhnschen Seins- und Gottesbegriff lässt sich von vornherein schliessen, dass die sog. negativen Attribute Gottes nicht in ihrer „abstrakten“ Reinheit festgehalten werden können. Da nach Kuhn eine ausschliesslich „begriffliche“ Fassung der „Gottesidee“ zum logischen Pantheismus führen würde, so bewegt sich seine Dialektik in dem Dualismus von Begriff und Vorstellung, in denen sich der Inhalt der Idee, ohne erschöpft zu werden, mittels Welt- und Selbstbetrachtung auseinanderlegen soll. Dabei begegnet aber dem Dogmatiker ganz Ähnliches wie dem pantheistischen Philosophen, der sein abstrakt Unendliches nur durch Identificierung mit dem Endlichen zu einem konkret Unendlichen zu gestalten weiss, nämlich dass auch er das Absolute vom Standpunkt der Vorstellung in das Zeitliche, Veränderliche, Zusammengesetzte herabzieht.

So sollen wir in der Erkenntnis der göttlichen Offenbarungen (z. B. der Weltschöpfung) die zeitliche Anschauung nicht völlig oder absolut eliminieren können, sondern unsere Vorstellung derselben, die Vorstufe und Bedingung aller begrifflichen Erkenntnis

werde auf ihrem Grunde Anker werfen und daran haften bleiben (S. 773). Nun soll allerdings das Denken nicht an die Vorstellung gebunden bleiben, sondern zur spekulativ begrifflichen Erkenntnis fortschreiten durch Negation dessen, was an der Vorstellung der Offenbarung Gottes nicht gemäss ist (S. 774). Wenn wir aber in der Erkenntnis der göttlichen Offenbarungen die Vorstellung nie entbehren können, so bleibt nur die Wahl, entweder in Gott Zeitlichkeit anzunehmen, oder zuzugeben, dass unsere Erkenntnis von Gott, soweit sie vorstellungsmässig ist, falsch sei. Wie man sieht, nimmt diese Dialektik mit der einen Hand das, was sie mit der andern gibt, und verfällt, wie die Hegelsche, wenn auch ohne es zuzugestehen, dem Widerspruch.

Außerdem ist klar, dass ein sich selbst verwirklichendes Wesen, wie Kuhn die Gottheit bestimmt, falls es überhaupt denkbar wäre, wie der Veränderlichkeit, so auch der Zeitlichkeit unterworfen gedacht werden müfste. Daher Kuhn, wie oben schon angedeutet wurde, angesichts der göttlichen Unveränderlichkeit in unlösbare Schwierigkeiten sich verwickelt. Bei Behandlung dieses göttlichen Attributs (S. 788 ff.) tritt der theosophische Pantheismus Kuhns in voller Klarheit zu Tage. „Man könnte versucht sein, äussert er sich, zu sagen, der Begriff des absoluten Seins schliesse selbst die Unterscheidung von potentia- und actu- Sein aus, oder was dasselbe ist, im Absoluten dürfe keine Bewegung aus dem Grund zur Existenz (nach Schellings Ausdruck) angenommen werden, dasselbe sei vielmehr als das reine (blosse) Sein, als actus purus in durchgängigem Gegensatze zum Endlichen, ausschliesslich negativ gegen das letztere zu denken. Das ist der dualistische Standpunkt, das andere Extrem zu dem pantheistischen oder monistischen, den wir so gut wie diesen vermeiden und verworfen müssen. Der Begriff des Absoluten im Sinne des Dualismus, der einseitigen, ausschliesslichen Transcendenz ist ebenso unwahr, als der des Pantheismus, der einseitigen, ausschliesslichen Immanenz.“¹

Durch die Annahme eines von der Existenz verschiedenen (unterschiedenen, sagt Kuhn wohl mit Absicht, aber ohne Wirkung!) Grundes in Gott setzt sich der Tüb. Dogm. in schroffen Gegensatz gegen die gesamte theologische Tradition, und zwar im entscheidenden, principiellen Punkte, und reiht sich sein System in jene Kette neuplatonisierender Religionsphilosophien ein, die sich von Scotus Erigena durch Eckart, Nik. von Cusa u. s. w. bis

¹ Von mir unterstrichen.

Baader und Schelling herabzieht. Damit ist sein System theologisch-wissenschaftlich gerichtet. Vergeblich weist Kuhn die Bezeichnung: Monismus, Pantheismus von seiner Lehre ab. Denn, wenn den Geschöpfen ein mit Gott gemeinsamer Grund der Existenz zukommt, so gibt es in Wahrheit nur ein Sein, das in Gott absolut, in den Dingen relativ — in manigfaltiger Abstufung und Richtung verwirklicht ist; das heißt im Grunde ist alles Sein göttlich. Wissenschaftlich steht diese Form des Pantheismus tiefer als der naturalistische, weil, wie schon wiederholt erklärt, ein mit Potenz behaftetes, also bewegtes und bewegliches Sein schlechterdings nicht absolute Wirklichkeit, nicht persönlicher, überweltlicher Gott sein kann. Die Unendlichkeit dieses Seins könnte nur, wie Hegel und ursprünglich auch Schelling annehmen, als ins Unendliche Endliches, d. h. als der absolute Proceß gedacht werden.

Nicht ungerügt aber darf die Verwechslung des *actus purus* mit dem „*blosen*“ Sein gelassen werden. Unter jenem versteht die Scholastik durchaus nicht jenes aus Abstraktion stammende Sein, das noch nicht die sinnliche Schale abgestreift hat und wie ein Grau in Grau, dem reinen, begrenzbaren Raume ähnlich, vorgestellt wird, sondern das aus der Existenz endlichen, in den verschiedensten Stufen der Vollkommenheit vorhandenen, partizipierten Seins erschlossene, als einfache Wirklichkeit bestehende und alle Vollkommenheit in sich befassende Sein. Eine andere Stelle als in der Scholastik spielt das „*blosse*“ Sein in dem Gedankenkreise Schellings, Hegels und Kuhns. Während in der Scholastik dieses Sein als der erste vom Sinnlichen abgezogene, vieldeutige Begriff gilt, dem in der objektiven Realität eine Mannigfaltigkeit des Seienden entspricht, erblicken die genannten Denker darin eine Intuition des wirklichen Seins selbst und nehmen demgemäß numerisch ein Sein an, wenn auch in verschiedener Weise. Was Kuhn betrifft, so glaubt er, in ihm das Gott und den Geschöpfen gemeinsame Grundwesen zu erfassen, das in Gott absolut verwirklicht sei, und woraus er das Sein der Dinge schöpfe.

Daher sei Gott nicht nur als das Sein, sondern als der Seiende zu bestimmen: der Idee gemäß, wie sie im Grundbewußtsein, dem göttlichen Sinn als der Grundlage und Voraussetzung des begriffs- und vorstellungsmäßigen Denkens gegeben ist. Die denkende Vermittlung der Idee verlangt nämlich die Verbindung von Begriff und Vorstellung, da eine einseitige Anwendung des einen oder der anderen zum Dualismus oder zum Pantheismus führen würde. „Um den Begriff des Absoluten in

seiner Wahrheit (übereinstimmend mit der Idee Gottes) zu fassen und als einen positiv inhaltlichen zu gewinnen, darf man ihn nicht lostrennen von seiner Voraussetzung, von der Vorstellung des Unendlichen (als eines wirklichen, lebendigen Seins) nach Analogie des Endlichen.“ (S. 791.)

Die Annahme, der ausschliesslich begriffliche Standpunkt führe zum Dualismus (Deismus), widerspricht der anderweitigen Behauptung Kuhns, dass die einseitig begriffliche Fassung des „Absoluten“ den logischen Pantheismus nach sich ziehe. Dagegen führt die Art und Weise, wie Kuhn vom Standpunkt der „Vorstellung“ die Analogie handhabt, ohne Zweifel zu einem Anthropomorphismus, den man, wie Kuhn selbst den pantheistischen, einen spekulativen nennen mag, und der darin besteht, dass, wie des Öfteren erwähnt, das göttliche Geist- und Personsein auf einem Naturgrunde¹ beruhen, in einer Bewegung sich vollziehen soll.

Kuhn kommt hier bereits auf das Verhältnis seines Gottesbegriffs zum trinitarischen der Offenbarung zu sprechen. Er meint, das Geheimnis der Trinität lasse sich von jenem Gottesbegriff aus, demzufolge Gott kraft der immanenten Bewegung aus seinem Grunde zur Existenz und aus der Substantialität zur Subjektivität absolut wirkliches Sein und absolut subjektiver Geist sei, einigermassen begreifen, wenn wir dasselbe als die Offenbarung der Wahrheit, wie der absolute Geist absolutpersönlicher Geist ist, auffassen (S. 796 f.). Wir werden jedoch sehen, dass diese Auffassung das Trinitätsgeheimnis vielmehr auflöst und zerstört, was von vorneherein auch gar nicht anders zu erwarten ist, da die Annahme eines Processes in Gott, einer Selbstverwirklichung der Gottheit nicht bloß dem wahren Gottesbegriff, sondern den einfachsten Denkgesetzen widerspricht.

Mit der Annahme einer Unterscheidung von Grund und Existenz in Gott ist wie der strenge Begriff der Unveränderlichkeit, so auch der der Einfachheit Gottes preisgegeben. Wenn daher Kuhn zwar von einer absoluten Einfachheit Gottes spricht (S. 804), diese aber in die Negation einer Zusammensetzung von verschiedenen Vermögen und Kräften setzt, wie sie im endlichen Geiste sich finde, der angeblich aus solchen bestehe (Ebd.), so kann das dem wahren Gottesbegriffe nicht genügen. Absolute Einfachheit kommt unmöglich einem persönlichen Wesen zu, das

¹ Kuhn selbst will zwar nicht zugestehen, dass der von ihm angemommene Grund in Gott als Natur zu bezeichnen sei. Da indes der selbe als Gegensatz zur Subjektivität, d. h. zum aktuellen Geistsein gedacht ist, sind wir im vollen Rechte, von Natur zu reden.

so beschaffen ist, dass in ihm ein Grund sich vorfindet, aus welchem endliche Dinge, darunter selbst ausgedehnte Körper geschöpft werden können. Es leuchtet ein, dass Kuhn der Vorstellung einer räumlich ausgedehnten Gottheit nur durch eine idealistische Auffassung der Körperwelt entgehen konnte, wie wir denn auch im ersten Abschnitte sahen, dass nach Kuhn das wahrhafte Sein in allem Seienden der Geist ist. Demnach dürfte es dem Sinne Kuhns vollkommen entsprechen, wenn man das endliche, aus dem göttlichen Urgrund „geschöpfte“ Sein als im Verhältnisse des Accidens zur Substanz stehend vorstellt und die Geschöpfe als göttliche Denk- und Willensakte bezeichnet. Hieraus erklärt sich, wie Kuhn die Frage nach der Unsterblichkeit des endlichen Geistes in der folgenden, anfangs befremdenden Weise formulieren konnte: „Ob und inwiefern die dem freien Princip im Menschen adhärierende Eigenschaft der Persönlichkeit ein notwendiges und selbständiges Accidens des obersten Princips der übersinnlichen Welt sei — Lehre von der Unsterblichkeit oder persönlichen Fortdauer der menschlichen Seele.“ (Jakobi u. d. Phil. s. Z. S. 14.) Aus derselben Auffassung der Geschöpfe als göttlicher Denk- und Willensakt begreift sich die Kuhnsche Unterscheidung von Denken und Wissen in Gott (S. 822). Das göttliche Denken ist nach ihm ideenschaffend; wie Gott denkend und wollend sich selbst setzt (verwirklicht), so soll er denkend und wollend (in einem zweiten Akte) die Welt „schöpfen“.

Durch die Auffassung des endlichen Seins als eines aus dem göttlichen Naturgrund geschöpften ist der Kuhnsche Freiheitsbegriff bestimmt. Verhalten sich die vernünftigen Geschöpfe wie Accidentien zu Gott, so ist es Gott selbst, der unmittelbar in ihnen wirkt, und die geschöpfliche Freiheit wird Freiheit vom Zwang, nicht aber von innerer Notwendigkeit sein. Da sie aber als relative Persönlichkeiten „selbständige“ Accidentien sein sollen, so wird sich die göttliche Macht im geschöpflichen Willen nicht als physische, sondern als moralische, wenn auch auf Grund des schöpferischen Verhältnisses (S. 813) zur Geltung bringen und die Gott gebührende absolute Herrschaft durch die dem geschöpflichen Willen eingeflöste Neigung ausüben.

Der freie Wille schliesst zwar auch nach Kuhn nicht nur den äusseren Zwang, sondern auch die innere Notwendigkeit aus (S. 927), jedoch nur jene Notwendigkeit, die dem bloß Spontanen, wie es sich in der animalischen Thätigkeit findet, eigen ist. Indem er aber die Freiheit als die wesentliche Form alles Wollens und mit Leibnitz' Lehre sich einverstanden erklärt, dass

der Wille immer der Neigung folge, oder was dasselbe, im Kampfe von Neigungen der überwiegenden Neigung: zeigt er sich in der Verwechslung des „Willigen“ (voluntarium) mit dem librum befangen (S. 937 Anm.).

Die Übertragung dieses Freiheitsbegriffs auf den göttlichen Willen hat den Optimismus zur Folge, zu welchem sich denn auch Kuhn deutlich genug bekennt. Er wirft die Frage auf: „Kann man sagen, dass Gott, weil er Schöpfer und Regent dieser Welt, einer Welt also und nicht unendlich vieler ist, eben darum nicht der unendliche Geist sei? Dann allerdings, wenn die Welt, deren Schöpfer und Regent er ist, von den vielen möglichen nicht die beste oder vollkommenste wäre: dann würde die Projektierung, Einrichtung und Leitung nicht das Werk des unendlichen Verstandes sein. Ist sie aber unter allen möglichen Welten die vollkommenste, so ist der Weltgedanke das Produkt einer unendlichen Weisheit, wie die Weltverwirklichung das Produkt einer unendlichen Macht.“ (S. 821.) Sehr bezeichnend ist die Aufserung gegenüber den Leibnitzschen möglichen Welten: je vollkommener der Verstand sei, desto schneller werde er zu einem festen Gedanken kommen: was doch nichts anderes besagen kann, als dass Gott zwar abstrakt gesprochen verschiedene Welten denken und wollen könne, in concreto aber doch nur eine, die beste. Wie sollte aber auch eine Welt, die aus dem göttlichen Grunde selbst geschöpft, also mit Gott im Grundwesen eins ist, anderes als die beste sein können? Würde sich Kuhn nicht an seinen Gefühlglauben, an den Gott des Theismus klammern, so müfste er, dem Zuge seines Denkens folgend, sagen: die Welt ist das in die Vielheit auseinandergegangene Eine, der konkrete, wirkliche, erscheinende Gott.

In der Gesetzmäßigkeit des menschlichen freien (!) Wollens findet Kuhn einen Anhaltspunkt für das göttliche Vorherwissen. „Für den menschlichen Blick mag manche Handlung in der Beschaffenheit und Lage des Handelnden ihre Erklärung schlechterdings nicht finden, und in dem Maafse als dies der Fall ist, muss sie ihm als eine willkürliche erscheinen; der göttliche Blick aber reicht weiter und geht tiefer; ihm ist nichts verborgen, er durchschaut das Wesen des menschlichen Willens, weil er der Schöpfer desselben ist, und überschaut alle Einflüsse, unter denen seine Entscheidungen erfolgen, kennt ihr Maaf und ihr Ziel. So verschwindet für ihn der letzte Rest des Willkürlichen, das in ihnen für unsere Betrachtung in verschiedenem Maafse vorhanden ist.¹ Menschlich zu

¹ Von mir unterstrichen.

reden fallen freilich die Handlungen des Menschen desto bestimmter in seinen Gesichtskreis, je charaktervoller sie sind; entfallen aber kann ihm keine, weil keine ganz charakterlos oder absolut willkürlich ist.“ (S. 887). Diese Begründung des göttlichen Vorherwissens steht vor der Alternative, entweder die Freiheit des Willens im Sinne der Indifferenz (die indes nach den Theologen nicht, womit sie Kuhn so gerne zusammenwirft, eine *indifferentia aequilibrii* ist) preiszugeben, oder das göttliche Vorherwissen auf die Stufe einer bloß konjunkturalen Erkenntnis herabzusetzen. Das zweite will Kuhn nicht, bleibt demnach nur das erste, und tatsächlich ist die von Kuhn zugelassene Indifferenz eine Abstraktion, da die „freie“ Handlung in *concreto* stets der vorherrschenden Neigung konform ist. Wir könnten sagen: notwendig ihr entspricht: ein Ausdruck, den Kuhn weislich vermeidet, ja im Sinne eines „Müssens“ verpönt, jedoch nur aus dem Grunde, weil es der Natur des Willens und der gewollten Handlung widerspricht: wollen zu müssen, auf einem Müssen zu beruhen. Obgleich also derselbe Theologe die lib. *indifferentiae* als ein wesentliches Moment des Begriffs der Willensfreiheit erklärt, so behauptet er gleichwohl, dass die Handlung in dem Wesen des freien Willens als Vermögens des bloß relativen Anfangs einer Handlung und in der bestimmten Beschaffenheit und Situation der individuellen Persönlichkeit, in diesen ihren Ursachen vollkommen präformiert sei (S. 889). Die in der Anm. (ebd.) beigefügte Restriktion, man solle den Ausdruck nicht im Sinne von „prädeterminiert“ nehmen, ist wirkungslos; denn im Sinne der Thomisten ist die „Determination“ eine von Gott ausgehende Bewegung zur freien Selbstbestimmung, während eine „in ihren Ursachen vollkommen präformierte“ und daraus (für ein absolutes Erkennen) mit voller Gewissheit erkennbare Handlung unmöglich von innerer Notwendigkeit frei sein kann.

In der Auffassung Kuhns weiß im Grunde Gott, indem er die Willenshandlungen der geschöpflichen Geister vorauserkennt, um seine eigenen Akte; denn da alles einzelne Wollen nur Darlebung eines Grundwollens, wie alles abgeleitete Erkennen die Entfaltung eines Grundbewusstseins ist, das Grundwollen aber ebenso wie das Grundbewusstsein eine schöpferische Setzung, secundäre Aktion Gottes sein soll, so leuchtet ein, dass Gott im Vorauswissen seine eigenen Aktionen weiß. Überdies beachte man, dass wie überhaupt das Verhältnis Gottes zum Geschöpfe als ein persönliches nur vom Standpunkt des Gefühlsglaubens nach Kuhns Auffassung angenommen werden kann, so auch

insbesondere die Erörterung über ein Vorherwissen freier Akte der Geschöpfe nur von diesem Standpunkte Sinn und Geltung hat. Das reine, zum Monismus führende Denken würde eine andere Allwissenheit nicht anerkennen, als jene, die in dem Gesetzsein alles Denkens und aller Gedanken in dem einen die einzelnen Geister als seine Partikeln oder seine Erscheinungen umfassenden Allgeist und Allwesen bestehen würde.

Mit Hilfe seines Freiheitsbegriffs beseitigt Kuhn ferner die Schwierigkeiten, die in der absoluten Herrschaft des göttlichen über den geschöpflichen Willen liegen. Die Lösung soll in der moralischen Determination des menschlichen durch den göttlichen Willen gegeben sein. „Wie nämlich, wo von unmittelbarer Bestimmung unseres Willens durch den (providentiellen) göttlichen die Rede ist, immer nur die Bestimmung desselben zum Guten gemeint sein kann; so ist es auch lediglich die Güte und Annehmlichkeit des göttlichen Willens, nicht seine physische Macht, durch welche unsere Bei- und Zustimmung erzielt wird.“ (S. 1075.)

Dem Einwurf, dass mit einer unmittelbaren Bestimmung des menschlichen durch den göttlichen Willen die Freiheit nicht vereinbar sei, begegnet Kuhn durch die Unterscheidung des Natürlichen und Übernatürlichen. Das Letztere aber ist nach seiner Auffassung gleichbedeutend mit dem Persönlichen. Dazu kommt die Annahme einer persönlichen natürlichen Empfänglichkeit, die von der Bestimmung unseres Willens zum Guten durch die göttliche Gnade vorausgesetzt werde. Fassen wir zunächst die erstere Unterscheidung ins Auge, so ist die Mahnung zu beachten, die Kuhn an uns richtet; man müsse spekulativ denken können, um den Gedanken einer unmittelbaren Bestimmung des Willens ohne Antastung der Freiheit fassen zu können (S. 1076). Deutlicher gesagt: man müsse sich auf dialektische Kunstgriffe verstehen. Die Indifferenz gehört zum Wesen der Freiheit, jedoch nur als aufzuhebendes Moment, konkrete Freiheit ist Macht der Selbstbestimmung des Willens auf Grund vorgängiger Bestimmtheit; jene macht erst die Natur der Freiheit aus, diese ist Sache der Person. Die Freiheit der Natur ist im Grunde Potenzialität, Wandelbarkeit; die persönliche Freiheit dagegen Aktualität, Charakter. Wie alle physische Bewegung von Gott ausgeht, so ist auch im moralischen Bereich die konkrete, persönliche Freiheit, die aktuale Macht, das Gute zu wollen, die Obmacht über die Sinnlichkeit, auf Gott zurückzuführen.¹

¹ S. die Stelle bei Schäzler a. a. O. S. 47.

Ursprünglich war der Wille des Menschen auf das Gute gerichtet. Durch den Sündenfall dagegen ist die Neigung zum Bösen, die Sinnlichkeit vorherrschend geworden. Im erbsündlichen Zustande, ohne die göttliche Gnade, vermag daher der Mensch nur zu sündigen. Dies die frühere Lehre Kuhns (S. über die Wandlungen derselben: v. Schätzler, Neue Untersuch. S. 40 ff.), an deren Stelle im Laufe der Zeit die entgegengesetzte von einer natürlichen moralischen Empfänglichkeit für die Gnade getreten ist.¹ Wir haben hier auf diesen Gegenstand nicht näher einzugehen. Was uns an dieser Stelle interessiert, ist die Thatsache, dass Kuhn die absolute Herrschaft des göttlichen Willens über den geschöpflichen auf einen Freiheitsbegriff stützt, der in Wirklichkeit die freie Selbstbestimmung aufhebt und in das Vermögen auflöst, durch vorherrschende Neigung sei es zum Guten oder zum Bösen bestimmt zu werden. Mit dieser Auffassung der Freiheit, die auch allein dem Kuhnschen Gottesbegriff entspricht, gerät seine Lehre in die dualistische Strömung, welche die Systeme der Reformatoren, sowie des Bajus und Jansenius beherrscht: ein Dualismus, dessen Wurzel bei Kuhn in die Gottheit selbst verlegt wird, sofern in ihr eine Natur oder Quasinatur, Potenzialität und Wandelbarkeit als aufzuhebende und von Ewigkeit aufgehobene Momente angenommen werden.

Als Belegstellen für diesen Dualismus, den Kuhn mit Bajus und Jansenius, statt mit Luther und weiter zurück mit Gnostikern und Manichäern in die Natur, in den Willen verlegt, mögen folgende angeführt werden. An der einen Stelle bemerkt er gegenüber Cajetans Lehre von dem Verhältnis des appetitus rationalis und app. sensibilis, die im reinen Naturstand „zuweilen“ in Gegensatz zu einander treten würden: „Dürfen wir „quandoque“ im Sinne von „dann und wann“ verstehen, so wäre mit dem Satze ausgesprochen, dass der appetitus sensibilis und rationalis abwechselnd frei gegen einander seien, und bald jener bald dieser den andern sich unterwerfe, und man könnte an den bald auf die eine bald auf die andere sich schlagenden freien Willen als das ausschlaggebende hegemonische Princip denken. Aber so meint es Cajetan nicht.“ (Die christl. Lehre von der göttl. Gnade S. 208 A.) Nach Cajetan ist der app. rationalis eben der Wille selbst, dem der app. sensibilis als eigenes sinnliches Vermögen gegenüber steht. Dieser Auffassung setzt Kuhn die seinige von dem abwechselnd durch die Neigung zum Geistigen

¹ Vgl. über diesen Punkt unsere Schrift: die Lehre des hl. Thomas v. Wesen der Gnade S. 45 (Mainz 1871).

oder Sinnlichen beherrschten einem Begehrungsvermögen, dem Willen entgegen.

An der andern Stelle lesen wir: „Auch er (der hl. Augustin) verwirft den Dualismus der Manichäer, die Lehre von einer guten und bösen Natur, womit die Willensfreiheit nicht bestehen kann. Aber er dringt auf das Anerkenntnis eines Analogon der von jenen gelehrteten beiden Naturen,¹ und nimmt so eine Mittelstellung zwischen ihnen und den Pelagianern ein, was ihm diese beständig als Manichäismus, jedoch ganz unberechtigter Weise, auslegten. Im Vergleich mit dem seiner Natur nach freien, da und dorthin veränderlichen Willen ist die Willensbeschaffenheit etwas Constantes, Naturartiges, und doch durchaus und wesentlich etwas ganz anderes als Natur und Naturbeschaffenheit. So Augustin.“ (A. a. O. S. 387.)² Wenn nicht die Lehre Augustinus, so enthalten diese Worte die Lehre Kuhns. Die Freiheit besteht sonach in der Wandelbarkeit des Willens, d. h. in seiner Bestimmbarkeit für das Geistige oder Sinnliche, das Gute oder Böse; er ist der Tummelplatz einer zweifachen delectatio, das Pferd, das nach Luthers derbem Ausdruck von Gott oder dem Teufel geritten wird.

Wenden wir uns von der allgemeinen Gotteslehre zur spekulativen Trinitätslehre. Wie bereits aus der bisherigen Darstellung erhellt, bildet der Begriff der Persönlichkeit im Sinne des selbstbewussten und selbstmächtigen Geistes den Mittelpunkt der gesamten Kuhnschen Spekulation. Dieser Begriff beherrscht im Besondern die speulative Trinitätslehre Kuhns. Wie oben bemerkt wurde, enthält nach ihm das geoffenbarte Geheimnis von dem dreipersönlichen Gott die nähere Bestimmung darüber, wie Gott selbstbewusster und sich selbst bestimmender Geist sei. Bevor wir jedoch zusehen, auf welche Weise K. von diesem Begriffe aus in das Verständnis der Trinitätslehre einzudringen sucht, erscheint es angezeigt, einen Blick auf die Kuhnsche Theorie des theologischen Erkennens zu werfen. Er spricht sich gegen das hergebrachte Verfahren der Theologen aus, die dogmatischen Wahrheiten bloß zu analysieren und aus den ihnen zu Grund liegenden allgemeinen Begriffen zu ratiocinieren; dies sei nicht das echte wissenschaftliche Verfahren, sondern ein bloß scheinwissenschaftliches (S. 243). Bei diesem Vorwurf vergisst K., dass die Theologen, die der Theologie den Charakter einer

¹ Von mir unterstrichen.

² Die Belege sollte der 2. Teil der Gnadenlehre bringen. Derselbe ist nie erschienen. — Über den Kuhnschen Freiheitsbegriff und sein Verhältnis zum jansenistischen vgl. Schäzler. a. a. O. S. 245 ff.

Wissenschaft vindicieren, diesen präzise nicht in die begriffliche Exposition der Dogmen setzen, sondern ihn darin suchen, daß sie von den Dogmen als gewissen, wenn auch nicht evidenten Prämissen ausgehend diese in ihre theologischen Konklusionen entwickeln. Dagegen ersieht Kuhn das theologische Wissen in der Erfassung und Bewährung der Dogmen vom Vernunftstandpunkt aus.

Wie gelangte der Tüb. Dogmatiker zu dieser Auffassung der theologisch-wissenschaftlichen Erkenntnis?

Die Antwort ergibt sich aus der von Kuhn adoptierten allgemeinen Theorie des menschlichen Erkennens, mit einem Worte: aus seinem glaubensphilosophischen Standpunkt. Zwar sucht er sich selbst einzureden, daß er die Wahl zwischen den verschiedenen Theorien des Erkennens vom Standpunkt des Theologen getroffen (A. a. O. 238). Er dürfte sich aber, sowohl was die Thatsache, als was die Sache selbst betrifft, einer Selbstdäuschung hingeben. Denn erstens ist er allem Anschein nach mit seiner fertigen „kantisch-jakobischen“ Philosophie an die Dogmatik herangetreten. Zweitens beruht es auf einer Amphibolie des Ausdrucks „Glaube“, wenn Kuhn die Übereinstimmung des theologischen mit seinem philosophischen Ausgangspunkte annimmt. In der Geschichte der Philosophie dürfte wohl allgemein angenommen sein, daß Jakobis Vernunft- oder Gefühlglaube mit dem positiv kirchlichen Glauben nichts zu schaffen habe. Kuhn selbst glaubt den Parallelismus beider in dem Gegebensein einerseits der Vernunftwahrheiten im Grundbewußtsein, andererseits der übernatürlichen Wahrheiten in positiver Offenbarung gefunden zu haben. Durch diese Übereinstimmung empfiehlt sich seine Theorie des Erkennens vor der aristotelisch-scholastischen. Eine solche Annäherung des Übernatürlichen an das Natürliche ist jedoch keineswegs auch notwendig ein Kennzeichen der Wahrheit. Vielmehr kann sie dem einen oder dem andern der beiden Verhältnisglieder verderblich werden. In der That ist dies in der Auffassung Kuhns der Fall. Und zwar leiden darunter beide Teile. Der Philosophie geht die Gewissheit und der wissenschaftliche Charakter verloren, indem sie auf den Grund eines instinktiven, d. h. blinden unmittelbaren Fürwahrhaltens gestellt wird. Die Theologie aber verliert alle Selbständigkeit, da ihre Wahrheiten, wie wir alsbald bezüglich der theologischen Fundamentalwahrheit, der Trinität, uns überzeugen werden, mit dem Maßstab der Vernunft gemessen und wenigstens versuchsweise auf wirkliche oder angebliche Vernunftwahrheiten zurückgeführt werden.

Wie Kuhn zu einem solchen Versuche gelangen kann, begreift sich aus seiner Theorie der Inspiration und Offenbarung. In der Inspiration erfolgt „die göttliche Wahrheitsmitteilung an den menschlichen Geist sozusagen an der Stelle und auf dem Punkte, von wo aus ihm alle höhere Erkenntnis der Wahrheit entspringt, auf dem Grunde seiner Vernunft, im Quellpunkt seiner Vernunftideen.“ Sie ist daher, wie weiter gesagt wird (S. 230) nicht eine Mitteilung wirklicher Erkenntnis in fertigen Vorstellungen und Begriffen, sondern eine Bereicherung des Quells, aus welcher die wirkliche Gotteserkenntnis durch die Selbstthätigkeit des Geistes hervorgeht. Mit anderen Worten: die Organe der Offenbarung erfreuen sich einer höheren Ausstattung und reicherer Begabung inbezug auf religiös-sittliche Dinge. Ihre Seelen sind reinere Spiegel, woraus die Gottheit in vollkommenerem Mafse wiederstrahlt. Ihr Auge ist schärfer, ihr Gesichtskreis weiter, als jene der gewöhnlichen Sterblichen. Diese bedürfen daher der äußereren Darbietung gewisser tieferer Wahrheiten, einer Bewaffnung gleichsam ihres geistigen Auges, um, falls es ihnen nicht an spekulativem Talent und dialektischem Scharfsinn fehlt, nunmehr vom Standpunkt der Vernunft mit geschärftem Blicke die Liniamente zu erkennen, durch welche die offenbarungsmässige Wahrheit mit der Vernunftwahrheit innerlich zusammenhängt.

Auf diese Art nun soll die Trinität wenigstens annähernd mit Hilfe des Begriffs der absoluten Persönlichkeit als einer lebendigen, in eigener Macht — immanent — und ewig sich denkend und wollend vermittelnden und verwirklichenden, aus der Substantialität in die Subjektivität nicht übergehenden sondern ewig übergegangenen spekulativ erkannt und bis zu einem gewissen Grade begriffen und bewährt werden.

Vor allem ist es in dieser spekulativen Trinitätslehre der Begriff des Lebens, das als ein Werden, als Bewegung, als Entzweigung bestimmt wird, was unsere Aufmerksamkeit auf sich zieht. Kuhn selbst hält diesen Begriff für so sicher und einleuchtend, daß er in dem Gegensatze von Werden und Sein an sich gar keine besondere Schwierigkeit sieht; denn es sei „leicht begreiflich, daß jedes wirkliche lebendige Sein — um so mehr erst das allerwirklichste und lebendigste — nur als ein innerlich unterschiedenes und bewegtes, sich mit sich zur Einheit vermittelndes, nicht als die abstrakte, leere und tote Identität zu begreifen ist.“ (Dogm. II. Bd. Trinitätsl. S. 543.)

Kuhn gesteht somit seinen pantheistischen Gegnern zu, daß „Gott nicht als die abstrakte Identität gefaßt werden darf, daß

ein Prozeß, eine Unterscheidung und Vermittlung unterschiedener Momente in ihm gedacht werden muß, wenn er als lebendiger Gott und als die Quelle alles Lebens begriffen werden soll.“ (S. 571.) „Gott als das absolut unbestimmte und bestimmungslose Sein, als die reine unterschiedslose Monas zu fassen, ist ein völlig nihilistischer Begriff. Ein Wesen, das an sich selber die lautere Identität mit sich, in dem keine Bewegung, Unterscheidung und Entzweiung, und das also auch keine lebendige Einheit ist, von einem solchen könnte auch keine Bewegung und kein Leben ausgehen, ein solches Wesen ist vielmehr in jedem Betracht vielmehr ein Unwesen, ein Unding.“ (S. 543.)

Dass das lebendigste Sein, wie es zweifellos das göttliche ist, nicht „abstrakte und leere Identität“ sein könne, ist allerdings einleuchtend. Dass es lebendiges Sein aber nur unter Voraussetzung einer Entzweiung, Bewegung, eines Übergangs von Potenz zu Akt, von der Substantialität zur Subjektivität sein könne, beruht auf einer Täuschung, in die sich Kuhn durch den subjektivistisch-rationalistischen Seins- und Lebensbegriff hineinverlocken ließ. Der Tübinger Dogmatiker ist in diesem prinzipiellen Punkte durch die Anhänger des modernen Rationalismus in die Irre geführt worden. Diese nämlich — ihrem subjektivistisch-rationalistischen Standpunkt gemäß — kennen kein anderes absolut einfaches Sein als das im logischen Begriffe gedachte bestimmungslose Sein, das Sein der Eleaten. In dieses vermöchte allerdings Leben nur durch Veränderung, Bewegung zu kommen. Dieses Sein ist allerdings mit Potenzialität behaftet und bedarf der fortwährenden Bestimmung, um zum aktualen, konkreten Sein zu werden: ein Vorgang, der sich indessen nur im Subjekt vollzieht, im logischen Pantheismus aber zu einem realen weltschöpferischen Prozesse gestempelt wird. Ganz anders aber verhält es sich mit dem wahrhaft absoluten, aus der Existenz endlichen Seins, erschlossenen Sein; dieses ist als schlechthin aktuales zugleich das einfachste und lebendigste Sein und zwar beides wegen seiner absoluten Aktualität. Vergeblich sucht Kuhn seinen Begriff vom Leben auf induktivem Wege zu erweisen. Die Induktion lehrt das Gegentheil von dem, was Kuhn behauptet, nämlich dass in dem Grade der Vollkommenheit des Lebens auch die Potentialität und damit die Bewegung, Veränderung ausgeschlossen ist. Demnach ist das unendlich vollkommene Leben, das Leben Gottes, von jeder Potentialität vollkommen frei, reine Kontemplation, Selbstanschauung des geistigsten absolut aktualen Seins, wie es Aristoteles ausdrückt: *νοήσεως ρόησις*.

Im Grunde will das auch Kuhn. Auch er versichert, das

göttliche Sein sei von vornehmerein frei von jeder Veränderlichkeit, reines Licht, reine Aktualität. Er fügt aber hinzu, diese Bestimmungen seien rein negative, und verhalten sich nur als „Direktiven, ideale Zielpunkte, denen wir in Aufstellung des Begriffs des göttlichen Geistes zustreben, um den Anthropomorphismus abzuwehren;“ der eigentliche Inhalt müsse positiv sein und von dem positiven Inhalt des endlichen Begriffs genommen werden (S. 584). Einen solchen positiven Inhalt nun soll der Gedanke eines Unterschiedes in Gott nach der Analogie des Unterschiedes von Natur und Geist oder nach der höheren des an sich seienden und an und für sich seienden Geistes darbieten (S. 579). Die erstere dieser Analogien sei zurückzuweisen, da sie zu einem sinnlichen Begriffe der absoluten Geistigkeit führe; aber auch die letztere Analogie lasse eine doppelte Anwendung zu, von denen die eine wie die andere, die monarchianische wie die pantheistische auszuschliessen seien. (A. a. O.) Aus welchem Grunde? Die erstere aus Rücksicht auf das Dogma, die andere schon mit Rücksicht auf den natürlichen Glauben der Menschheit an einen persönlichen, überweltlichen Gott.

Es erhebt sich die Frage, ob diese Vorsichtsmaßregeln wirksam seien, oder mit anderen Worten, ob der Gedanke einer göttlichen Bewegung aus der Substantialität überhaupt eine andere als die pantheistische „Anwendung“ zulasse? Diese Frage ist zu verneinen. Kuhn befindet sich in einer ganz ähnlichen Lage, wie der von ihm hart angelassene „spekulative Theismus“, der dem Verwalter im Evangelium gleiche, welcher nicht graben könne, zu betteln aber sich schäme. Die Kuhnsche Spekulation vermag ebenfalls nicht zu graben, schämt sich aber nicht zu betteln. Die innere Konsequenz ihres werdenden Gottes, ihres göttlichen Personificierungsprocesses arbeitet nicht minder als der Gottesbegriff des „spekulativen Theismus“ dem Pantheismus in die Hände (S. 573). Was Kuhn diesem Theismus zum Vorwurf macht, dass ihm zufolge Gott die Welt vielmehr aus sich entlässt als schafft und somit, da alsdann die Natur Gottes als die Wurzel der Dinge betrachtet wird, ein Verhältnis der Konsubstantialität zwischen Gott und Welt stattfinde: das alles lehrt ja, wie wir sahen, anderwärts Kuhn selbst ausdrücklich. Mit welchem Rechte also erklärt er gegen den jüngeren Fichte, die Folgerung, dass Gott die Welt aus der Tiefe seines eigenen Wesens schöpfe“, als nicht konkludent? (S. 569.) Hörten wir nicht ihn selbst versichern, dass Gott nicht die lautere Identität sei, dass in ihm eine Unterscheidung von Potenzialität und Aktualität angenommen werden müsse, dass Transcendenz und Immanenz

zu verbinden seien, daß das Sein der Dinge ein geschöpftes sei? Wie kommt er nun dazu, den Schöpfer der Welt zu betonen, der dies durch sein bloses Wort, durch die absolute (allmächtige) Kraft seines Willens ist? (S. 574.) Sein spekulativer Standpunkt berechtigt ihn nicht dazu. Was ihn bewegt, ist die Erkenntnis, daß der Begriff der göttlichen Persönlichkeit in Gefahr ist, an dem „das ganze Interesse, das der Mensch überhaupt an Gott hat,“ hänge (S. 557). Mit andern Worten: seine Spekulation erklärt ihren Bankrott und geht zum Gefühlsglauben, einem instinktiven Fürwahrhalten „betteln.“

Wenn Kuhn gegenüber dem „spekulativen Theismus“ (wir erinnern uns, daß er die Erkenntnistheorie eines Anhängers desselben, Senglers empfiehlt) die Annahme einer „Natur“ in Gott als unzulässig und pantheisierend betont und an die Stelle desselben das Ansichsein, die Substantialität setzt, so ist dieser Tausch völlig unwirksam. Er selbst sieht sich genötigt, zuzugestehen, daß auch die Unterscheidung von Substantialität und Subjektivität eine pantheistische Anwendung zulasse, gegen die nur der Rekurs zum allgemeinen Glauben der Menge zu schützen vermöge. Dazu aber kommt, daß jenes Ansich der „Natur“ vollkommen gleichwertig ist in einer Weltanschauung, die, wie wir sahen, ausdrücklich erklärt, der Geist sei in allem Sein das Positive, die mit anderen Worten das körperliche Sein idealistisch verflüchtigt und demselben nur eine objektive Bedeutung (im modernen Sinne des Wortes), d. h. eine ideale Existenz in der sinnlichen Wahrnehmung des menschlichen Geistes zugesteht.

Trotzdem, trotz der zugestandenen Schwierigkeiten (die indes mehr als Schwierigkeiten und geradezu handgreifliche Widersprüche sind) soll der Begriff des Werdens, soll der Gedanke eines Prozesses von der Substantialität zur Subjektivität auf Gott Anwendung finden, ja der Gedanke sein, den (wie Kuhn durch gesperrten Druck hervorhebt) das christliche Trinitätsdogma uns in bestimmt ausgesprochener Weise entgegenbringt (S. 578). Dafs Gott als Geist oder Subjekt vielmehr das Procedieren selber, das aus sich Heraustreten und sich mit sich Vermitteln sei, räumt K. dem Vertreter des absoluten Prozesses — Hegeln — um so williger ein, „als wir die Persönlichkeit Gottes nach den ausdrücklichen Bestimmungen des Dogma als einen ewigen Personificierungsproceß in ähnlicher Weise zu denken haben.“ (S. 563.)

Welche Selbstdäuschung liegt in diesen Worten! Das Dogma soll den Widerspruch eines ewigen Werdens, einer Selbstverwirklichung (denn dies zugleich bedeutet der Personificierungsproceß

als Erhebung von der Potenzialität zur Aktualität) das Wort reden! Zwar meint Kuhn in einem ewigen Werden eine unauflösliche Schwierigkeit nicht finden zu können. In der That aber ist dieser Begriff ein widersprechender, da im Begriff des Werdens Übergang von der Potenz in den Akt, also Succession enthalten ist. Dies fühlt Kuhn selbst, da er weiter erklärt, vielmehr sei die Frage: „ob nicht die Prozessionen vor den Personen, ob nicht das aus sich thätige absolute Prinzip vor seiner Differenziierung als die absolute Substanz im Unterschiede von dem absoluten Geiste sei?“ (S. 543). Da soll nun Dialektik helfen. In Gott sei kein Übergehen, vielmehr sei Gott ewig „übergegangen“: als ob die Vergangenheit nicht eine Gegenwart, das Übergegangensein nicht eben ein Übergehen zur Voraussetzung hätte. Mit den Hegelschen auch von Kuhn nicht verschmähten Schlagworten von „fliessenden Momenten“, von aufzuhebenden Bestimmungen ist da nichts auszurichten. Der Widerspruch bleibt unverrückt bestehen. Mag man sich auf den Dualismus von Begriff und Vorstellung berufen, so bleibt — da jener zu einer reinen Negation, der unhaltbaren absoluten Identität, diese aber zu einer durchaus unangemessenen Vorstellung von einem Übergehen aus blindem und finstrem Dasein zu lichter Geistigkeit führt, nichts übrig als ein Schwanken, ein unruhiges Oscillieren, von dem es keine Rettung gibt als die Flucht in die Region des Gefühlsglaubens, gleich der der lichtscheuen Zwerge der nordischen Mythologie nach Goethes Wort im Faust:

Schlüpfet zu den Blumenkronen,
Tiefer, tiefer, still zu wohnen,
In die Felsen, unters Laub,
Trifft es euch, so seid ihr taub.¹

Betrachten wir noch kurz, wohin die Anwendung eines so absurden, vor dem Forum der Vernunft selbst nicht bestehenden Gedankens einer göttlichen Selbstverwirklichung und eines Prozesses von der Substantialität zur aktuellen Geistigkeit auf das Dogma selbst führt. Die Antwort ist: zu einer völligen Auflösung und zum Widerspruch gegen die ausdrücklichen Bestimmungen desselben. Schon der Personbegriff Kuhns, der sich mit dem Geistbegriff deckt, stellt vor die Alternative, in Gott entweder nur

¹ Kuhns Meister Jakobi war daher keineswegs so unorientiert im Punkte des „wissenschaftlichen“, d. h. modern subjektivistischen Denkens, wenn er sich beharrlich in den Schlupfwinkel seines Gefühlsglaubens zurückzog; da das Denken (natürlich nur das subjektivistisch-aprioristische) unrettbar dem naturalistischen Pantheismus verfalle.

einen Geist und damit auch nur eine Person, oder drei Personen und zugleich auch drei Geistwesen, drei göttliche Naturen anzunehmen. Die Kuhnsche Konstruktion tendiert zum ersten Gliede der Alternative; denn da die trinitarischen Prozessionen einem Prozesse gleichgesetzt werden, durch den Gott Geist, Person wird, so erscheinen die angeblichen Personen vielmehr als die verschiedenen Momente eines und desselben absoluten Geistes, nämlich als ein und derselbe Geist in den drei Stadien des Ansichseins, des erkennenden und wollenden Fürsichseins. Die Unterschiede fallen bei Kuhn in die Natur und Wesenheit Gottes selbst.' Er selbst fühlt diesen Mangel, indem er gesteht, es sei ihm weniger darum zu thun, die Dreiheit der Hypostasen, als die Einheit Gottes in denselben zu erkennen (S. 618 f.). Dies ist ihm nur zu gut gelungen; denn ihm zufolge konstituieren die drei göttlichen Personen nur in ihrer Verbindung die eine göttliche Natur. Daher kann sich auch der Tübinger Dogmatiker mit den vermeintlich schroffen Bestimmungen des athanasianischen Symbolums nicht befreunden und übt daran eine für den katholischen Dogmatiker eigentümliche Kritik. Es müfste ihm in der That unmöglich erscheinen, seine Auffassung z. B. mit den Worten des genannten Symbolums zu vereinbaren: *sicut singillatim unamquamque personam Deum ac Dominum confiteri christiana veritate compellimur, ita tres Deos aut Dominos dicere catholica religione prohibemur.*

Das symbolum quicunque soll den Glaubensinhalt in der abstrakt begrifflichen Form des reflektierenden Verstandes, d. h. in der schroffsten Gegensätzlichkeit seiner Bestimmungen dargestellt haben (S. 87). Anderwärts lesen wir: „Hier (d. h. an der eben angeführten Stelle des symb. quicunque) tritt das bloße Nebeneinander der Glaubensbestimmungen in dem rhetorischen (!) Parallelismus deutlich vor Augen. Die Absicht des Symbolums geht nur auf die Vollständigkeit des Inhalts, sonst auf nichts. Vergleicht man beide Besimmungen mit einander, um sich über ihren Inhalt zu verständigen, so ist die eine der andern unterzuordnen; die Einheit Gottes als das Grundmoment, die Unterscheidung des Sohnes vom Vater und des hl. Geistes von beiden als darauf gebaut zu erkennen. Durch jenes bloße Nebeneinander entsteht der Schein des Widerspruchs.“ (S. 420 Anm. 4). Mit anderen Worten: Die Dreiheit darf nur als „konkrete“, entfaltete Einheit gedacht werden, die Consubstantialität der Personen ist nichts anderes als das eine Wesen in der Dreiheit der Momente, durch die es als Geist, als Persönlichkeit konstituiert ist.

Macht die Kuhnsche Kritik selbst vor dem kirchlichen Symbol

nicht Halt, so kennt sie um so weniger eine Rücksicht gegenüber der Auffassung der Theologen. Was er selbst in der That versucht, vom reinen Vernunftstandpunkt und mit Hilfe eines überdies noch völlig unhaltbaren, ja absurdum Philosophumens — des Begriffs der Selbstsetzung, Selbstverwirklichung in das „spekulative“ Verständnis des Trinitätsdogmas einzudringen und es, wenn auch nicht erschöpfend, doch annähernd zu begreifen und zu bewahren (nach Art des Infinitesimalverfahrens — ein von Kuhn beliebter Vergleich): davon — nämlich „eines rein spekulativen Erkenntnisverfahrens“ soll wenigstens der Schein den scholastischen Versuchen ankleben (S. 589). Indem aber die großen Scholastiker, Anselm, Thomas vom fertigen Personbegriffe ausgehen, soll es ihnen nicht gelingen, die volle Gleichwesentlichkeit der Personen zur Geltung zu bringen. Auf diesem Standpunkt komme die Einheit Gottes nicht zu ihrem vollen Rechte, „da der Sohn und Geist hinter den Vater zurücktreten, ihre absolute Homousie (!) mit ihm nicht erkannt wird.“ (S. 617.)

Aber noch aus einem anderen Grunde ist Kuhn mit den scholastischen Theologen nicht einverstanden. Nach diesen stehe das objektive Erkennen und Wollen Gottes, die Kreation der Welt, mit dem Sicherkennen und Sichwollen Gottes, den göttlichen Wesensemanationen, auf einer Linie, da sie durch dasselbe Wort Gott sich und die Dinge sprechen lassen. Unmöglich aber könnten die Thätigkeiten, deren Produkte soweit auseinander liegen, wie die göttlichen Hypostasen und die Kreaturen, im Princip eines und dasselbe sein; notwendig vielmehr sei das Denken und Wollen, wodurch Gott sich selbst vermitte, wodurch er ist, und also auch der Grund der Dinge ist, ein anderes als dasjenige, wodurch die Dinge sind (S. 615). Aus der Auffassung jener Theologen würde die Consubstantialität der Welt mit Gott folgen, weil das dem mittelbaren Selbstbewusstsein Gottes in dem Akte seiner Selbstliebe zur Seite gehende objektive Denken und Wollen nun ebenso gut auch als ein substantielles, weil absolutes gelten könnte (S. 617).

Es kann an diesem Orte, wo es sich um eine Darstellung der Kuhnschen Spekulation handelt, nicht unsere Aufgabe sein, die genannten großen Theologen gegen die Vorwürfe und Missverständnisse des Tüb. Dogmatikers zu verteidigen. Dass ihre Absicht, das Dogma vom Vernunftstandpunkt aus erkennen und demonstrieren zu wollen, bloßer Schein sei, gesteht Kuhn selbst zu; in der That ist dieser Schein nur in Kuhns eigenen Augen vorhanden. Wenn sie aber die Persönlichkeit Gottes voraussetzen, so ist dies vollkommen begründet, da die göttliche

Persönlichkeit eine streng beweisbare Vernunftwahrheit ist. Es handelt sich aber bei der analogischen Erkenntnis der Trinität um die Dreieinigkeit der Personen in Gott, und diese ist aus unserem natürlichen Begriff der göttlichen Persönlichkeit, der ein abstraktiver, nicht intuitiver ist, nicht abzuleiten. Denn obgleich wir nach scholastischer Lehre das Dasein Gottes zu erkennen vermögen, so ist doch unserer natürlichen Erkenntnis das Wesen Gottes verborgen. Anders bei Kuhn, der der Seele eine Wesenserkenntnis (in der eingeborenen Idee) zuschreibt, also auch meinen kann, den Versuch wagen zu dürfen, das Offenbarungsgeheimnis vom Standpunkt der Vernunft aus spekulativ zu erfassen.

Was aber jenen Vorwurf, aus der scholastischen Annahme, in einem und demselben Denk- und Erkenntnisakte denke Gott sein ewiges Wort und die Geschöpfe, vielmehr das Wort procediere aus dem Denkakte, mit welchem Gott sich selbst und die Geschöpfe erkennt, folge die Consubstantialität dieser mit Gott, betrifft, so beweist derselbe wenigstens eines mit voller Sicherheit, dass unsere früher ausgesprochene Erklärung des Kuhnschen Schöpfungsbegriffs auf Wahrheit beruhe, nämlich dass nach Kuhn die Geschöpfe im Grunde Accidentien der göttlichen Substanz, göttliche Denk- und Willensakte seien; denn nur unter dieser Voraussetzung ist der Schluss konkludent, dass der Akt, dem die Dinge ihr Dasein verdanken, nicht substantiell sein könne: worin offenbar eine Verwechslung des Schöpfungsaktes mit seinem Terminus — den nicht in Gott, sondern außer Gott gesetzten — Kreaturen liegt.

3. Kuhns Theorie des Übernatürlichen.

Aus unserer bisherigen Darstellung erhellte, dass der Begriff der Persönlichkeit im Sinne des selbstbewussten — actu vernünftigen — und selbstmächtigen Geistes den Mittelpunkt der Kuhnschen Spekulation bildet. Als actu vernünftiger, d. h. seiner selbst und Gottes bewusster sowie wollend auf das Gute gerichteter, die Sinnlichkeit beherrschender Geist ist der Mensch gottähnlich, ein Ebenbild Gottes und weiß sich als solches im tiefsten Grunde seines persönlichen Selbst, dem Einheitspunkte von Denken (Erkennen) und Wollen, dem Gemüte, in persönlicher Beziehung zu Gott, ist sich Gottes als eines persönlichen Wesens bewusst. Da aber dieses Bewusstsein zugleich von der Gesinnung, der Gemütsstimmung, dem Willen abhängt, so ist es Glaube, Vernunft- und Gefühlsglaube. In dieser Gottebenbildlichkeit ist das consortium naturae divinae, wovon

der Apostel spricht, zu suchen, und die Rechtfertigung selbst besteht nach ihrer positiven Seite in nichts anderem als in der Wiederherstellung der durch die erbsündliche Neigung zum Bösen (der Vorherrschaft der Sinnlichkeit) überwucherten „Obmacht des Geistes über das Fleisch.“

Der Begriff der Persönlichkeit in dem angegebenen Sinne bietet denn auch „den eigentlichen Schlüssel“ zum wahren Verständnis, nicht wie Kuhn selbst meint, des christlichen Supernaturalismus, sondern der eigenen Auffassung Kuhns vom Übernatürlichen (Das Natürliche und Übernatürliche. Tübingen. 1864 S. 33 Anm.). Das Übernatürliche nämlich ist nach Kuhn dasjenige, was über die Natur im Gegensatze zum Persönlichen hinausliegt, was dem Gebiete des Persönlichen, d. h. des actu Vernünftigen, des Moralischen, mit einem Worte der Gesinnung angehört, in der Weise, daß man, wie von einer übernatürlichen Vervollkommnung, ebenso auch von einer übernatürlichen Verderbnis reden kann. Von diesem Standpunkt verurteilt Kuhn die Lehre von einem übernatürlichen Sein im Unterschiede von und als einer Grundlage der übernatürlichen Gesinnung und sittlich guten Willensrichtung. Mit diesem Widerspruche gegen die herrschende Theorie der Theologen, von der er selbst zugibt, daß sie wenigstens in der sog. Neuscholastik mit dem Konzil von Trient eine Wendung ins „Physische“ genommen habe und damit, wie er meint, veräußerlicht worden sei, und die in den Kontroversen mit Bajus und Jansenius ihre volle Ausbildung und Befestigung gewonnen hat: mit diesem Widerspruche also hat Kuhn nur die Konsequenzen seines Gottes- und Schöpfungsbe- griffs gezogen.

Suchen wir den Gegensatz zwischen Kuhn und den Theologen, der rein moralischen Auffassung des Übernatürlichen auf der einen und der physischen auf der anderen, in seiner vollen Schärfe zu formulieren, so entspricht jene dem Standpunkt der theosophischen Verbindung von Transcendenz und Immanenz, der zufolge das geschaffene Sein ein aus dem göttlichen Grunde geschöpfte ist, diese aber dem Standpunkt der absoluten Transcendenz, wornach der endliche Geist, der reine wie der menschliche, durch göttliche Allmacht ohne jegliches Substrat aus Nichts ($\epsilon\varsigma\ o\forall\alpha\ \delta\forall\tau\omega\forall$) geschaffen ist.

In der theosophischen Annahme, die trotz aller dialektischen Wendungen die des Tübinger Dogmatikers ist, treten in der Schöpfung die in Gott aufgehobenen Gegensätze des Geistigen und Sinnlichen — metaphisch ausgedrückt — des Aktiven und Passiven oder Receptiven auseinander, woraus sich die Möglichkeit

eines Widerstreites, eines Kampfes und damit die einer Vorherrschaft des einen oder anderen der Gegensatzglieder ergibt. Wahrhaft gottähnlich ist daher der geschöpfliche Geist nur dann, wenn in ihm die Richtung auf das Gute und Göttliche die herrschende ist. Dies ist notwendig im Urstand der Fall, da Gott den Menschen, ohne mit seiner Güte in Widerspruch zu treten, nicht als blosse Natur, d. i. als indifferentes Vermögen des Guten und Bösen, als Spielball sich bekämpfender Neigungen, noch weniger aber mit der überwiegenden Neigung zum Sinnlichen, d. i. zum Bösen, ursprünglich ins Dasein setzen konnte. Gleichwohl ist die Ausstattung des ersten Menschen eine übernatürliche, da sie über die Natur im besagten Sinne hinausliegt, und zwar sowohl im weiteren Sinne, sofern das Übernatürliche das Persönliche und Morale ist, als auch in einem engeren Sinne (wie Kuhn später, durch seine Gegner in die Enge getrieben, lehrte), sofern nämlich dem Menschen im Urstande die „Obmacht des Geistes über das Fleisch“, das göttliche Pneuma, die geistige Gesinnung und Gottähnlichkeit in einer Weise (einem Grade und Maße?) verliehen wurde, die Anspruch und Bedürfnis des geschöpflichen Geistes überragte.

Diese Auffassung des Übernatürlichen stimmt insoweit mit der altheologischen überein, als beide das Übernatürliche im Grunde als eine Art von Vergöttlichung, als eine so innige Teilnahme am Sein und Leben Gottes betrachten, als sie dem Geschöpfe, ohne Aufhebung seiner Endlichkeit, zu teil werden kann. Durch das eingeflöste Pneuma ist der Mensch Kind Gottes, ähnlich dem eingeborenen Sohne, bestimmt zur Anschauung, der intuitiven oder Wesenserkenntnis Gottes.

Dagegen in der näheren Bestimmung gehen beide Auffassungsweisen diametral auseinander. Während nämlich die alttheologische die ursprüngliche übernatürliche Ausstattung (und dasselbe gilt in angemessener Weise von der Wiederherstellung in Christus) als eine reale und physische, die Natur des Menschen wenn auch accidentell affizierende und über sich zur Teilnahme göttlicher Natur erhebende betrachtet, erklärt sie Kuhn als eine moralische, bestehend in einer gewissen Richtung und Füllung der natürlichen Vermögen. In beiden Fällen liegt die Konsequenz auf der Hand. Denn da nach Kuhn das Sein des endlichen Geistes aus einem ihm mit Gott gemeinsamen Grunde, dem vom Fürsichsein unterschiedenen göttlichen Ansichsein (das in Gott vom analogischen, vorstellungsmäßigen, durch den höheren begrifflichen nicht vollkommen aufzuhebenden Standpunkt angenommen werden muß), geschöpft ist, so leuchtet ein, daß eine

moralische Beschaffenheit hinreichend ist, um den schon in seinem Grunde (physisch) göttlichen Geist auch gewissermassen specifisch zu vergöttlichen, d. h. ihn Gott in jener Hinsicht zu verähnlichen, in welcher er für sich ist, d. h. ein transcendentes, vollkommen liches und freies, geistiges Sein besitzt. Die Vergöttlichung besteht hiernach darin, dass der endliche Geist durch göttliche Einflössung und Bestimmung das in wandelbarer Weise wird, was Gott unwandelbar ist, pneumatisch gesinnt. Dagegen aber kann dem Standpunkt absoluter Transcendenz der Theologen eine solche moralische Bestimmung zur Vergöttlichung des aus Nichts geschaffenen endlichen Geistes nicht genügen. Vielmehr muss sich ihnen die Teilnahme an göttlicher Natur, durch die er zur Wesenserkenntnis, zur Anschauung Gottes befähigt, ein Adoptivkind Gottes wird, zu einer realen Vervollkommnung, zur Verleihung nicht bloß pneumatischer Gesinnung, sondern pneumatischen, göttlich übernatürlichen Seins gestalten.

Der Tübinger Dogmatiker verwirft daher die physische Auffassung der Theologen nicht ganz und gar, wohl aber glaubt er darin eine Vermischung zweier Dinge zu erkennen, die man wohl unterscheiden müsse (Die christl. Lehre v. d. Gnade S. 378), da etwas anderes die Frage sei, von welcher Art der Habitus der Seele . . . jene qualitas inhaerens sei; und etwas anderes die Frage, wie diese Qualität der Seele eingeflösst, in ihr bewirkt werde. Die folgende nähere Erklärung stellt den theosophischen Charakter und den Relativsupernaturalismus Kuhns, demzufolge die Teilnahme an göttlicher Natur, die nach der Lehre des Apostels die „kostbare Gabe“ Christi ist, schon in der Natur positiv angelegt und nur die Verwirklichung einer solchen natürlichen Anlage ist, in das hellste Licht. Die Stelle selbst lautet: „Dass diese Wirkung nur durch eine göttliche Einwirkung auf den tiefsten und innersten Grund der Seele zustande kommen könne, und als eine Wirkung Gottes vom Innersten der Seele aus (inhabitatio spiritus sancti) begriffen werden müsse, ist für den eine gewissermassen selbstverständliche Sache, der sich von der reformatorischen Auffassung der Gnade als favor externus und der Rechtfertigung des Sünder als blosser Sündennachlassung und Imputation der Gerechtigkeit Christi frei, und mit dem Gedanken einer wirklichen inneren Umwandlung des Menschen, einer Neugeburt, einer Geburt aus dem göttlichen Geist in den göttlichen Geist vertraut gemacht hat.“ (S. 379).¹

¹ Vgl. uns. Schrift: Die Lehre des hl. Thomas v. Wesen der göttl. Gnade, S. 119 Anm. 1.

Diese Bewirkung aus dem innersten Seelengrunde heraus kann keinen anderen Sinn haben als den, daß das durch die Gnade entzündete geistige und geistliche Leben die Aktualität einer der Natur selbst zukommenden Potenz sei. Von diesem Standpunkt erklärt es sich, wie Kuhn der traditionellen Auffassung¹ Äußerlichkeit zum Vorwurf machen kann. Dieser Vorwurf verkennt ganz und gar die Tiefe der theologischen Auffassung des Übernatürlichen und beweist zugleich die völlige Abhängigkeit von dem Subjektivismus der idealistischen Philosophie, von dem das Auge des Tüb. Dogmatikers sich blenden ließ.

Vergleichen wir beide Theorien in ihren Konsequenzen, so enthält die eine die Anerkennung einer wirklichen Erhebung der menschlichen Natur und Persönlichkeit über sich selbst, während die andere, die Theorie Kuhns nicht allein den Menschen in den engen Schranken seiner sinnlich-geistigen Natur gefangen hält, sondern auch die Gottheit in dieselben Schranken herabzieht. Denn was bedeutet die Annahme eines Unterschiedes von Substantialität und Subjektivität in Gott anderes, als, wie wir im zweiten Teile unserer Abhandlung bewiesen zu haben glauben, die Annahme eines Gegensatzes von Natur und Geist in Gott, also einen Anthropomorphismus derselben Art, wie er den Systemen eines Spinoza und Hegel eignet. Der Gedanke einer Bewegung von der Substantialität zur Subjektivität ist Kuhn mit dem Letzteren gemeinsam, und wenn Kuhn selbst sich der pantheistischen und naturalistischen Konsequenz dieses Gedankens zu entziehen sucht, so vermag er dies nur durch die Flucht in das Dunkel eines instinktiven Gefühlsglaubens, also durch einen Machtsspruch des Willens, der eines persönlichen Gottes zu bedürfen meint: *Hoc volo, sic jubeo, stat pro ratione voluntas.*

Der Gegensatz in der Auffassung des Übernatürlichen äußert sich prinzipiell insbesondere in der Frage der Wesenserkenntnis Gottes. Nach der weitaus überwiegenden Lehre der Theologen vermag der geschaffene Geist (auch der reine) von Natur zwar das Dasein und die Beschaffenheit Gottes zu erkennen, nicht aber sein Wesen. Dagegen erklärt Kuhn, beide Fragen, diejenige nach dem Dasein und die nach dem Wesen, seien nicht von einander zu trennen. Ja die von Kuhn der menschlichen Seele zugeschriebene eingeborene Gottesidee soll nichts anderes sein als eine Erkenntnis des göttlichen Wesens im Spiegel der

¹ Darüber, daß v. Schätzler diese vertrat, kann für den Kenner der alten Theologie auch nicht der leiseste Zweifel bestehen.

Seele selbst als der vollkommenen Manifestation Gottes in der Schöpfung. Die Restriktion, diese Idee sei nur ein Element unserer natürlichen Gotteserkenntnis, macht die Sache, theologisch angesehen, nicht besser; denn jene natürliche Wesenserkenntnis wäre in jedem Falle bereits eine Anticipation der den Gerechten verheissenen Anschauung, der Keim einer künftigen Frucht. Für die diesseitige Gotteserkenntnis jedoch bedeutet die angegebene Beschränkung eine Verstärkung des Anthropomorphismus, da die von den Geschöpfen entnommene nähere Ausgestaltung jenes an sich schon anthropomorphen Elements neue derartige Elemente hinzubringen würde; denn die im Spiegel des geschaffenen Geistes geschaute Idee soll als Norm für alle Begriffe und Vorstellungen des reflektierenden Erkennens dienen.

Eine wahrhaft übernatürliche Erhebung des endlichen durch den göttlichen Geist ist demnach durch den Gottesbegriff Kuhns ausgeschlossen. Das höchste, was Gott diesem Begriffe zufolge verleihen kann, ist eine gewisse Freiheit von der Natur oder, wie wir sahen, pneumaticisch gesinnt zu werden, wie es Gott von vorneherein ist (?). Doch ist selbst diese Leistung durch den konsequent verfolgten Begriff eines werdenden Gottes (der ohne Widerspruch nicht zugleich als absolut seiend, *actus purus* gedacht werden könnte) ausgeschlossen. Der durch die Substantialität zur Subjektivität sich vermittelnde Gott des rationalistischen Subjektivismus würde sich nie zur vollen Naturfreiheit erheben und ewig in die Natur verstrickt bleiben. Vielmehr wäre ein solcher Gott selbst erlösungsbedürftig, wie im neuesten Stadium der Alleinslehre, der Philosophie des Unbewussten, wirklich angenommen wird, weit entfernt davon, daß dieser angeblich zwar nicht naturlose, aber naturfreie¹ Gott den „geschöpften“ Geist zur wahren Freiheit und vollkommenen Geistigkeit zu erheben vermöchte.

Was nun das Verhältnis der Kuhnschen Auffassung zur Lehre der hl. Schrift und zum Dogma der Kirche betrifft, so steht vor allem fest, daß nach der Schriftlehre die Wesenserkenntnis Gottes in keiner Weise der Natur zukommt, sondern auf freier göttlicher Bestimmung und Gnade beruht. *Deum nemo*

¹ Diese Ausdrücke werden mit Vorliebe von den Anhängern und Freunden der Baaderschen Theosophie gebraucht. — Bei dieser Gelegenheit sei auf das Urteil A. v. Schmids: *Apologetik*, 1900 über Kuhns Auffassung der Apologetik erinnert, sie mahne an jene von Schleiermacher, lasse aber unbestimmt, ob der Glaube, von welchem die Apol. auszugehen habe, wie bei Schl. auf dem Motive innerer Gnadenerfahrung und Gottbezeugung ruhe (S. 100). Nach Kuhn ist der Glaube „eine an der Hand Gottes gemachte Lebenserfahrung“.

vidit unquam, unigenitus filius, qui est in sinu patris, ipse enarravit (Joh. I. 18.). Ebensowenig ist der Glaube, gewissermassen der Same der künftigen Herrlichkeit, ein Werk der Natur, d. i. des Gebrauches der rein natürlichen Vermögen, wie Kuhn ihn auffasst, wenn er seinem „Vernunftglauben“ rechtfertigende und beseligende Kraft zuschreibt, wie dies in den Worten ausgesprochen ist: „Die Vernunft des Menschen ist kein bloß intellektuelles Vermögen des Geistes, sondern wesentlich zugleich ein praktisches, das mit seiner Persönlichkeit zusammenhängt. Deshalb sagen wir: die tiefste Wurzel und die eigentliche Kraft (die beseligende) der Erkenntnis Gottes ist der Glaube“ (Dogmat. I. S. 625).¹ Diesen Worten zufolge kennt Kuhn keine andere Gotteserkenntnis als die durch Vernunft, und diese ist ihm Glaubenserkenntnis; übernatürlich kann er sie nach seinem den Theologen vollkommen fremden Sprachgebrauch deshalb nennen, weil sie persönlich, d. h. auf einem bewussten und — in seinem Sinne — freien Gebrauch der natürlichen Vermögen (des Physischen) beruht.

Indes lässt sich fragen, ob nicht der vernünftige Glaube, von dem auch die Theologen reden (*rationabile obsequium*) im wesentlichen auf dasselbe hinauskomme wie der „Vernunftglaube“ Kuhns? Die Antwort kann nur vernünftig lauten. Der vernünftige Glaube der Theologen ist dies insofern, als er durch Vernunftgründe (*motiva credibilitatis, praeambula fidei*) gerechtfertigt erscheint. Diese Vernunftgründe aber verhalten sich als Voraussetzung oder Begleiterscheinungen, nicht aber als Motive des Glaubens, und selbst, wo sie (wie bei Lugo, Kleutgen) in das Glaubensmotiv mit hineingezogen werden, ist es nicht das so begründete Fürwahrhalten als solches, was die beseligende Kraft des Glaubens ausmacht, sondern die Glaubensgnade als reale, physische Wirkung auf die Seele. Der Vernunftglaube Kuhns mag beseligend wirken, da er (im Sinne Kuhns) nach dem specifischen (persönlichen) Sein mit Gott verbindet; dagegen kann nach theologischer Lehre kein bloßer Gebrauch der (natürlichen) Vermögen eine solche Verbindung mit Gott herstellen, da das Wesen Gottes dem menschlichen Geiste zwar innerlichst präsent, nicht aber von Natur immanent ist.

Wie in Beziehung auf die Wesenserkenntnis und den seligmachenden Glauben² gerät die Kuhnsche Lehre auch durch die

¹ Vgl. Schäzler, Neue Untersuchungen S. 418 f.

² Rechtfertigend und beseligend ist der übernatürliche Glaube nur als initium, fundamentum et radix *justificationis*.

Leugnung der Möglichkeit eines reinen Naturstandes sowie durch die (spätere) Annahme einer moralischen Empfänglichkeit für die Rechtfertigungsgnade im Zustande der gefallenen Natur in Konflikt mit der tatsächlichen Gestalt des Dogmas und der allgemeinen Lehre der Theologen.

Die Unmöglichkeit eines reinen Naturstandes ergab sich Kuhn aus seiner Auffassung der Natur als physischen und passiven Substrats für das Persönliche (Ideale, Moralische). Wenn er späterhin gleichwohl zwischen natürlicher und (im engeren Sinne) übernatürlicher Ausstattung des ursprünglichen Menschen unterschied, so ist diese Unterscheidung nicht von Belang, da es sich nur um einen höheren Grad der Herrschaft des Geistes über das Fleisch handeln soll. Eine natürliche moralische Empfänglichkeit aber musste Kuhn lehren, um der konsequenteren, früher angenommenen, und nie ganz aufgegebenen Ansicht von einer totalen Unfähigkeit des erbsündlichen Menschen zu irgend etwas sittlich Gute zu entgehen. Wir sagen: „nie ganz aufgegebenen“, da jene Empfänglichkeit nur eine relative sein soll, begründet durch die ungleiche moralische Beschaffenheit der Menschen unter der Herrschaft der Sünde. Zudem erklärte Kuhn noch gegen Schäzler die Annahme einer Möglichkeit, ohne Gnade sich der Sünde zu enthalten, als eine grell pelagianische, was offenbar so viel bedeutet, als der Mensch vermöge ohne Gnade nur zu sündigen.

In all diesen Lehren erkennen wir nur die Folgen des mangelnden theologischen Begriffs des Übernatürlichen im Sinne einer realen (physischen) Vervollkommnung der menschlichen Natur behufs Erhebung zur Teilnahme an der göttlichen Natur.

Den Gipfelpunkt der übernatürlichen Ordnung und die vollkommenste, innigste Verbindung der menschlichen Natur mit Gott bezeichnet die Menschwerdung des Sohnes Gottes, die Inkarnation des Logos. Dieselbe ist nach der ausdrücklichen Erklärung des Dogmas eine reale, physische Verbindung der menschlichen mit der göttlichen Natur durch das Medium der Person des Logos, daher eine *unio physica hypostatica*. Nach Kuhns Erklärung ist die Menschwerdung eine „persönliche Erscheinung Gottes“, was in seinem Sprachgebrauch nur eine moralische Verbindung durch ideale Anschauung und Willensbeschaffenheit (pneumatische Gessinnung) bedeuten kann. Demnach könnte auch zwischen den Gerechten (Vernunftgläubigen) und Christus nur ein gradueller Unterschied sein. Dasselbe ergibt sich, wenn man auf die Lehre Kuhns reflektiert, daß die Ideen auf einer Erscheinung Gottes

im Menschengeiste beruhen.¹ In Christus ist diese Erscheinung Gottes eine vollkommene und drückt zugleich seinem Leben und Wirken durchgängig ihr Gepräge auf.

Über das Verhältnis des Göttlichen und Menschlichen im Menschen überhaupt und speciell in Christus spricht sich Kuhn ausführlich in seinem noch während seiner Giessener Wirksamkeit erschienenen „Leben Jesu“ aus.² „Offenbarung Gottes und des Göttlichen kann das Menschenleben nur in dem sein, was das Höchste und Bedeutsamste in ihm ist. Dieses oder der wesenhafte Gehalt eines Menschenlebens liegt aber teils in den Äußerungen einer unendlichen, freien nach Zwecken und Idealen schaffenden (göttlichen) Natur, welche sich durch den mannigfaltigen Wechsel der Umstände Bahn bricht und als das sie bestimmende Maß und Ziel nach einem inwohnenden Urbilde geltend macht, teils in den unvergänglichen Wirkungen, die es in lebendigem Zusammenhange mit der objektiven göttlichen Weltordnung hervorbringt.“³

Christus nun unterscheidet sich von allen anderen auch den hervorragendsten Organen der göttlichen Offenbarung (Erscheinung Gottes) durch das vollkommene, aktuelle und stetige Ineinanderwirken des menschlichen und göttlichen, des subjektiven und objektiven Faktors. „Ausgehend von der Idee der erhabensten menschlichen Persönlichkeit und dem Satze, dass die moralische Weltordnung innerhalb des Endlichen an menschlichen Individuen sich fortbewegt und in ihnen zum Bewusstsein kommt, müssen wir jenes Individuum, den Christus, als den Träger der höchsten Entwicklung des Menschengeschlechtes und als das Organ der höchsten göttlichen Offenbarung an und für die Menschheit, als den Gottgesandten *κατ’ ἐξοχήν* anerkennen . . . Seine Autorität ist darum für alle Zeiten die höchste, sein Bewusstsein für die Menschheit schlechthin maßgebend, absolut, irrtumslos, unfehlbar; sein Wille Gesetz, seine That Ideal alles Strebens. — Demnach ist Christus die erhabenste menschliche Persönlichkeit, das verwirklichte Menschheitsideal.“ Die Antwort auf die Frage, wie sich diese Auffassung zu der kirchlichtheologischen Lehre von der einen göttlichen, jedoch in zwei Naturen subsistierenden Persönlichkeit Christi verhalte, mag sich der theologische Leser

¹ Vgl. v. Schätzler. N. Unters. S. 487 f.

² Das Leben Jesu, I. Bd. Mainz. 1838. Wir berufen uns auf diese Schrift, von der ein weiterer Band nicht erschienen ist, da die darin ausgesprochenen Lehren, soviel uns bekannt, von Kuhn nirgend widerufen worden sind.

³ A. a. O. S. 130.

selbst geben. Überdies erhebt sich hier — analog dem Falle der Annahme eines Werdens, einer Bewegung in Gott — die weitere Frage, ob denn eine einzelne menschliche Persönlichkeit wirklich das Ideal in einer so erschöpfenden Weise darzustellen vermöchte, dass sie als absoluter Mittelpunkt nach rückwärts und vorwärts, als maßgebend, ihr Wille als Gesetz, ihre That als Ideal alles Strebens gelten müfste? Bekanntlich hat Strauss diese Frage gegenüber der verwandten Auffassung Schellings und der Hegelschen Rechten aufgeworfen. Wir wüssten nicht, wie sie vom Standpunkte Kuhns befriedigend zu beantworten wäre.

Es begreift sich, wie auf demselben Standpunkt die „pragmatische Biographie“, obgleich sie „ihren Gegenstand auf der niedrigsten Stufe aufgreift“, doch eine wahrhaft theologische genannt zu werden verdient, sobald eine solche Darstellung „das Leben Jesu auf die ganze Summe des christlichen Lebens bezieht und diese Beziehung durch die Anerkennung eines ethischen und religiösen Pragmatismus vermittelt:“ ungeachtet dessen, dass sie darstellt, „wie Christus auf dem Grunde seiner natürlichen Kräfte und Fähigkeiten, in Gemässheit der Ausbildung derselben unter dem Einflusse der häuslichen und volkstümlichen Erziehung und nach Maßgabe seines freien, selbstbewussten Strebens unter den damaligen Zeitverhältnissen Anfänger und Begründer des neuen Weltlebens, welches das christliche heisst, geworden ist.“¹

Obgleich nun auch dieser — pragmatische — Standpunkt auf den Namen eines theologischen Anspruch erheben kann, so ist doch davon die im eigentlichen Sinne theologische, d. h. gottmenschliche Auffassung, wie sie vom vierten Evangelium vertreten wird, zu unterscheiden, und von ihr wieder die christologische, welch letztere eine Deduktion aus allgemein zugesandten Begriffen (wie sie in der oben angeführten Stelle von der „Idee des Christus“ gegeben ist), gestattet, während es für die Idee des Gottmenschen kein Analogon gebe, dessen Wahrheit auf allgemeinen Begriffen beruhte.²

Die „wissenschaftliche“ Bearbeitung des Lebens Jesu beschränkt sich denn auch „hauptsächlich auf die Jugendentwicklung der menschlichen Seite des Messiasbewusstseins Christi“,³ wobei Geburt und Kindheit mit ihren übernatürlichen Ereignissen außer Betracht bleiben,⁴ das Ende aber, die alles krönende Auferstehung

¹ A. a. O. S. 127. ² S. 128.

³ So Werner, Geschichte der kath. Theologie. 1866. S. 506.

⁴ Vgl. Kuhn, Leben Jesu. S. 119.

nicht mehr zur Darstellung gelangt, wie uns scheint, aus begreiflichen, der Vollendung hinderlichen Gründen.

Ohne auf die Frage der Zulässigkeit der Unterscheidung des christologischen vom gottmenschlichen Standpunkt (die zu verneinen ist) näher einzugehen, möge auf den tieferen Grund hingewiesen werden, warum die gottmenschliche Auffassung aus einer wissenschaftlichen Darstellung ausgeschlossen werden soll. Dieser Grund steht zu den erkenntnistheoretischen Lehren Kuhns in inniger Beziehung. Diesen zufolge kann das Göttliche in seiner persönlichen Transcendenz überhaupt nur durch Glauben erkannt werden. Daher leugnet Kuhn auch die natürliche Erkennbarkeit des Wunders als des in seiner Unmittelbarkeit aufgefassten göttlichen Wirkens. Für Kuhn gilt das bekannte Wort Goethes im Faust:

Das Wunder ist des Glaubens liebstes Kind.

Hiermit hängt die Auffassung der Apologetik, jener Disciplin, die sich mit den Motiven der Glaubwürdigkeit und den Voraussetzungen des Glaubens, d. h. mit Wunder und Weissagung einerseits, und dem Dasein und der Wahrhaftigkeit Gottes andererseits beschäftigt, als einer theologischen zusammen.

Nach Kuhn ist der göttliche Ursprung des Christentums nicht strenge beweisbar. Durch Annahme einer strengen Beweisbarkeit derselben würde das Verdienst des Glaubens beeinträchtigt. Man könne sich nicht in das Christentum hineinphilosophieren; der Glaube sei eine Lebenserfahrung, die man an der Hand Gottes mache. In solchen Aussprüchen könnte man versucht sein, die Folgerungen eines excessiven Supernaturalismus zu erblicken. Doch abgesehen davon, daß ein solcher auch mit dem Naturalismus sich verträgt, (wie der Gegensatz in der Auffassung der Urgnade und der Gnade des Erlösers in der reformatorisch-jansenistischen Gnadenlehre beweist), so sind jene Äußerungen durchaus nicht supernaturalistisch zu verstehen. Denn der christliche Glaube fällt nach Kuhn wesentlich mit dem Vernunftglauben zusammen und unterscheidet sich von diesem nur durch das hinzukommende positive, geschichtliche Element. Die eigentliche Wirkung der Gnade besteht demzufolge in der Belebung und Erweckung des schlummernden göttlichen Sinnes, und die Predigt des Evangeliums hat ihr Augenmerk zunächst auf die durch Vernunft erkennbaren religiösen Wahrheiten zu richten, an deren vernunftgläubige Erfassung sich die positiv geoffenbarten Wahrheiten naturgemäß anzuschließen haben.

Die Ansicht Kuhns von dem durch Verstandesgründe unvermittelten Glauben darf demnach mit der Lehre der Thomisten

und des Suarez, dass die apologetischen Beweggründe nicht als innere Bestimmungsmomente in den Glaubensakt selbst eintreten (wie letzteres von Lugo und neuerdings von Kleutgen angenommen wurde), verwechselt werden. Denn in der Auffassung der Thomisten sind die apologetischen Argumente strikte, vom Glauben unabhängige Beweise, durch welche die Glaubwürdigkeit der christlichen Religion evident, ihr göttlicher Ursprung mit Gewissheit, also beider objektiv gültig dargethan werden. Im Glaubensakte selbst aber stützt sich dieser Auffassung zufolge der Gläubige weder ganz noch teilweise auf die natürlich erkennbaren Gründe, sondern ausschliesslich auf die im Lichte der *gratia intellectus* erfafste unendliche Wahrhaftigkeit Gottes.

Man hat in jüngster Zeit die Ansicht Lugos im Interesse des wissenschaftlichen Charakters der Theologie zu erneuern gesucht. Vermittelst der Apologetik soll sich die Theologie als Wissenschaft zu konstituieren vermögen und damit zugleich ihren Anspruch rechtfertigen, nach oben hin als abschliessendes, krönendes Glied im Gesamtorganismus der Wissenschaften zu gelten, woraus sich weiterhin als praktische Folgerung ergebe, dass die theologischen Fakultäten vom Universitätsorganismus nicht abgelöst werden oder bleiben sollen, weil sie hier in einem weit lebendigeren und fruchtbareren Kontakt mit den durch die weltlichen Fakultäten vertretenen Wissenschaften stehen können.

Wäre diese Auffassung begründet, so müfste die Theologie auf den Anspruch verzichten, überhaupt als selbständige Wissenschaft zu gelten, und sich in Religionsphilosophie auflösen. Ihre wahre Stellung in einer wirklichen *universitas scientiarum et literarum* ist die einer den einzelnen Wissenschaften und der Philosophie selbst übergeordneten normierenden Disciplin; diese Stellung aber gebührt ihr wegen ihres übernatürlichen Princips; denn wenn auch formell eine natürliche, ist sie doch in ihrer Wurzel — wegen ihrer unmittelbar aus göttlicher Quelle geschöpften Grundsätze, eine übernatürliche Disciplin; daher nicht sie selbst, sondern die weltlichen Wissenschaften, vor allem die höchste derselben, die Philosophie, der Fühlung mit der Theologie, mehr: der Leitung derselben bedürfen: eine Stellung, die ihr freilich nur in einer wirklich „organisierten“, organisch gegliederten *universitas*, von der Art, wie es die vormaligen, kirchlich approbierten waren, zukommen kann.

Wie in dieser, so kommt auch in der das übernatürliche Moment im Begriff der Theologie ausschliessenden Auffassung Kuhns der Charakter derselben als einer selbständigen Disciplin nicht zur Geltung. Wir gebrauchen den Ausdruck: Disciplin,

um von der Kontroverse, ob die Theologie Wissenschaft im strengen Sinne sei oder nicht, abzusehen, ein Streit, dessen Entscheidung davon abhängt, ob man unter wissenschaftlicher Erkenntnis eine solche nur aus evidenten, oder auch aus gewissen, jedoch unevidenten Prinzipien versteht.

Kuhn erklärt die Philosophie als die Meisterin, wenn auch nicht Herrin „aller Wissenschaft von Gott und den göttlichen Dingen, außer und unabhängig von der es keine andere gibt.“¹ Folgerichtig wirft Kuhn die Frage auf: „Worin besteht die Erkenntnis der Wahrheit, sei es der philosophischen oder theologischen? Zunächst darin, dass wir ihren Inhalt, das, was wahr ist, begreifen, und sodann darin, dass wir uns überzeugen, dass dieser Inhalt wahr ist. Eine solche Erkenntnis ihrer Wahrheit kann die Theologie nur von der Vernunft-Erkenntnis und Überzeugung aus gewinnen.“²

Die Devise der *fides quaerens intellectum* erhält daher im Munde Kuhns einen ganz anderen Sinn als in dem der Theologen. Denn erstens erstreckt sich dieser Grundsatz nach Kuhn nicht allein auf das theologische (dogmatische), sondern auch auf das apologetische, ja auf das philosophische Wissen überhaupt. Im Grunde ist ihm alles objektive Erkennen Glaube. Zweitens ist demselben Denker auch der theologische Glaube in letzter Linie Vernunftglaube und unterscheidet sich von diesem nur durch das äußerliche Moment des positiven Gegebenseins. Wesentlich ist der Glaube ein unmittelbares Fürwahrthalten, auf welchem alles vermittelte Wissen wie auf seinem Fundamente ruht. Denn wie wir aus dem erkenntnistheoretischen Abschnitte uns erinnern werden, kann das Wirkliche durch keine Vorstellung weder eine solche ersten Grades, noch weniger aber höheren Grades erreicht werden.

Dieser in Bezug auf alles Bewusstseinstrascendente skeptischen, im Grunde auf Wissenschaft und Philosophie Verzicht leistenden Tendenz steht eine geradezu entgegengesetzte, auf Identität von Subjektivem und Objektivem, Idealem und Realem gerichtete gegenüber. Die Spaltung von Subjekt und Objekt gehört dem Bewusstsein an; vor diesem liegt die Einheit beider (im Grundbewusstsein) und ihre Identität (im Absoluten). Wahrheit ist demzufolge nicht Übereinstimmung, sondern Einheit des Idealen und Realen. „Die Wahrheit wird zu äußerlich als Übereinstimmung der Erkenntnis mit dem Erkannten definiert; sie ist

¹ Kath. Dogm. 2. Aufl. I S. 275.

² A. a. O. S. 234.

Einheit des Denkens mit dem Sein.“¹ „Die Wahrheit selbst für den menschlichen Geist, was ist sie anders als die Vermählung desselben mit dem Wirklichen, die Einheit des Idealen und Realen in der unmittelbaren Wahrnehmung, wie sie für den göttlichen Geist die Identität beider ist?“²

Unsere Darstellung der Kuhnschen Theorie des Übernatürlichen kehrt an diesem Punkte zu ihrem Ausgange zurück. Der tiefere Grund nämlich, warum der Tübinger Dogmatiker die traditionelle Auffassung der Theologen vom Übernatürlichen im Menschen als einer realen Qualität (*qualitas physica*) als eine äußerliche bestreitet, liegt in jenem ihm mit Schelling, Schleiermacher u. a. gemeinsamen modernen Grundirrtum von der Identität des Realen und Idealen, des Objektiven und Subjektiven, eine Formel, in welcher das Ideale mit dem Geistigen, das Reale, Objektive aber mit der Natur, dem Körperlichen, Materiellen gleichgesetzt wird.³ Von diesem Standpunkt aus begreift es sich, warum Kuhn so sehr darauf dringt, dass das Übernatürliche als ein Moralisches (in seiner Auffassung: Persönliches) begriffen werde. Aus demselben Grundirrtum erklären sich aber auch alle jene Aufstellungen, durch welche seine spekulative Theologie in Konflikt mit dem Dogma gerät⁴, und die sich speciell mit Bezug auf das Übernatürliche auf die Ansicht zurückführen lassen, dass der kreatürliche Geist zur innigsten Gottesgemeinschaft durch bloße Entfaltung und Ausbildung seiner natürlichen Erkenntnis- und Willenskraft erhoben werde.

Werfen wir zum Schlusse einen kritischen Blick auf die Formel von der Identität des Realen und Idealen, so liegt darin ein zweifacher Irrtum. Der eine besteht in der Gleichsetzung des Realen mit der Natur, infolge deren die Anwendung der Formel auf Gott den idealistischen Pantheismus nach sich zieht. Der zweite, mit dem angegebenen zusammenhangende Irrtum lässt sich in dem Satze ausdrücken: *esse est cogitari*, das Sein ist Erkannt-, Gedachtsein. Das reine Denken des absoluten Rationalismus, das dem Sein vorangehen, das Sein erzeugen soll, ist ein Unding; denn das Denken setzt die denkende Substanz, den denkenden

¹ Über Princip u. Meth. der spekul. Theologie. 1840 S. 8.

² A. a. O. S. 43.

³ Vgl. uns. Schrift: Die Lehre des hl. Thomas u. s. w. S. 126 f., wo zu lesen ist: „der so lange als ein physisches gedacht werden kann, als es eine geistige Physis gibt und selbst die vorübergehenden Thätigkeiten (Akte) des Geistes, ihrer Entität nach betrachtet, physische Accidentien sind.“

⁴ Den Nachweis hat v. Schäzler in den „Neuen Untersuchungen“ geführt, die bisher von keiner Seite eine Widerlegung gefunden haben.

Geist voraus. Dies gilt selbst von dem göttlichen Denken, das zwar real mit dem göttlichen Wesen eins ist, begrifflich aber von demselben unterschieden werden muß.

Fragt man nun, ob die obige Formel wegen der realen Identität des Denkens mit dem Sein in Gott wenigstens auf Gott angewendet werden dürfe, so ist auch diese Frage, die Formel im Sinne der Modernen verstanden, sofern das Reale dem Vorgestellten gleichgesetzt wird, zu verneinen. Denn in Gott gibt es eine Vielheit des Vorgestellten, die nicht als identisch mit dem Wesen Gottes gedacht werden darf. Die letztere Annahme würde zur Schellingschen Ideenlehre, deren Anfänge bereits bei Malebranche sich finden, sowie zum Hegelschen logischen Begriff, der sich in die Vielheit der Ideen entfaltet, führen. Dagegen ist mit dem hl. Thomas zu sagen, daß die Idee überhaupt nicht die göttliche Wesenheit bezeichnet, insofern sie Wesenheit ist, womit offenbar die Identität des Realen und Idealen in Abrede gestellt wird. Auf den Einwurf nämlich: *videtur, quod non sunt plures ideae, idea enim in Deo est ejus essentia, sed Dei essentia est una tantum*, lautet die Antwort: *Idea non nominat Dei essentiam, inquantum est essentia, sed inquantum est similitudo, vel ratio hujus vel illius rei; unde secundum quod sunt plures rationes intellectae ex una essentia, secundum hoc dicuntur plures ideae.* S. Th. q. XV art. 1 ad 1.

Wären die von Gott gedachten Wesenheiten (*essentiae metaphysicae*) oder Ideen der Dinge nach ihrem vorgestellten Inhalt identisch mit dem Wesen Gottes, so läge hierin, da dieser Inhalt beschränkt, endlich ist, eine Verendlichung Gottes: ein Argument, das mit Recht gegen den Ontologismus geltend gemacht worden ist. Die Vermischung der metaphysischen Wesenheiten mit dem göttlichen Wesen führt konsequent zur Identifizierung der realen, physischen Wesenheiten mit demselben göttlichen Wesen. Die Identität des Idealen und Realen hat sonach auch von dieser Seite angesehen nur in einer pantheistischen Weltanschauung Sinn.

Obgleich aber die moderne Formel der Identität des Idealen und Realen auf Gott keine Anwendung findet, so muß man doch mit dem hl. Thomas insofern sagen, in Gott sei Erkennendes und Erkanntes ein- und dasselbe, als Gott in seinem einfachen Wesen durch einen mit diesem identischen Akt sich und alles Erkennbare erkennt.

