

**Zeitschrift:** Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie  
**Band:** 5 (1891)

**Artikel:** Apologetische Tendenzen und Richtungen [Fortsetzung]  
**Autor:** Glossner, M.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-762069>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **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. [Voir Informations légales.](#)

### **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. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 02.02.2025

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

# APOLOGETISCHE TENDENZEN UND RICHTUNGEN.

Von Kanonikus DR. M. GLOSSNER.

---

## ZWEITER ARTIKEL.

### *Die natürliche Religion und die Beweisbarkeit des Daseins Gottes.*

Die Religion wird von allen als ein Verhältnis des Menschen zu Gott aufgefaßt. „Fragen wir, so äußert sich einer der neuesten Apologeten, unser christliches Bewußtsein, dem gewiß niemand den Charakter eines religiösen absprechen wird, so zeigt es uns das Verhältnis des Menschen zu Gott als das wesentlichste und fundamentalste Merkmal der Religion.“ (Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik I. S. 12.)

Es wird sich also, um das Wesen der Religion zu bestimmen, darum handeln, genauer anzugeben, wie wir dieses Verhältnis zu denken haben. Jedes wirkliche Verhältnis nun setzt zwei Termini voraus, die von einander verschieden und kraft des Verhältnisses auf einander bezogen sind. Soll also die Religion ein reales Verhältnis sein, so muß die Realität nicht allein des Menschen, sondern auch Gottes festgehalten werden. Mit Recht wird daher von der Meinung derjenigen, „die ohne realen Gott einer Religion im Gemüte Platz lassen,“ a. a. O. gesagt, daß diese „die Religion zu einem subjektiven Spiel mit eigenen Wahngelbilden herabsetzen.“ (S. 13.)

Der Grund der Realität des Verhältnisses als solchen aber kann entweder in beiden aufeinander bezogenen Termini oder auch in einem derselben liegen. Reden wir von Verhältnissen der Geschöpfe zu Gott, so können sie die mannigfaltigen und wechselnden Gründe ihrer Realität nicht in Gott, sondern nur

in den Geschöpfen haben. Denn durch Schöpfung, Erhaltung u. s. w. ist das Geschöpf im allgemeinen real auf Gott bezogen, in realer Abhängigkeit von Gott.

Damit ist zugleich die objektive Grundlage der Religion angegeben. Denn wie alle Geschöpfe, so steht auch der Mensch, das vernünftige selbstbewusste Geschöpf im Verhältnis realer Abhängigkeit von Gott. Jedoch, obgleich Fundament der Religion, ist es nicht dieses Verhältnis selbst, was wir Religion nennen. Die Religion entsteht vielmehr dadurch, daß sich das objektive Verhältnis zum subjektiven gestaltet, oder im Bewußtsein sich reflektiert, mit anderen Worten, die Religion ist das Verhältnis des Menschen als solchen, des vernünftigen und selbstbewußten Geschöpfes zu Gott und daher nicht eine Funktion der sensitiven oder vegetativen, sondern der intellektiven Kräfte des Menschen, seines Verstandes und Willens. (Hettinger Lehrb. der Fundamentth. S. 46.)

Die Religion ist ein Verhältnis zu Gott und zwar, näher bestimmt, eine Verbindung mit Gott. Der Mensch verbindet sich aber mit Gott durch sein Erkenntnis- und Willensvermögen, oder da die Verbindung durch Akte geschieht und auch die Habitus naturgemäß zur Thätigkeit tendieren, durch Erkenntnis und Liebe.

Mit dem Gesagten ist die Religion sowohl nach ihrer objektiven (fundamentalen) als auch nach ihrer subjektiven (formellen) Seite bestimmt. Erstere besteht in der von der Natur des geschaffenen Geistes unzertrennlichen Beziehung desselben zu Gott, letztere in der Erkenntnis und theoretischen wie praktischen Anerkennung des genannten Verhältnisses. (Hettinger, a. a. O. S. 77.) Diese geschieht zunächst und wesentlich durch die beiden Geistesvermögen, Verstand und Wille. Verstand und Wille bilden demnach den Sitz der Religion.

Aus diesem Grunde kommen die übrigen Seelenvermögen für die Religion nur insoweit in Betracht, als sie im Dienste der Geistesvermögen stehen. Dies gilt auch vom Gefühle, das in neuerer Zeit, in verschiedener Weise aufgefaßt und entweder als besonderes Vermögen oder als Inbegriff oder Indifferenz

von Erkenntnis- und Willensvermögen bestimmt, mit Vorliebe als hauptsächlichlicher Sitz der Religion betrachtet worden ist. Das Gefühl wurde von den Neueren in dem Maße betont, in welchem eine skeptische und idealistische Philosophie an den theoretischen Fundamenten der Religion rüttelte. Insbesondere war es die Kritik Kants und der durch sie hervorgerufene idealistische Pantheismus, durch welche manche Verteidiger der Religion sich verleiten ließen, die Hochburg der alten Metaphysik zu räumen und sich in das Dunkel des Gefühls zurückzuziehen. Die neuere Philosophie kam dem Bedürfnis, für die aus der klaren Region der Vernunft ausgewiesene Religion ein Asyl zu schaffen, hilfreich entgegen, indem sie an die Stelle der vormaligen Zweiteilung der Seelenvermögen eine Dreiteilung von Erkenntnis-, Willens- und Gefühlsvermögen setzte. So wurde die Religion von vielen, ohne es zu wollen, zu einer Sache blinden Instinktes herabgewürdigt. Denn ist der Vernunftglaube Jakobis und Kuhns, das Abhängigkeitsgefühl Schleiermachers, ja der moralische Glaube Kants selbst etwas Besseres als eine Art von Instinkt, ein Festhalten an der Religion als einer bloßen Thatsache, von der wir nicht loszukommen wissen, weil sie auf einem unabweislichen subjektiven Bedürfnisse beruht, die jedoch eine objektive wissenschaftliche Rechtfertigung nicht zuläßt?

Indem man das Gefühl an die Stelle lichter religiöser Erkenntnis und zielbewußten Willens setzte, beraubte man auch den Glauben seiner bisherigen Bestimmtheit und begrifflichen Klarheit und gab ihn einer zügellosen Vieldeutigkeit preis. Man spricht vom religiösen Gefühle, vom religiösen Glauben und verbindet mit diesen Worten die verschiedensten Begriffe oder auch gar keinen Begriff. (Vgl. Hettinger S. 88.) Während man ehemals unter Glauben ein Fürwahrhalten auf ein äußeres Zeugnis hin verstand und je nach der Verschiedenheit des Zeugnisses zwischen menschlichem und göttlichem Glauben unterschied, zugleich aber die Erkenntnis der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses und die Prüfung ihrer Gründe forderte, um vernünftig glauben zu können, gebrauchte man nunmehr das Wort für ein

blindes Fürwahrhalten, ohne jede sei es vorgängige oder begleitende Einsicht in die zum Fürwahrhalten bestimmenden (äußeren) Gründe. So betrachten die einen den Glauben als ein unmittelbares Fürwahrhalten überhaupt, ohne Einsicht in die innern oder äußeren Gründe des Fürwahrgehaltenen, andere als ein Fühlen, eine Art von Erfahrung und Wahrnehmung des Übersinnlichen, des Unendlichen u. s. w. Ebendieselben, welche die Religion zu einer Sache des Gefühls und grundlosen Glaubens machen, bestreiten die Möglichkeit einer strengen wissenschaftlichen Beweisführung für die Voraussetzungen der Religion, das Dasein Gottes, die Unsterblichkeit der Seele. Bei manchen gesellt sich hierzu die traditionalistische Annahme, daß die „religiöse Anlage“, der „Sinn für das Göttliche und Übernatürliche“ nur durch Einwirkung von außen geweckt werden könne. Von diesem Standpunkte bestreiten sie die „natürliche Religion“ oder die Lehre, daß der menschliche Geist auch ohne Offenbarung zu einer Bethätigung der Religion auf Grund einer natürlichen Erkenntnis Gottes zu gelangen vermöge.

Die Frage nach der natürlichen Religion ist es, die wir im folgenden beantworten wollen. Ist der Mensch imstande, mit seinen natürlichen Kräften Gott zu erkennen und zu lieben, so sind damit die Grundlagen einer natürlichen Religion gegeben. Besitzt er solche natürliche Vermögen nicht, kann das religiöse Verhältnis des Menschen zu Gott, seine Verbindung mit Gott nur auf dem Wege positiver Offenbarung verwirklicht werden, so ist damit die Frage nach einer natürlichen Religion im negativen Sinne entschieden.

Wie dem Begehren notwendig die Vorstellung des Begehrten, sei es in der unmittelbaren Wahrnehmung oder im repräsentativen Phantasiebild vorangeht, so setzt auch das Wollen notwendig die Erkenntnis voraus, und umgekehrt, wie der sinnlichen Wahrnehmung notwendig ein durch Lust oder Unlust erwecktes Begehren entspricht, so ist auch von der intellektuellen Erkenntnis der Wille unzertrennlich. Die Frage nach der Möglichkeit einer natürlichen Religion wird demnach entschieden sein, wenn sich feststellen läßt, daß der Mensch von Natur zu

einer wahren und gewissen Erkenntnis Gottes zu gelangen vermag. Denn den erkannten Gott wird er auch lieben, anbeten und verehren, d. h. alle jene Akte setzen können, die wir allgemein als religiöse betrachten.

Man beachte, daß wir nicht von der Wirklichkeit einer rein natürlichen Religion, sondern von ihrer Möglichkeit, aber auch nicht von einer ganz abstrakten, einer bloßen Fiktion des Denkens, sondern von einer Möglichkeit reden, die im menschlichen Geiste reale Fundamente besitzt. Eine solche reale Möglichkeit nun, behaupten wir, ist mit der Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis gegeben. Zwar wissen wir als Christen und Theologen, daß die rein natürliche Religion den geheimnisvollen und liebenden Absichten Gottes dem menschlichen Geschlechte gegenüber nicht genüge. Thatsächlich wurde der Mensch durch übernatürliche Offenbarung zu einer höheren, seine natürliche Erkenntniskraft überragenden Gotteserkenntnis erhoben. Aber die Thatsache der übernatürlichen Religion schließt nicht die Möglichkeit einer rein natürlichen Religion aus. Ebenso wenig schließt sie das Vorhandensein natürlicher Elemente in der thatsächlichen positiven Religion aus. Ein solches natürliches Element der Religion ist die Erkenntnis des Daseins Gottes aus den Geschöpfen. Diese bildet zwar nicht einen inneren Bestandteil der übernatürlichen Gotteserkenntnis, wohl aber eine Voraussetzung derselben; denn da die übernatürliche Erkenntnis Gottes hienieden nicht Schauen, sondern Glaube ist, der Akt des Glaubens aber nicht ohne eine vorangehende Erkenntnis der Glaubensautorität vollzogen werden kann, so ist die übernatürliche Religion nicht allein durch die Möglichkeit, sondern im allgemeinen selbst durch die Wirklichkeit der natürlichen Gotteserkenntnis, folglich eines Elementes der natürlichen Religion bedingt.

In dem angegebenen Sinne ist die Unterscheidung der natürlichen und übernatürlichen Religion vollkommen berechtigt, und mag man deshalb die natürliche Religion mit Hettinger (A. a. O. S. 129) als das Verhältnis des Menschen zu Gott bestimmen, welches sich aus der naturgemäßen Bethätigung der wesentlichen Kräfte des menschlichen Geistes ergibt.

Man sollte erwarten, daß jemand, der eine Polemik gegen die „natürliche Religion“ eröffnet, vor allem die Begriffe von natürlich und übernatürlich präzisieren und ebenso den Fragepunkt genau bestimmen würde. Diese selbstverständlich erscheinende Voraussetzung wird von dem Verfasser der Abhandlung über „die natürliche Religion“ in der Tübinger Quartalschrift (2. Heft 1889) nicht erfüllt. Die Ausdrücke „natürlich“ und „übernatürlich“ werden unbefangen gebraucht, ohne daß wir erfahren, was wir als relativen Gegensatz des Natürlichen zu denken haben. Aus der Abhandlung selbst können wir nur entnehmen, daß als solcher das Positive, auf göttlicher Einsetzung und unmittelbarer Veranstaltung Beruhende genommen werde. Indem also die natürliche Religion negiert wird, geschieht dies in dem Sinne, daß die Religion als solche auf positiver göttlicher Offenbarung und geschichtlicher Überlieferung beruhe. Andererseits aber wird das Natürliche in dem Sinne des Allgemeinen, Rationalen, Notwendigen genommen und dem Geschichtlichen, Zufälligen, Besonderen entgegengesetzt und von diesem letzteren Gesichtspunkt das Urteil Schleiermachers über die „natürliche Religion“ des Deismus als ein vernichtendes gekennzeichnet. Schleiermacher habe gezeigt, daß die Religion nicht im abstrakten Sinne allgemein sein könne und zersetze mit sarkastischem Spott das Schemen der natürlichen Religion, welches keinen eigenen Puls, kein eigenes System von Gefäßen, keine eigene Zirkulation, keine eigene Temperatur und keine assimilierende Kraft habe. (Tüb. Quart. a. a. O. S. 226 f.)

Wie man sieht, fehlt hier jede Bestimmtheit der Begriffe. Im theologischen Sinne nämlich können geschichtliche Religionen an und für sich recht wohl natürliche sein, auch wenn sie das durch die rationale Natur unmittelbar Geforderte nicht zum reinen und unverfälschten Ausdrucke bringen. Ja selbst wenn man das Natürliche nicht als das Abstrakte und Rationale dem Konkreten, geschichtlich Gewordenen, sondern dem Übernatürlichen als einem göttlich Gesetzten, auf ursprünglicher göttlicher Offenbarung Beruhenden gegenüberstellt, erscheint die Frage noch als eine offene, ob das durch unmittelbare göttliche Einwirkung

erzeugte religiöse Leben nur ein thatsächlich und der Art der Verwirklichung nach Übernatürliches, oder ein solches dem Wesen und der Substanz nach sei. Sollte daher das vorliegende Problem befriedigend gelöst werden, so mußte der Begriff des Übernatürlichen festgestellt und die verschiedenen Arten desselben unterschieden werden: ein Verfahren, das die scholastischen Theologen einschlugen und das mit Recht von neueren Apologeten (Hettinger a. a. O. S. 105 ff.) wieder aufgenommen wird.

Man glaubt mit Rücksicht auf den Fortschritt des Naturalismus, mit welchem auch die natürliche Religion immer mehr Anhänger gewinne, zur Vorsicht mahnen zu sollen. (Tüb. Quart. S. 179 f.) Aber die Gefahr, die in der Bestreitung der natürlichen Religion liegt, scheint uns nicht minder groß, ja sogar entschieden größer als die ihrer Behauptung zu sein. Das Beispiel Schleiermachers hätte hierüber belehren können. Denn die Auffassung, die sich Schleiermacher von der Religion gebildet, entfernt sich zweifellos viel weiter von der Wahrheit, als der von ihm bekämpfte Deismus und vulgäre Rationalismus. Die Offenbarung, die Schleiermacher als Quelle der Religion betrachtet, ist die pantheistische einer Erscheinung Gottes im Bewußtsein des Menschen, näher im Gefühl und Gewissen desselben, einer „unmittelbaren Einheit der Anschauung und des Gefühls mit dem Ewigen.“ Für Schleiermacher sind alle Religionen göttlich, weil ihm der menschliche Geist selbst als göttlichen Wesens gilt. Die natürliche Religion der Deisten aber, soweit sie die durch Vernunft erkennbare Existenz eines persönlichen überweltlichen Gottes anerkennen, ist nur insofern falsch, als sie sich der positiven Offenbarung feindlich entgegenstellt und sich selbst an ihre Stelle zu setzen sucht oder wenigstens die natürliche Vernunft zur höchsten Norm und zum Kriterium aller Wahrheit, auch des Inhalts der Offenbarung erhebt.

Die Anerkennung der Möglichkeit einer natürlichen Religion ist geradezu die wesentliche Bedingung und Voraussetzung für die Wahrung des übernatürlichen Charakters der geoffenbarten Religion. Hieraus erhellt die hohe Bedeutung, welche diese Frage für den christlichen Apologeten besitzt. Gleichwie nämlich



die übernatürliche Ordnung die natürliche voraus- und die Vervollkommnung der natürlichen Ordnung sich zum Ziele setzt, so müssen auch dem übernatürlichen Verhältnisse zu Gott natürliche Beziehungen und die Möglichkeit einer natürlichen Religion vorausgesetzt werden. Denn im theologischen Begriffe des Übernatürlichen liegt es, ein zur Natur Hinzugefügtes (*superadditum*) und dieser nicht Geschuldetes (*indebitum*) zu sein.

Zwar hat es den Anschein, als ob die Einwendungen des Tübinger Apologeten nicht der natürlichen Religion der Scholastiker, sondern ausschließlich der des Deismus gelten sollten. Wollte man, bemerkt er (S. 233 f.) unter natürlicher Religion die allgemeine natürliche Gotteserkenntnis u. s. w. verstehen, so sei sachlich nicht viel dagegen einzuwenden, solange über die Ausbildung und Erscheinung derselben nichts Bestimmtes behauptet werde. Dieses Zugeständnis hat indes nicht viel zu bedeuten. Denn einerseits wird die Religion vorzugsweise in den Willen und das Gemüt in Verbindung mit dem traditionellen Kultus, der ganz für das positive Element der Religion in Anspruch genommen wird, verlegt, andererseits aber die natürliche Gotteserkenntnis auf ein Niveau herabgedrückt, welches das gemachte Zugeständnis vollends als illusorisch erscheinen läßt. Es ist jedoch nicht abzusehen, warum die natürliche Gotteserkenntnis, falls damit ernst gemacht werden soll, nicht auch den Willen erregen und als Ferment einer angemessenen inneren und äußeren Gottesverehrung sich wirksam erweisen soll. Jene beiden Bestimmungen stehen daher in einem innigen Zusammenhang. Denn gestand man einmal eine wahre natürliche Gotteserkenntnis zu, so durfte wenigstens die Möglichkeit eines natürlichen Kultus nicht in Abrede gestellt werden. Sollte aber der wesentlich positive Charakter der Religion überhaupt festgehalten werden, so mußte die natürliche Gotteserkenntnis auf ein Maß beschränkt werden, das ihrer Leugnung gleichkommt. Das Urteil, das der genannte Theologe über die Beweiskraft der Argumente für Gottes Dasein fällt, zeigt, wie gering er die natürliche Erkenntniskraft des menschlichen Geistes in religiösen Dingen achtet. Es gibt sich darin eine Verkennung der rationalen

Natur des Menschen kund, die auf den Einfluß Kuhns und weiter zurück Kants und Jakobis zurückweist. Die gesamte Polemik des Tübinger Theologen trägt denn auch das deutliche Gepräge der modernen Geistesrichtung, die ein anderes sicheres Erkennen als das der Erfahrung und unmittelbaren Anschauung nicht anerkennt. Daher die Behauptung, daß alle Beweise für das Dasein Gottes durch den geistigsittlichen Zustand des Menschen beeinflusst seien (A. a. O. S. 206). Ein Beweis, dessen Giltigkeit nicht ausschließlich von dem Werte seiner inneren, vernünftiger Einsicht zugänglichen Gründe, sondern von subjektiven Stimmungen und dem Willen des den Beweis führenden und derjenigen, an die er sich wendet, abhängig ist, enthält überhaupt nicht objektive Erkenntnis, ist in Wahrheit kein Beweis. So wenig der Thor, der in seinem Herzen spricht, es ist kein Gott, dem Gewichte der Gottesbeweise ein Gran entziehen kann, so sehr auch sein böser Wille gegen die richtige Erkenntnis sich sträuben mag: ebensowenig kann das lebhafte Interesse des Gläubigen und Frommen der Beweiskraft der Argumente für Gottes Dasein etwas hinzufügen. Wäre der Beweis in der That von subjektiven Stimmungen und Gemütszuständen beeinflusst, so würde er aufhören, Beweis zu sein.

Der Tübinger Apologet spricht sich über seinen modernen, dem rationellen Erkennen abgeneigten Erfahrungsstandpunkt mit einer Deutlichkeit aus, die keinen Zweifel aufkommen läßt. „Es liegt nun einmal im menschlichen Geiste oder vielmehr in dem aus Leib und Seele zusammengesetzten menschlichen Wesen ein gewisser Empirismus, so daß eine volle und lebendige Überzeugung von einer objektiven Wirklichkeit nur dann gewonnen werden kann, wenn dieselbe nicht bloß auf theoretischem Wege, sondern auch in irgend einer Weise experimentell oder durch konkrete Thatsachen aus der Erfahrung sich darbietet.“ (A. a. O. S. 231.) Für Wahrheiten, welche über die Erfahrung hinausliegen, folge hieraus, daß sie, weil durch diskursives Denken erschlossen, nicht die volle Macht der Überzeugung besitzen können. (Ebd.) Volle Gewißheit also vermag nach dieser Ansicht nur Anschauung, Erfahrung zu bieten. Der Tübinger Apologet

rekurriert daher an die Offenbarung und huldigt dem Traditionalismus, von dem allerdings gesagt werden kann, daß er ein Moment der Wahrheit in sich schliesse. Die Kirche habe nicht jeden Traditionalismus verworfen, sondern nur den groben Traditionalismus, der die natürliche Gotteserkenntnis geleugnet habe (S. 223). Die diskursive, erschlossene Erkenntnis entbehrt nach der Ansicht dieses Theologen der Überzeugungskraft in dem Grade, daß selbst die Frage nach der Möglichkeit einer natürlichen spontanen Entwicklung der Vernunft und daher weiterhin einer natürlichen Religion nicht durch Schlußfolgerung beantwortet werden kann. „Auch hier müßte der Erfahrungsbeweis geführt werden, die theoretische Folgerung ist eine *petitio principii*.“ (A. a. O.)

Alle diese Behauptungen erscheinen uns wenigstens als falsch und ebenso falsch deren Begründung. Im Traditionalismus liegt allerdings ein Moment der Wahrheit. Dieses Moment der Wahrheit hat bereits der englische Lehrer durch seine Annahme, daß ohne Offenbarung nur wenige nach langen Mühen und nicht ohne Beimischung von Irrtümern zur Erkenntnis Gottes gelangen würden, anerkannt. Die objektive Beweiskraft der Argumente für Gottes Dasein, die Einheit, Allmacht Gottes u. s. w. bleibt dadurch völlig unberührt. Denn schwieriger ist es, eine Wahrheit zu finden, als die gefundene zu begründen. Nicht jeder, der den Beweis für die Keplerschen Gesetze zu fassen vermag, wäre imstande, sie wie Kepler zu entdecken. Den pythagoreischen Lehrsatz zu finden, war schwierig; leicht ist es, den Beweis dafür zu verstehen. Daher ist der Tübinger Theologe im Irrtum, wenn er aus jener Konzession des hl. Thomas an den Traditionalismus schließt, auch „die entschiedensten Vertreter der demonstrativen Beweisbarkeit religiöser Wahrheiten gäben zu, daß durch diskursives Denken erschlossene Wahrheiten nicht die volle Macht der Überzeugung besitzen.“

Die volle Macht der Überzeugung besitzen doch offenbar Wahrheiten, durch deren Leugnung die höchsten evidenten Grundsätze der Vernunft, unter ihnen das Princip des Widerspruchs selbst, aufgehoben werden. Von dieser Art aber sind

gewisse Wahrheiten der Religion, zu denen vor allem das Dasein eines höchsten Wesens, des Schöpfers der Dinge gehört. Denn die Annahme, daß die endlichen und vergänglichen Weltwesen den Grund ihres Daseins in sich selbst tragen, involviert einen Widerspruch. Wer dieser Wahrheit die objektive Macht der Überzeugung abspricht, tritt in Gegensatz mit dem Apostel und den Entscheidungen der Kirche. Denn die Unterscheidung eines feinen und groben Traditionalismus ist hinfällig. Der grobe Traditionalismus, der die natürliche Gotteserkenntnis gänzlich leugnet, ist ein Hirngespinnst. Die natürliche religiöse Anlage, die Vernunft als Potenz, die Möglichkeit einer konjekturalen Gotteserkenntnis wurde auch von Bautain nicht geleugnet. Aus diesem Grunde lautete die These, die ihm zur Unterschrift vorgelegt wurde, nicht: *ratio aequaliter Deum cognoscere potest*, sondern *ratiocinatio Dei existentiam cum certitudine probare potest*. Diese These aber sagt präzise das, was der Tübinger Apologet in Abrede stellt, nämlich daß die diskursive Vernunft (*ratiocinatio*) das Dasein Gottes, die Fundamentalwahrheit der Religion, in einer Weise zu erkennen vermag, welche die volle (objektive) Macht der Überzeugung besitzt (*probare potest*).

Die Berufung auf die zusammengesetzte menschliche Natur, die auf einen gewissen Empirismus angelegt sei, ist so unglücklich als nur möglich. Auf Empirismus ist die niedrigste erkennende Natur angelegt, die des Tieres; der Empirismus des Tieres aber ist der der sinnlichen Anschauung. Auf Empirismus ist die rein geistige Natur angelegt; denn die dem reinen Geiste angemessene Weise der Erkenntnis ist die intuitive — die intellektuelle Anschauung. Gleichwohl ist es selbst der Natur des reinen Geistes versagt, das höchste Sein, das göttliche, unmittelbar, durch Anschauung zu erkennen. Er erkennt es zwar auch nicht in der Weise der rationalen Natur durch Schlüsse, sondern schaut es im eigenen Wesen wie im Spiegel und daher nur nach seinen Eigenschaften und Wirkungen, nicht nach seinem Wesen: denn das Wesen Gottes kann durch kein Bild repräsentiert, sondern nur unmittelbar in sich selbst geschaut werden. Auch die natürliche Gotteserkenntnis des Engels ist demnach nicht Empirie,

nicht ein Erfahren des Objekts durch unmittelbare Kundgebung desselben. (Vgl. I. S. Th. qu. 56, art. 3.)

Dagegen die Natur des Menschen ist gerade durch ihre Rationalität charakterisiert, d. h. es liegt in ihr, durch Abstraktion und Schlußfolgerung über die niedrige sinnliche Anschauung, die ihr allein gegönnt ist, zur Erkenntnis des Übersinnlichen sich emporzuschwingen, um darin einen gewissen Ersatz für die hienieden ihr versagte intellektuelle Anschauung der rein geistigen Wesen zu finden.

Der Methode gemäß, das Mögliche empirisch zu schätzen, beruft sich der Tübinger Apologet auf die großen Geister des Altertums, die von den höchsten Wahrheiten mehr Ahnungen als Gewißheit und selbst keine unerschütterliche Überzeugung von den Ergebnissen ihrer Spekulationen hatten (S. 231. 232). Daß Sokrates und seine großen Schüler und Nachfolger von den göttlichen Dingen mehr geahnt als mit Sicherheit erkannt haben, soll von uns nicht bestritten werden. Daß aber Aristoteles und Platon ihre Argumente für Gottes Dasein und für die Unsterblichkeit der Seele nicht als vollgiltige Beweise ansahen, ist eine willkürliche, durch nichts zu begründende Behauptung.

Der Traditionalismus des Tübinger Apologeten ist übrigens nicht konsequent und, man erlaube es uns zu sagen, nicht ganz aufrichtig. Wenn nur Erfahrung volle Kraft der Überzeugung gewährt, wie sollen wir sie aus einem äußeren Zeugnisse schöpfen? Bedarf nicht das äußere Zeugnis selbst rationaler Begründung? Soll aber diese nicht genügen, so werden wir mit den modernen Empiristen sagen müssen, daß auf äußere Autorität hin nichts anderes angenommen werden dürfe, als was der gewöhnlichen und allgemeinen Erfahrung analog ist. Wie sollen wir aber dann einer Kunde von göttlichen, übersinnlichen Dingen Glauben schenken? Wird es nicht einer subjektiven Anlage, eines Analogons der sinnlichen Anschauung bedürfen, um sozusagen als Apperceptionsmittel für den Inhalt der Offenbarung zu dienen? Als solche bietet sich die eingeborene Gottesidee, an der auch der Tübinger Apologet festhält, dar. Der feinere Traditionalismus dieses Theologen steht also mit der Glaubensphilosophie im

Bunde und ist daher, wie wir sagten, weder konsequent noch aufrichtig, weil zuletzt nicht die Offenbarung, sondern der sie appercipierende göttliche Sinn, die eingeborene Gottesidee das höchste Kriterium der Wahrheit bildet. In der klareren und konsequenteren Kuhnschen Spekulation tritt dies freilich offener zu Tage.

Die Hinfälligkeit der gegen die natürliche Religion vorgeführten Gründe haben wir zum Teil bereits nachgewiesen. Wenn unter anderem auch an den Glauben appelliert wird, der die Grundlage der Religion bilde (S. 229 ff.), so ist dies zwar von der übernatürlichen Religion, keineswegs aber von der Religion überhaupt und ihrem Wesen nach richtig. Der Beweis, daß die Religion ausschließlich Glaubenssache sei, nur auf Glauben beruhen könne, ist nicht erbracht und nicht zu erbringen. Denn was hindert, Gott zu lieben und zu verehren, nachdem man sein Dasein durch Vernunft mit Sicherheit erkannt hat? Offenbar nichts! — Ein anderes Argument geht darauf hinaus, daß ohne Offenbarung die Wahrheit der Vernunft und die Stimme des Gewissens nicht ausreichen, um das Leben des Menschen zu ordnen. Das göttliche: du sollst und du sollst nicht, haben eine höhere Weihe, als der kategorische Imperativ (S. 225). Sonach wäre eine vernünftige und sittliche Lebensordnung ohne übernatürliche Offenbarung und daher auch ein *status naturae purae* unmöglich. Diese Annahme widerspricht jedoch der *sententia communis* der Theologen, die von der Kirche selbst gegen Bajus und Jansenius in Schutz genommen worden ist. Wenn die Kantsche Ansicht, daß der letzte Verpflichtungsgrund des *dictamen conscientiae* in der Vernunft selbst liege, ein falsches Extrem bildet, so ist es nicht minder eine Ausschreitung in entgegengesetzter Richtung, wenn man das natürliche Gesetz auf die Stimme des Gewissens reducieren und dieser die verpflichtende Kraft überhaupt absprechen und darin nur ein natürliches Licht zur Unterscheidung des Guten und Bösen erkennen will. (Vgl. Suarez de legibus. l. 2 c. 6. Gonet, Clyp. Thom. Tract. VI. de legibus Disp. III. art. I.) Die Vernunft als solche zwar zeigt und offenbart nur, aber was sie zeigt und offenbart, ist

eben das Gesetz, eine von Gott mit verpflichtender Kraft für den Willen gewollte, für die Vernunft erkennbare Ordnung.

Selbst die Gewalt, die im Fanatismus sich kundgibt, wird vom Tübinger Apologeten gegen die natürliche Religion ins Feld geführt. Die natürliche Religion „würde weder die Glaubensüberzeugung noch die Tugendstärke verleihen, welche die positive Religion überall, wo sie ungehindert wirken kann, hervorgebracht hat, ja welche selbst, wenn auch in geringerem Maße bei verkommenen Religionen noch in der Verzerrung wahrzunehmen sind. Denn der Fanatismus der Derwische und der Fetischismus der Neger lassen sich nur aus der Macht des Glaubens erklären.“ (A. a. O. S. 224.) Wäre dem so, so würden dem Glauben auch alle Ausschweifungen des Götzendienstes zur Last fallen und der Dichter des Materialismus würde mit Recht die Religion für die Verirrungen ihrer vorgeblichen Diener verantwortlich machen. (Lucret. de rer. nat. l. I. v. 102.) Es liegt aber eine Verzerrung des Glaubensbegriffs darin, wenn der Glaube als Grundlage jeder thatsächlich so genannten Religion, selbst des Götzendienstes betrachtet wird. Der Aberglaube ist nicht Glaube, der Götzendienst nicht Religion. Die hl. Väter wissen für die Ausschreitungen des Götzendienstes ganz andere Ursachen anzugeben, als die Macht des Glaubens. Ein Theologe aber sollte wissen, daß der Glaube eine Tugend und noch mehr, daß er eine übernatürliche Tugend ist. Die Tugend aber ist nach der allgemeinen von den Theologen angenommenen Erklärung des hl. Augustin eines Mißbrauchs nicht fähig; *bona qualitas mentis, qua recte vivitur, qua nemo male utitur.* (S. Th. I. 2. qu. 55 art. 4.) In den Wirkungen des Fanatismus mag sich immerhin das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen, der sich in der Abwendung vom wahren Gotte nach dem Gelüste seines Herzens Götter bildet, kundgeben, aber das Abhängigkeitsgefühl ist eben trotz Schleiermacher noch nicht Glaube und Religion. Wir werden daher nicht aufhören, gegen das Gefühl als ein drittes selbständiges Seelenvermögen neben Verstand und Willen uns zu sträuben (A. a. O. S. 233); denn wir haben weder einen psychologischen Grund, ein solches Vermögen anzunehmen,

noch einen apologetischen; denn die Religion ist uns zu fest in der Intelligenz des Menschen begründet, um für sie nach einem Zufluchtsorte in dunklen Gefühlsregionen uns umsehen zu müssen.

Von einer natürlichen Religion soll das Altertum nichts gewußt, Väter und Scholastiker sie nicht gekannt haben. Wollte man doch bei den alten Theologen von einer natürlichen Religion reden, so müsse dieselbe als natürliche Theologie oder Gotteserkenntnis bezeichnet werden, diese aber gehöre ins Gebiet des Intellectes, nicht ins moralische Gebiet (S. 202). Die Wahrheit dieser Behauptung mag, soweit sie das Geschichtliche betrifft und der Ausdruck in Frage kommt, als unerheblich dahingestellt bleiben. Was aber die Sache anbelangt, so ist eben mit einer natürlichen Gotteserkenntnis, wie wir sahen, auch die Möglichkeit einer natürlichen Religion gegeben. Denn die Religion hat ihren Sitz nicht ausschließlich im Willen und Gemüte und selbst im übernatürlichen Gebiet ist der Glaube zwar ein Gebot, nicht aber eine Funktion des Willens. Die Väter kennen übrigens nicht allein eine natürliche Gotteserkenntnis, sondern auch ein natürliches Gesetz. Denn wenn auch der hl. Augustin, durch den Mißbrauch des Pelagius veranlaßt, den Ausspruch des Apostels von den Heiden, die sich selbst Gesetz sind, auf die bekehrten Heiden, die mit Hilfe der göttlichen Gnade das Gesetz erfüllen, deutet, so finden wir doch gerade bei Tertullian, der doch eine alle Vernunftkenntnis ausschließende Überschätzung des Glaubens befürwortet haben soll (Tüb. Quart. S. 228), die dem Kontexte des Apostels entsprechende Auslegung von der vernünftigen Natur, quae legis est instar ignorantibus legem (Vgl. Reithmayr, Kommentar z. Brief an d. Römer S. 127 f.). Das Tertulliansche Credo quia absurdum bezieht sich eben ausschließlich auf den übernatürlichen Glauben und seinen spezifisch-theologischen, geheimnisvollen Inhalt und schließt also keineswegs eine indirekte vernünftige Begründung der Autorität selbst aus, der wir glauben. Wie sollte auch ein Schriftsteller einen blinden Glauben befürwortet haben, der mit solcher Energie die natürliche



Gotteserkenntnis, die *anima naturaliter christiana* verfißt, wie Tertullian?

Diese Unterscheidung einer rationellen Begründung der Glaubensautorität und einer bedingungslosen Unterwerfung unter den Inhalt des Geglauten, die uns erst das viel mißbrauchte Wort des tiefsinnigen Tertullian: *Credo quia absurdum* verstehen lehrt, scheint allerdings dem Tübinger Apologeten unbekannt geblieben zu sein. Unmöglich hätte er sonst folgende Sätze niederschreiben können: „Glauben und Wissen können mit Bezug auf das Übernatürliche hinsichtlich desselben Objekts und Subjekts zusammenbestehen, weil für das Wesen des Erkannten immer noch ein geheimnisvoller Hintergrund zurückbleibt. In natürlichen Dingen kann man das, was man weiß, nicht glauben, aber im Gebiete des Übernatürlichen verhält es sich anders.“ (A. a. O. S. 230.)

Diese Lehren werden unseres Wissens auch nicht von einem älteren Theologen von Bedeutung vertreten. Zwar gab und gibt es Theologen, die der Ansicht huldigen, daß religiöse Wahrheiten zugleich gewußt und geglaubt werden können. Diese ihre Annahme aber bezieht sich ausschließlich auf natürliche Wahrheiten, z. B. das Dasein, die Einheit Gottes, nicht aber auf übernatürliche, auf die Geheimnisse des Christentums. Wenn die Theologen allgemein die Möglichkeit zugestehen, die Geheimnisse durch natürliche Analogieen dem Verständnisse näher zu bringen, so betrachten sie diese Art von Erkenntnis nicht als ein Wissen, d. h. als ein Erkennen, wodurch der Glaube auch nur zum Teile ersetzt und überflüssig gemacht würde. Der Grund für jene Ansicht eines möglichen Zusammenbestehens von Glauben und Wissen ist daher auch ein ganz anderer, als der vom Tübinger Theologen angegebene. Nicht deshalb lassen die Vertreter derselben Glauben und Wissen bezüglich derselben Wahrheit zusammenbestehen, weil für das Wesen des Erkannten immer noch ein geheimnisvoller Hintergrund zurückbleibt, sondern weil ein zweifaches Motiv des Fürwahrhaltens gegeben ist, einerseits die Einsicht in die inneren Gründe, andererseits die Bürgschaft einer äußeren Autorität. Wir haben keinen Anlaß, auf

diese von uns nicht geteilte Meinung weiter einzugehen; wir wollen nur konstatieren, daß sie nicht zu Gunsten des Tübinger Apologeten spricht.

Aus dem Gesagten dürfte zur Evidenz erhellen, daß die Möglichkeit einer natürlichen Religion, welche die Voraussetzung der Möglichkeit einer übernatürlichen, Kräfte und Ansprüche der natürlichen Vernunft und des natürlichen Willens übersteigenden Religion bildet, von der Möglichkeit, Sicherheit und Gewißheit der natürlichen Gotteserkenntnis abhängt. Unsere nächste Aufgabe wird es demnach sein, die Grundlagen unserer natürlichen Gotteserkenntnis zu prüfen. Indem wir voraussetzen, daß die menschliche Gotteserkenntnis nicht auf Erfahrung oder unmittelbarer Anschauung beruht, sondern eine durch die Geschöpfe vermittelte ist (Rom. 1, 19. 20), eine mittelbare Erkenntnis aber, in wissenschaftliche Form gekleidet, Beweis genannt wird, so wird sich unsere Aufgabe dahin präzisieren, die Beweisbarkeit des Daseins Gottes, oder, da es sich nicht darum handelt, neue Beweise zu finden, die bekannten Beweise für Gottes Dasein auf ihre Kraft zu untersuchen.

Der bekannte Ausspruch des Apostels von der Erkennbarkeit Gottes aus den Geschöpfen kann nur von einer gewissen und sicheren Gotteserkenntnis verstanden werden. Die Pflicht, Gott zu ehren, seinen Willen als höchstes Lebensgesetz anzuerkennen, kann nicht auf bloße Ahnungen und Vermutungen sich gründen. Hieraus erklären sich die starken vom Apostel gebrauchten Ausdrücke: *νοούμενα καθορᾶται — ἡ αἰδῖος δύναμις καὶ θειότης — εἰς τὸ εἶναι ἀναπολογήτους*. Die Heiden, die Gott nicht als Gott, d. i. als höchsten und alleinigen Herrn und Schöpfer verehrten, und ihm dankten (*ἐδόξασαν ἢ ἐυχάριστησαν*), sind unentschuldig, weil sie die göttliche Wahrheit in Ungerechtigkeit niederhielten. Sie konnten Gott erkennen, denn, obgleich seinem Wesen nach unsichtbar und unerkennbar, kann er doch infolge der Welterschöpfung (*ἀπὸ κτίσεως κόσμου*) eben mittels der Geschöpfe (*τοῖς ποιήμασι*) geistig geschaut, d. i. denkend erkannt werden.

In diesen Worten ist deutlich ausgesprochen, daß Gott als Ursache der Welt erkannt werden kann. Die Erkenntnis der Ursache aber aus der von ihr notwendig real verschiedenen Wirkung ist als ein Übergehen vom Bekannten zum Unbekannten ein Schluß, mag derselbe in die streng logische Form des Syllogismus gebracht sein oder nicht, und als ein Schluß aus sicheren und gewissen Prämissen ein Beweis. Aus der Lehre des Apostels geht also evident hervor, daß das Dasein Gottes bewiesen werden könne.

Die Lehre des Apostels ist auch den Büchern des alten Bundes nicht fremd. Und wie wir im apostolischen Texte die Elemente des kosmologischen Beweises erkennen, so enthält das Buch der Weisheit deutlich die Lineamente des teleologischen Arguments. „Denn nichtig von Natur waren alle Menschen, bei denen Unkenntnis Gottes sich fand und die aus den sichtbaren Gütern nicht zu erkennen vermochten den, der da ist, und nicht auf die Werke achtend den Künstler erkannten, sondern entweder Feuer oder Wind . . . oder Himmelslichter für Lenker der Welt, Götter, hielten. Wenn sie an deren Schönheit sich ergötzend sie für Götter ansahen, so mögen sie erkennen, wie viel besser der Herr dieser ist; denn der Urheber der Schönheit schuf sie. Wenn sie aber über ihre Macht und Herrlichkeit erstaunten, so mögen sie einsehen, wie viel mächtiger der ist, der sie gemacht hat. Denn aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe wird ihr Urheber analogisch (schluß-, vergleichsweise) erkannt.“ Sap. 13, 1—5. „Auch sie sind nicht entschuldbar, denn wenn sie soviel zu erkennen vermochten, um die Welt zu beurteilen, wie fanden sie nicht eher den Herrn von diesem?“ L. c. v. 8. 9.

Wie wir erwarten mußten, begegnen uns dieselben Argumente teils in mehr wissenschaftlicher Fassung, teils in rednerisch-schwungvoller Ausführung bei den hl. Vätern. — Auf demselben Wege gelangte die Philosophie auf den höchsten Gipfel ihrer natürlichen Entwicklung zur Erkenntnis Gottes. Anaxagoras leitet die Weltordnung aus einer vom Stoffe freien über der Welt erhabenen Intelligenz (*νοῦς*) ab, ohne jedoch die teleologische

Weltbetrachtung konsequent durchzuführen. Die vollendete Ausbildung des teleologischen Gedankens verdanken wir der sokratischen Schule. Aristoteles insbesondere verlieh der Teleologie die vollendete wissenschaftliche Fassung. Zugleich aber finden wir bei ihm den strengen wissenschaftlichen Ausdruck des kosmologischen Arguments. Die Scholastik übernahm die Aufgabe, auf den durch Philosophie und Patristik gelegten sicheren Fundamenten ihren systematischen Bau aufzuführen. — Einen neuen bisher unbetretenen Weg suchte der hl. Anselm auf. Seinem Argumente, dem sog. ontologischen, gelang es indes nicht, in der Scholastik sich Anerkennung zu verschaffen. Als der englische Lehrer demselben die Beweiskraft bestritt, war sein Schicksal entschieden. (Hettinger a. a. O. S. 55 f.) Dagegen brachten ihm die veränderten Anschauungen der neueren Philosophie über die Natur des Wissens und der Beweisführung neue Freunde. In dieser seiner erneuten Anwendung blieb jedoch der ontologische Beweis nicht, was er der Absicht Anselms zufolge sein sollte, nämlich ein der Vernunft — ratio — ausschließlich angehöriger Schluss aus dem Begriff des denkbar Höchsten auf das notwendige Dasein desselben. Man legte nämlich der Beweisführung eine vorgebliche intellektuelle Anschauung, die Idee des Unendlichen unter. In solchem Sinne bemächtigte sich besonders Descartes des Anselmschen Arguments. Damit schien nun allerdings die wesentlichste Lücke des ontologischen Arguments ausgefüllt. Aber die Voraussetzung der intellektuellen Anschauung des Unendlichen blieb nicht unbestritten. Der Philosoph von Königsberg erhob sich gegen die Anmaßung der Vernunft, das rein Geistige und Unendliche zu schauen. Zwar leugnete er nicht jeden Zusammenhang des menschlichen Geistes mit einer höheren intelligiblen Welt. Dieser sollte jedoch nur im sittlichen, praktischen Gebiete, nicht im theoretischen bestehen und durch das Band des kategorischen Imperativs, des absoluten Pflichtbewusstseins hergestellt sein. Daher gestand der kritische Philosoph zwar zu, daß wenn ein Beweis für Gottes Dasein geführt werden sollte, dies nur auf dem Wege des ontologischen Arguments geschehen könnte; dieses aber sei nicht beweiskräftig;

denn es beruhe auf einer bloßen Idee, deren Realität nur durch Anschauung festgestellt werden könnte. Dem menschlichen Geiste aber komme eine intellektuelle Anschauung nicht zu. — Die ferneren Schicksale des ontologischen Arguments stehen mit der Weiterentwicklung der neueren Philosophie im innigen Zusammenhang. Die Kantsche Kritik hatte dem menschlichen Geiste die objektive Außenwelt verschlossen und ihn gleichsam in das Netz seiner Anschauungsformen, Begriffe und Ideen eingesponnen. Das an sich und wahrhaft Seiende gilt hier als unerkennbar. Die späteren Philosophen erklärten sich mit diesem Resultate nur teilweise einverstanden. Sie anerkannten zwar nicht mehr wie die Vorgänger des kritischen Philosophen eine von den Ideen verschiedene absolute Realität, betrachteten aber die Ideen selbst als das wahrhaft Seiende und Unendliche. Kant selbst gab zu dieser Wendung den Anstoß, indem er die Vernunftordnung als eine absolute, in sich selbst begründete ansah. Ihre wissenschaftliche Vollendung erlangte diese Art von Fortbildung der Kantschen Philosophie durch Hegel. Dieser betrachtet den Begriff oder die Idee des Unendlichen selbst als das Unendliche. Infolge hiervon gestaltet sich ihm das ontologische Argument aus einem Schlusse von der Idee auf den Gegenstand derselben zu einer Art von Selbstmanifestation des Unendlichen. In diesem Sinne nahm sich Hegel auch der übrigen Beweise für Gottes Dasein an. Sie sind ihm ebenso viele Weisen göttlicher Selbstvermittlung im menschlichen Geiste. Dafs auf diesem Wege nicht über den Vernunftbegriff, das logische Sein hinauszukommen sei, ist einleuchtend. Die Folge war, dafs die von der neueren Auffassung der wissenschaftlichen Beweisführung beeinflussten Apologeten des religiösen Glaubens entweder, wie Jakobi, auf jede Beweisführung für Gottes Dasein verzichteten und an Gefühl und „Glauben“ als vermeintlichen Organen für die Transcendentalwelt sich anklammerten oder die Beweisführung in dem Grade von persönlichen, subjektiven Voraussetzungen abhängig machten, in welchem dieselbe das Dasein Gottes unter dem konkreten Begriffe einer überweltlichen Persönlichkeit darzuthun bemüht ist.