

Die Gegenstandstheorie und ihre religionsphilosophische Anwendung.

Von Georg Koeppen.

I.

Ueber drei aufsteigende Stufen schreitet die philosophische Untersuchung voran. Zunächst muss die Wirklichkeit erkannt und objektiv festgestellt werden. Das ist Aufgabe der Phänomenologie. Wenn sich in dem erhaltenen Bilde Widersprüche zeigen, müssen diese herausgearbeitet, isoliert und verschärft werden; das Problem ist zu stellen. Das leistet die Aporie¹⁾, wie Aristoteles erstmals diese Disziplin nannte. Nunmehr gilt es drittens, im allgemeinen Seinszusammenhang das Prinzip zu finden, wodurch die Erscheinungen und Probleme ihren gemeinsamen Grund haben. Damit steigen wir zur Theorie auf.

Im vorliegenden Falle sind demnach Phänomene und Aporien des Gegenstandes zu erörtern, darauf kommen wir zur Gegenstandstheorie, und von hier aus lassen sich die Beziehungen zur fundamentaltheologischen Methodik aufweisen und prüfen.

II.

Nicht nur dem natürlichen, unphilosophischen Denken der naiven Weltbetrachtung, sondern auch der spezialwissenschaftlichen Untersuchung eignet, dass sie Welt und Objekte als eine gegebene, hinzunehmende Wirklichkeit ansehen. Der Philosoph dagegen hat auf die Möglichkeit eines Gegenstandseins überhaupt hin zu untersuchen. Ein weiterer Gesichtspunkt, unter dem sich die philosophische Behandlung der Gegenstände von der wissenschaftlichen unterscheidet, liegt darin, dass in den Wissenschaften die Verarbeitung der Mannigfaltigkeit der Dinge das Objekt der Untersuchung bildet. Wenn es nun darüber hinaus noch eidetische Strukturen des Gegenstandes gibt (wie: Ausdehnung, Entwicklung, Leben, Sein), so ist es die Aufgabe der Philosophie, diese zu behandeln; Wesenheiten

¹⁾ Vergl. Nic. Hartmann *Grundzüge einer Metaphysik des Erkennens*. Berlin 1921. Hartmann ist der Vater der kritischen Ontologie, wie sie im Folgenden dargestellt ist. Seine Ergebnisse bedeuten in der Erkenntnisfrage einen gewissen Abschluss. Nunmehr gilt es aber noch, die neue Methodik in das System der transzendenten Ethik, Aesthetik und dogmatischen Theologie einzustellen. Hartmanns Resultate liegen weniger im Materialen als formal Methodischen: in der Art und Weise nämlich, wie er sich vom Idealismus aus den Weg zur realen Aussenwelt zu bahnen weiss. Das ist die Bedeutung der Fragestellung für die heutige Zeit.

also, die allen Gegenständen über ihre Verschiedenheit hinaus gemeinsam sind¹⁾.

Wenn wir in der Philosophie von Gegenstand sprechen, so verstehen wir damit das dem denkenden Subjekte schlechthin als Objekt Gegenüberstehende. Der Kreis des Gegenständlichen deckt sich mithin keineswegs mit dem Kreis der realen Aussendinge, er ist vielmehr weiter, da auch das Nichtsinnliche mit zu den Gegenständen zählt.

Diese Beziehung zwischen Objekt und Subjekt ist für das naive und wissenschaftliche Denken selbstverständlich. Sie wird erst in dem Augenblicke zum Problem, wo der Philosoph sich einerseits die Immanenz und andererseits aber auch die für ihn darin eingeschlossene Transzendenz des Dings klar macht. Das Objekt ist zwar denkimmanent, aber keine Funktion des Denkens. Die Funktion des Subjektes besteht in einem Erfassen des Gegenstandes, die Funktion des Gegenstandes in einem Erfassbarsein. Das ist das Grundphänomen der Gegenstandsbeziehung. Von hier aus ergibt sich auch gleichzeitig das Grundproblem: das Subjekt kann den Gegenstand nicht erfassen, ohne über seine Sphäre hinauszugreifen, das Objekt wird dagegen niemals völlig denkimmanent. Das Bewusstsein des Verschiedenseins haftet vielmehr dem Gegenstandsbewusstsein in allen seinen Phasen an.

Diese Spannung zwischen dem Subjekt und seinem Gegenstande, der gleichgültig gegen alles Erfasstwerden bleibt — an ihm entsteht nichts Neues, — während das Subjekt vom Objekt bestimmt wird und sich verändert²⁾, deutet darauf hin, dass die Lösung des Gegenstandsproblems nicht in der Sphäre der blossen Erkenntnis und Erkennbarkeit der Subjekt- und Objektbeziehung, sondern jenseits im Gebiete der Metaphysik zu suchen ist, in einem Reiche von über das Bewusstsein hinausgreifenden objektiven Seinszusammenhängen.

Liegt das Wesen des Gegenstandes in seiner immanenten Transzendenz, so können wir zur Gegenstandstheorie nicht auf dem Boden logisch eidetischer Strukturen gelangen, sondern müssen zur Ontologie³⁾ übergehen. Nur die Ontologie kann das Prinzip der Transzendenz in ihre Methodik zwischenschalten, während es jedem anderen wissenschaftlichen oder philosophischen Standpunkt verwehrt bleibt, das Ding an sich zu erfassen zu suchen nicht nur nach seiner rationalen Idee, sondern gerade nach dem dahinter stehenden unauflöselichen Rest, jenem Etwas, das jedem Ding eignet, wenn wir den Schritt von der Idee zur Wirklichkeit machen.

¹⁾ Die Scholastik spricht hier von der physischen Existenz der Dinge als Gegenstand der Wissenschaft und der Kategorien als Gegenstände der Philosophie.

²⁾ Scholastisch: *relatio non mutua*.

³⁾ Ontologie ist der Standpunkt im Erkennen, der Bewusstes (Subjekt) und Ausserbewusstes (Sein) verbindet.

Wenn man gegen diese ontologische Methode geltend macht, dass wir damit das Ziel aufgeben, die Gegenstandserfassung anschaulich zu machen, weil ja die Ontologie jeder Anschauung entbehrt, ist zu entgegnen, dass Anschaulichkeit niemals oberstes Prinzip der Philosophie sein kann, sondern Wahrheit.

Hier müssen wir uns von einer rationalistischen Einstellung losreissen, die seit Descartes unser ganzes philosophisches Denken belastet. Descartes hat zuerst die Klarheit vom methodischen Prinzip zum ontologischen erhoben und damit die Wirklichkeitsordnung auf den Kopf gestellt. Allein die Problemlösung braucht nicht notwendig anschaulich klar zu sein, wenn sie nur richtig ist. Aus der Wahrheit folgt vielmehr ontologisch die Klarheit und nicht umgekehrt. Zwar ist die Klarheit meinem Denken zuerst gegeben — die ratio cognoscendi geht der ratio essendi voran — allein damit verbindet sich das Bewusstsein, dass der ontologische Zusammenhang der umgekehrte ist: hier stützt die ratio essendi die ratio cognoscendi.

Darin liegt die Notwendigkeit, dass wir dem Irrationalen sein volles Bürgerrecht in der Philosophie einräumen. Die phänomenologische Untersuchung kann den Gegenstand nur rein rational, jenseits von aller Theorie erfassen. Das Phänomen ist einfach da oder nicht da. Stösst die Phänomenologie auf das Irrationale, so muss sie sich als unzuständig erklären; eine Deutung des Irrationalen kann nur die Metaphysik geben. Hier beginnt die Theorie. Sie darf das Irrationale nicht aufheben, sie soll es nur auf einen Rest reduzieren und umgrenzen. Mit diesem Rest kann sie wie mit einer rationalen Grösse rechnen. Das Irrationale ist wohl Grenze des anschaulich Fassbaren, aber nicht Schranke der Theorie. Vielmehr hat sie gerade hier ihre Leistungsfähigkeit zu beweisen. Tiefste Aufgabe der Theorie ist es, einen irrationalen Zusammenhang in sich aufzunehmen, ohne in sich widerspruchsvoll zu werden.

Eine so scharfe Gegenüberstellung von Idee und Ding kannte die scholastische Philosophie ¹⁾ nicht. Für uns dagegen ist die „vorkritische

¹⁾ Jedenfalls war ihr der Transzendenzgedanke nicht völlig fremd, so, wenn sie von einem fundamentum in re sprach, vor allem kommt er auch im Substanzproblem zum Durchbruch (s. u.). Die Scholastik nimmt die Erkenntnis als eine adaequatio rei et intellectus an und folgert daraus, dass die ontologischen Prinzipien auch zugleich logische sind, weil das Denken das Sein nicht als ein Nichtseiendes fassen kann. Sie hat also den Weg des indirekten Beweises beschritten, dadurch entgeht ihr der transzendente Schritt, der immer noch zwischen realem Ding und Idee bleibt. Diese Lücke muss, wenn möglich, die Gegenstandstheorie auszufüllen suchen, sie muss nicht nur das Tatsächliche dieser realen Beziehung aufweisen, sondern vor allem auch das Wie ontologisch feststellen.

Unschuld“ sozusagen unwiederbringlich vorbei, wir müssen den scharfen Schnitt zwischen Denken und Sein vollziehen. Je nach dem Grade des Eindringens in den Gegenstand können wir die einzelnen Schichten am Objekt unterscheiden: das Erkannte (die uns unmittelbar zugekehrte Seite am Objekt); das zu Erkennende (die Seite am Objekt, die sich uns noch durch vertieftes Eindringen in den Gegenstand, wie etwa wissenschaftliche Forschung, aufschliesst; das Unerkannte (die Seite am objizierten Gegenstand, die diesmal überhaupt nicht in den Blickpunkt des Subjekts fällt, dennoch aber nicht absolut unerkennbar ist, wenn z. B. ein Botaniker eine Pflanze mit dem Mikroskop untersucht, dann ist ihre chemische Zusammensetzung seiner Methodik unerkennbar, aber nicht absolut unerkennbar; das Irrationale (die schlechthin unerkennbare Seite des Objektes: etwa die vierte Dimension¹⁾).

Damit haben wir die allgemeinste Phänomenologie der Struktur des Objekts, in der die Probleme schlummern und deren sich die Theorie zu bemächtigen hat. Wir formulieren sie kurz:

1. Wie ist die ontologische Beziehung zwischen Subjekt und Objekt möglich, nämlich, dass ein Subjekt einen transzendenten Gegenstand immanent wahrnehmen kann?

2. Haben wir diese ontologische Relation klargestellt, fragen wir im einzelnen nach den Aporien der Gegenstandserfassung: Was ist das Wesen der apriorischen und aposteriorischen Gegenstandserfassung und des Wahrheitskriteriums, wodurch wir das Ding nicht nur als ein Etwas, sondern auch als ein wahres oder falsches Etwas hinnehmen?

3. Welches Gesamtbild lässt sich auf Grund dieser Lösungen philosophisch vom Gegenstand entwerfen?

III.

Ehe wir die positive Behandlung der Gegenstandstheorie beginnen, müssen wir uns noch mit dem Immanenzstandpunkt auseinandersetzen, der die Transzendenz des Gegenstandes zwar phänomenologisch zugibt, aber ontologisch abweist. Entweder sagt man, wird das Subjekt vom Objekt bestimmt oder das Subjekt bestimmt das Objekt. Wenn das Objekt allein bestimmend ist, bleibt die Frage nach der apriorischen Erkenntnis unlösbar. Man wird nie erklären können, wie das Subjekt im Stande ist, der Erfahrung allgemeingültige Vorschriften zu machen, wenn es doch von ihr bestimmt wird. Also, sagt man, bleibt nur der umgekehrte Weg möglich, das Subjekt bestimmt das Ding, das damit zur idealen Funktion wird.

¹⁾ Wir rechnen mathematisch mit vierten und höheren Dimensionen, die alle Irrationalitäten sind. Mithin muss es doch irgendwie ein Wissen um das Irrationale geben; die Gegenstandstheorie hat gerade an diesem Problem ihre Goldprobe zu bestehen.

Demgemäss erklärt der Immanentist die Wirklichkeit für Schein. Wenn nämlich der Immanenzstandpunkt behauptet, das Subjekt bestimme den Gegenstand, dann stellt er diese Behauptung als das Wirkliche hin (jeder Standpunkt geht nicht auf das Logisch-Ideale, sondern das Tatsächliche) und weist damit den gegenüberstehenden Standpunkt der naiven Auffassung als das Nicht-Wirkliche (Schein!) ab. Die beiden Standpunkte schliessen einander aus. Der Immanenzstandpunkt sieht also in seiner Grundthese das einzig Wirkliche; das Immanenzprinzip ist selbst das einzig nicht Immanente. Dadurch hat sich der Immanenzstandpunkt aber schon in sich aufgehoben. Er kann sich eben nur so einführen, dass er seine Grundthese, das Subjekt bestimme das Objekt, aufhebt; denn diese Grundthese müsste doch ja selbst über dem Subjekt stehen. Damit kommen wir aber zu Ungereimtheiten, die den Immanenzstandpunkt ad absurdum führen. Der Immanenzstandpunkt, der den Transzendenzgedanken glaubt aufheben zu können, hat ihn in seiner Grundformulierung tatsächlich schon zur notwendigen Voraussetzung, wodurch er das, was er zu widerlegen sucht, in Wirklichkeit am besten stützt: nämlich die Transzendenz des Gegenstandes als eine ontologische. Der Immanenzstandpunkt ist nur ein Ausweichen vor dem Problem.

Die innere Unhaltbarkeit einer solchen Immanenz hat seinerzeit kaum einer tiefer erkannt als Kant¹⁾, darin überragt er seine Nachfolger, die seinen Namen führen. Kant nennt es einen „Skandal in der Philosophie“: dass man das aussersubjektive Objekt aufzuheben gewagt hatte. Er nimmt ein wirkliches Ding an sich an, allerdings nur im Sinne einer Idee, eines Grenzbegriffs, dessen sich unser Erkennen erst im unendlichen Progress bemächtigen kann. Wenn die Neukantianer durch Eliminierung des „Ding an sich“ Folgerungen im Sinne Kants gezogen haben, so sind sie jedenfalls in der Beobachtung des Grundphänomens hinter dem Meister zurückgeblieben.

IV.

Gerade die Kantische Behandlung des Gegenstandsproblems zeigt deutlich die Grenze der rationalistischen Behandlung in der Erkenntnisfrage. Auch Kant bleibt, wie jeder idealistische Rationalist in der Alternative stecken: entweder bestimmt das Objekt das Subjekt oder das Subjekt das Objekt. Er übersieht, dass dazwischen noch eine dritte Möglichkeit liegt Subjekt und Objekt wurzeln zusammen in einem Dritten: dem Sein. Jede Möglichkeit eines Subjektseins und eines Objektseins beruht darauf, dass die ontologischen Prinzipien des Subjekts und Objekts teilweise identisch sind. Diese Identität, auf die Hartmann erstmals wieder hingewiesen hat, ist tatsächlich das Ei des Kolumbus in der

¹⁾ Das will natürlich nur auf die Stellung Kants innerhalb des zeitgenössischen Idealismus bezogen sein.

gesamten Gegenstandstheorie¹⁾. Sie befreit uns von der einseitigen Alternative, nach welcher entweder das Subjekt oder das Objekt das einzig bestimmende Prinzip ist zugunsten eines dritten Prinzips, nach welchem Objekt und Subjekt gemeinsam ihre Funktion ausüben²⁾. Der Einwand, dass wir das Wie dieses Vorgangs nicht einsehen können, ist oben schon widerlegt worden. Uns fehlt jede rationale Einsicht auch in dem einfachsten metaphysischen Zusammenhang wie Kausalität; wir können niemals das „Wie“, sondern nur das „Dass“ erkennen.

Wir befinden uns allerdings sofort wieder auf dem Boden des Idealismus und damit der Aufhebung des Phänomens, wenn wir diese Identität von Subjekt und Objekt, von Denk- und Seinsprinzipien im Sinne Hegels, Fichtes, Cohens und der Marburger verstehen: Subjekt und Objekt sind vollkommen identisch. Hier wird mehr behauptet, als das Problem verlangt. Im Phänomen des Gegenstandes ist vielmehr gerade eine deutliche Scheidung beider Glieder gefordert im Bewusstsein ihrer Identität. Subjekt und Gegenstand decken einander, aber ohne je zusammenzufallen, auch dann nicht, wenn das Subjekt sich selbst zum Objekt seines Denkens macht. Die Identität der Subjekts- und Objektsprinzipien ist niemals eine totale, sondern nur eine partiale.

Subjekt und Gegenstand sind beide in einem gemeinsamen Seinszusammenhang eingebettet. Sie gehören einer realen Welt ausersubjektiver und auch ausserobjektiver Seinszusammenhänge an. Der Gegenstand ist dadurch, dass wir ihn Gegenstand nennen, nur einseitig (phänomenologisch!) bezeichnet. Sein tieferes Wesen wurzelt jenseits der rationalen Erkenntnis im irrationalen ontologischen Sein. Hinter dem Gegenstand taucht das Ding an sich auf, hinter der Erkenntnisrelation die Seinsrelation³⁾.

Hier liegt die Schwierigkeit der Gegenstandstheorie für das Verständnis. Das Objizierte vom Ding, das Bild im Subjekt, kennen wir wenigstens, auch wissen wir, dass es in Relation zum Subjekt steht. Aber der Weg zum Ding an sich ist für unsere Erkenntnis eine Flucht von stetig wachsenden Irrationalitäten. Wir können das Sein nicht in unser Denken aufnehmen, darum bleiben uns seine letzten Wesenheiten immer ver-

¹⁾ Die Scholastik kannte das Problem deshalb nicht, weil die Realität der Beziehung von Subjekt und Objekt von ihr niemals ernst in Zweifel gezogen wurde.

²⁾ Auch diese gegenseitige Bestimmung liegt schon virtuell in den scholastischen Definitionen: *quidquid recipitur, secundum modum recipientis recipitur* oder *cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis* u. a.

³⁾ Die Scholastik beschränkt sich darauf, festzustellen, dass die Prinzipien des Subjekts tatsächlich die des Objekts sind und umgekehrt, ohne nach einer Erklärung zu suchen. Hier ist dagegen eine solche gegeben durch den Hinweis auf die Realität dieser Beziehung zwischen Objekt und Subjekt als ontologische.

geschlossen. Dadurch werden sie jedoch keineswegs irreal, sondern real im tiefsten Sinne. Kant ging vom Subjekt allein aus, und das Ding an sich entrückte sich ihm in Sternenweiten. Allein diese Isolierung des Subjekts durch Kant ist subjektivistische Beschneidung der Wirklichkeit. Ein Subjekt ohne Einbettung in den Seinszusammenhang ist ein ontologisches Unding. Wenn ich ontologisch Subjekt sage, muss ich auch Objekt sagen. Das Subjekt allein ist wohl logisch möglich, aber niemals wirklich. Der Fehler der Idealisten besteht gerade darin, dass sie aus der logischen Isolierung des Subjekts auch eine wirkliche postulierten.

Die ontologische Einstellung fordert die Befreiung von der „Kopernikanischen Tat“ Kants, wonach das Denken über dem Sein steht. Seit Kants Kritik haben Logik und Psychologie das Erkenntnisproblem beherrscht. Nunmehr muss das entthronte Metalogische und Metaphysische wieder eingesetzt werden im Bewusstsein, dass nämlich zwischen Denken und Sein eine Beziehung herrscht, die, zwar nur im seelischen Akt ideal fassbar, dennoch weder bloss seelischer Akt noch ideale Struktur ist, sondern ein wirkliches Sein darstellt.

Von hier aus erfolgt die Begründung der oben behaupteten Unterordnung der ratio cognoscendi unter die ratio essendi. Die Erkenntnis ist dem Denken zuerst gegeben. Aus der Erkenntnis folgt die Klarheit. Klarheit ist das Bewusstsein der Widerspruchslosigkeit eines transzendenten Sachverhalts. Sie kann sich also auch auf einen irrationalen Sachverhalt, der in sich nicht zu Ungereimtheiten führt, richten. In diesem Falle gehört das Bewusstsein der Unanschaulichkeit des Sachverhalts mit zum Phänomen des Klarheitsbewusstseins; das Wissen des Nichtwissenkönnens muss ebenso gut zum Wissensbereich gerechnet werden als das positiv Wissbare²⁾. Das alles hat jedoch nur Sinn, wenn wir den Sachgrund zum Träger des Klarheitsbewusstseins und nicht etwa die Klarheit zum ontologischen Prinzip des Gegenstandserfassens machen.

Die Idealisten haben nur darin recht, dass Erkenntnis dem Subjekt immer als Erstes gegeben sein muss. Darum muss auch in der Ordnung der philosophischen Gegenstände, im System der Philosophie Erkenntnistheorie und Logik an erster Stelle kommen. Es folgt dann der Aufstieg zu irrationaleren Gebilden: zur Psychologie und zuletzt zur Metaphysik. Die Metaphysik ist also für unser Erkennen das Letzte, während sich gleichzeitig mit ihr das Bewusstsein verbindet, dass sie an sich das Erste sein muss. Die philosophischen Gegenstände der Erkenntnistheorie und Logik tragen nicht die metaphysischen, sondern umgekehrt diese bilden ihre notwendige Grundlage. Demnach ist der letzte Grund alles Erkennens,

²⁾ Was zumal für das Wissen um dogmatische Gegenstände von grösster Tragweite ist. S. u. Mysterium.

nicht der Primat der Liebe im Sinne Schelers¹⁾, sondern die ontologische Zuordnung von Subjekt und Objekt.

Diese Unterordnung der *ratio essendi* unter die *ratio cognoscendi* macht das Wesen der kritischen Ontologie aus, worin zugleich das methodische Früher des Erkennens einbeschlossen ist. Infolgedessen unterscheidet sich dieser Standpunkt wesentlich von den alten Metaphysikern der jonischen Naturphilosophen u. A. Diese gingen völlig im Irrationalen auf, sie arbeiteten überall, nach der Terminologie Hartmanns, mit einem Maximum von Metaphysik. Dem müssen wir das kritische Minimum an Theorie entgegenstellen, niemals mehr als vom Problem gefordert. Für die Alten war Metaphysik immer das Erste, für uns ist sie das Letzte, womit wir gleichzeitig das Bewusstsein verbinden, dass sie das tragende Erste ist.

Das erkennende Subjekt wird im ontologischen Zusammenhang der Punkt im Sein, wo es, auf sich selbst reflektierend, seiner selbst bewusst wird. Das Bewusstsein lässt das Subjekt im Erkennen den transzendenten Gegenstand immanent erfassen. Dieses immanente Objektbild ist keineswegs mit dem transzendenten Gegenstand identisch; nur aus der Uebereinstimmung zwischen beiden resultiert das Erkennen. Allein für eine rationalistisch idealistische Philosophie, die mit der stillschweigenden Voraussetzung arbeitet, dass Erkennen und Begreifen dasselbe sind, wird diese Uebereinstimmung des Immanenten mit dem Transzendenten zum unlösbaren Widerspruch.

In diesem Vorrang des ontologischen Subjektes vor dem erkennenden liegt auch die Lösung des Wertproblems in der Ethik und Aesthetik. Auf der ontologischen Grundlage findet die Frage nach dem Ursprung des Wertes ihre sicherste Deutung (nicht Auflösung!). Die vielerörterte Frage, ob der Wert auf ein Gefühl oder eine Erkenntnis zurückgeht, wird dadurch gegenstandslos. Der Wert ist vielmehr eine Seinsart *sui generis*, dessen sich das Subjekt im Akt der Wertung immanent bewusst wird. Es geht also nicht an, mit Scheler²⁾ von einem Apriorismus des Fühlens, Liebens usw. zu reden, es kann sich höchstens um einen Apriorismus der Anlage handeln. Die Frage, ob es sich beim Erfassen des Wertes um ein Erkennen oder Fühlen handelt, wird damit endgültig der Experimentalpsychologie überwiesen.

V.

Auf Grund dieses Prinzips der partialen Identität der Prinzipien des Subjekts und Objekts lassen sich drei Schichten des Realen erkennen,

¹⁾ *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921 s. „Vom Wesen der Philosophie“.

²⁾ *Der Formalismus in der Ethik*, Halle 1921, und *Vom Ewigen im Menschen*, Leipzig 1921, an zahlreichen Stellen.

denen ebenso viele Standpunkte gegenüberstehen: die natürliche, wissenschaftliche und philosophische¹⁾. In den idealistischen Systemen sind diese Schichten einander entgegengesetzt. Bei Kant z. B. hebt die höhere Schicht, die philosophische, die niedere Schicht auf. In der ontologischen Einstellung wird die wahre Harmonie der Schichten des Realen gewahrt. Der Unterschied liegt nur in der Begrenzung dessen, was vom Gegenstand erkannt wird. Das ist auf der Stufe der natürlichen Einstellung ein eng begrenzter, auf der Stufe der wissenschaftlichen ein erheblich weiterer, auf der philosophischen Stufe ist es nicht nur eine unbegrenzte Sphäre des Seins, in der jedes Erkannte wieder überschritten werden kann, sondern eine prinzipiell unbegrenzte Sphäre, die Erkanntes und Unerkennbares, Rationales und Irrationales zusammenfasst. In der philosophischen Schicht ist das rational Fassbare nur ein Spezialfall des Seins.

Ebenso muss in der Kategorienfrage die immer wieder diskutierte Möglichkeit, ob sie am Subjekt oder Gegenstand hafte, zugunsten einer dritten abgelöst werden, wonach sie sowohl dem Subjekt als dem Ding eignen.

Im selben Sinne muss die Wahrheitsfrage behandelt werden. Wahrheit kann sich nur auf einen transzendent von meinem Denken geschiedenen Wirklichkeitszusammenhang richten. Das Kriterium des Wahrheitsbewusstseins beruht ontologisch nicht auf einer Wahrnehmung „wahr“ oder „falsch“, sondern in der Vergleichsmöglichkeit zweier Erkenntnisakte: ein Wahrnehmungs- und ein Kontrollakt sind zum mindesten nötig, das Wahrheitsbewusstsein zu konstituieren²⁾. Da dieser Akt wiederum irrtumsfähig ist, so ist methodisch eine unendliche Reihe von Akten möglich, um das Wahrheitsbewusstsein ontologisch zu begründen. Darum kann das Wahrheitskriterium ebensowenig wie das Kriterium der Existenz ein absolutes sein.

Stellen wir in diesem Zusammenhang die Existenzfrage Gottes, so liegt in der Möglichkeit dieser Fragestellung überhaupt schon, dass mir Gott nicht mit kategorialer Absolutheit gegeben sein kann; ich kann vielmehr nur vermittelt eines auf empirischer Erkenntnis beruhenden, kausalen Aufstiegs die Existenzfrage Gottes behandeln. Gewiss ist mir a priori der eidetische Begriff „Gott“; er ist jedem Menschen so gewiss, wie der Begriff Baum.

Allein das Eidetische bewegt sich nur in der Sphäre der reinen Logik, die nicht nach der transzendenten Realität des Dings zu fragen hat. Aus

¹⁾ Vergleiche reflexio directa und indirecta.

²⁾ Man zeigt das noch besser am Falschheitskriterium. Zum Falschsein einer Wahrnehmung gehört zum mindesten ein realer oder idealer, wahrer Urtyp und die davon transzendente Wahrnehmung. Aus dem Kontrast resultiert das Falschheitsbewusstsein. Es handelt sich hier nicht etwa um psychologische Erörterung, sondern die reale Grundlage im Sein.

einem Begriff folgt nie das Sein, sondern umgekehrt, das Sein trägt den Begriff. Die Religionsphänomenologen suchen das Sein Gottes nicht aus dem Begriff, sondern aus dem religiösen Akte, der ein transzendentes Ens a se apriori setze, zu erweisen. Ein solcher Hinweis auf ein Ens a se ist der Idee nach zuzugeben. Allein der tragende Grund dieser Idee kann nur die tatsächliche Existenz Gottes sein. Nur diese kann den religiösen Akt ontologisch sichern, nicht umgekehrt. Existenz Gottes verhält sich zum religiösen Akt wie die ratio essendi zur ratio cognoscendi. Hier muss unseres Erachtens die Kritik der Religionsphilosophie Schelers¹⁾ einsetzen.

¹⁾ Eine eingehende Darstellung und Kritik kann nicht erfolgen. Scheler fällt dem Grundfehler der Phänomenologen anheim, ohne Rücksicht auf die Transzendenz vom Denken zum Sein hinüberzugehen, während er tatsächlich gar nicht zum Sein heranreicht. So wenn er (*Vom Ew. im Mensch* S. 325 f.) als die Quelle der Metaphysik die „Verwunderung hinstellt, dass etwas ist und lieber nichts“, statt umgekehrt das Sein als Quelle der Verwunderung hinzustellen (Scheler bleibt in der ratio cognoscendi hängen, die er dann mit der ratio essendi verwechselt). Ferner (S. 723): „Alle Religion hat im homo religiosus ihren Ursprung und ihr autonomes Mass“ (Scheler denkt sich den homo religiosus als idealen Typ, nicht als individuellen Menschen, ist also gegen den Vorwurf des Anthropomorphismus zu schützen [S. 357]). „Zwei Sätze sind unmittelbar evident, das Ens a se, und dass dieses Ens a se causa prima ist“. Es zeigt uns, wie Scheler das Sein vom Subjekt aus nicht nur phänomenologisch, sondern auch ontologisch zu begründen sucht. Für eine solche Begründung fehlt aber jede tatsächliche Möglichkeit. Ich kann niemals behaupten, dass aus dem religiösen Akt die Notwendigkeit eines daseienden transzendenten Ens a se folgt, wohl aber, dass das Ens a se transzendent Träger eines religiösen Aktes sein kann. Einem ideal möglichen religiösen Akt kann ein transzendentes Nichts entsprechen (Juppiter!), einem realen Ens a se dagegen kann ebenso gut ein transzendent auf es hinweisender religiöser Akt gegenüberstehen. Die Wahrheit oder Täuschung über das Ens a se kann aus dem religiösen Akte jedenfalls nie festgestellt werden, so lange ich vom Subjekt ausgehend das Ens a se begründen will. In der ratio cognoscendi stimmen wir mit Scheler überein, aber nicht in der Begründung; hier kehrt er den ontologischen Sachverhalt um. Nur wenn ich das Ens a se zum tragenden Prinzip des religiösen Aktes mache, kann der Ontologismus an seiner Wurzel gefasst und ausgerottet werden, der sonst immer im Hintergrund der Schelerschen Gedankengänge irgendwo in Bereitschaft steht. Die Frage ist nun, wodurch wird die Existenz des Ens a se sichergestellt? Im religiösen Akt jedenfalls nicht, er kann eine Existenz weder bejahen noch verneinen, er setzt sie einfach voraus. Eine Existenzfrage stellen heisst schon, sich aus dem religiösen Akt hinausbegeben. Nur durch ein dem religiösen Akt transzendentes Wahrheitskriterium kann die Existenz des Ens a se bejaht werden. Wenn die Phänomenologen durch Isolierung des religiösen Aktes als eines Aktes eigener Art die Existenzfrage des Ens a se a priori lösen wollen, legen sie mehr in ihn hinein, als vom tatsächlichen Akt verlangt ist. Sie begründen nämlich

Die stärkste Stütze der ontologischen Einstellung bildet die Behandlung des Unerkannten und des Irrationalen am Gegenstande. Der Idealist fasst den im Problembewusstsein zu erschliessenden Gegenstand nur als eine Lücke im Denken auf, kann aber niemals erklären, woher mein Denken getrieben ist, diese Lücke auszufüllen. Das Problembewusstsein bedingt vielmehr gerade, dass in meinem Denken eine Lücke besteht, die am Objekt nicht vorhanden ist, eine Aporie, die nur auf Grund der ontologischen Einordnung des Denkens und Objekts im Sein einen Sinn bekommt. Noch tiefer führt in diesem Zusammenhang die Theorie des Irrationalen in die ontologische Lösung. Das Wissen des Nichtwissenkönnens, nämlich dass uns der Gegenstand für immer verschlossen bleibt, kann nur einen Sinn bekommen, wenn das Sein das Denken stützt und nicht umgekehrt. In der Tat wächst die Irrationalität bei fortschreitender Erkenntnis; die Problemlinien konvergieren nicht, sondern laufen auseinander¹⁾. Das Erkennbare ist nur ein Bruchteil, der vom Umkreis des Unerkennbaren gehalten wird (was nur ontologisch hier verstanden sein will).

diese Eigenständigkeit des religiösen Aktes mit seiner allgemeinen Notwendigkeit. Sie übersehen aber, dass sie mit der Behauptung der allgemeinen Notwendigkeit gar nicht mehr im religiösen Akte selbst sind, sondern in einer transzendent davon geschiedenen Sphäre der Betrachtung, es ist nämlich nichts anderes als eine verkappte Form des sogenannten historischen Gottesbeweises aus der Allgemeinheit der religiösen Anlage. Die Phänomenologen schieben nur die sich aus dieser Allgemeinheit ergebende transzendente Notwendigkeit des Ens a se fälschlich dem religiösen Akte selbst zu. In Wirklichkeit haben wir es also bei der aus der phänomenologischen Analyse des religiösen Aktes notwendig gesetzten Realität des Ens a se mit einem verkappten transzendenten Kausalschluss zu tun. In der angeblichen metaphysischen Evidenz des Ens a se durch die religiöse Gewissheit handelt es sich gar nicht um eine metaphysische Gewissheit, sondern nur um eine ethische. Der dem religiösen Akt zugrunde liegende Gedanke: „es gibt einen Gott“, bedeutet niemals eine Gewissheit im Sinne einer absoluten Erkenntnis, wie $A = A$, sondern will nur heissen, das Ziel meiner religiösen Gewissheit muss sein, dass Gott mir so gewiss wie $A = A$ wird. Sie ist also nur ein ethisches Ideal und gehört insofern nicht der logischen, metaphysischen Ordnung an. Jedenfalls kann die Gewissheit Gottes im Sinne $A = A$ auf dieser Welt nie erreicht werden (soll es auch nicht!), was besagen will, dass ich nicht von der metaphysischen Evidenz eines existierenden Ens a se, wohl aber von einem metaphysischen Ideal einer evidenten Existenz reden kann. Der metaphysische im Ens a se liegende Wahrheitsgrund des religiösen Aktes entspricht der scholastischen Unterscheidung von der appetitiven Glaubensgewissheit im Gegensatz zum relativen Glaubensbewusstsein, der intensiven Glaubensgewissheit (die Metaphysik des Glaubens selbst erfolgt später bei der Behandlung von Dogma und Ontologie).

¹⁾ Der Scholastiker trägt diesem Sachverhalt Rechnung, wenn er sagt: die conclusio folgt immer dem schwächeren Teil der Prämisse. Er bleibt damit allerdings in der rein logischen Feststellung, während wir hier den ontologischen Grund dieses Zusammenhangs ins Auge fassen.

VI.

Im Lichte dieser Probleme und Theorien gesehen, wird der Gegenstand zu einem unendlichen und unbegrenzten, dessen sich das Denken nur im fortschreitenden Progress bemächtigen kann. Dann kommen wir zur kritischen Ontologie (im Sinne Hartmanns). Sie ist eine Synthese des Transzendenzgedankens mit der Realität des Dings im Sinne der alten Ontologie. Die scholastische Methodik vom Primat der Metaphysik kommt darin in neuer Fassung wieder zum Vorschein. Die Transzendenz des Gegenstandes hebt den rationalen Idealismus auf, die Unendlichkeit der Annäherung den rationalen Dogmatismus. Das, was Husserl in seiner Abhandlung „Philosophie als strenge Wissenschaft“¹⁾ als ideales Ziel der Philosophie vorgeschrieben hat, dass sie die Teilnahme an einem Reich logisch widerspruchloser Objektivitäten ist, hat Hartmann durch Einschaltung der Transzendenz und den Primat des Seienden in die reale Möglichkeit hinübergeführt²⁾.

VII.

Bei den engen Beziehungen von Theologie und Philosophie liegt die Frage nahe: Was bedeutet die kritisch ontologische Einstellung für die dogmatische und apologetische Methodik? Die Dogmatik ist die Darstellung der geoffenbarten Glaubenswahrheiten und ihre philosophische Durchdringung. Der Gegenstand der Dogmatik ist ein transzendent irrationaler. Nicht darin liegt der wesentliche Unterschied zwischen dogmatischem Gegenstande und dem der realen Erkenntnis, dass jener unbekannt ist und dieser nicht, denn das Wesen beider ist grundsätzlich irrational, sondern in der Form, wie sie uns gegeben sind. Der reale Gegenstand wird uns auf Grund unserer natürlichen Einordnung in das Sein vermittelt, der dogmatische hingegen auf Grund unserer übernatürlichen Einordnung in das übernatürliche Sein, wie es uns im Glaubensakt vermittelt wird. Der ontologische Grund des Glaubensaktes³⁾ ist die prima veritas revelans als die absolute und unfehlbare Wahrheit des göttlichen Erkennens (prima veritas in cognoscendo), die uns Gott unter dem Beistand seiner Gnade vorstellt und durch die er so den Willen zu ihrer Annahme geneigt macht: Diese vertiefte Auffassung des Glaubensaktes ist ebenso weit von

¹⁾ Logos Bd. 1.

²⁾ Ein tieferes Eindringen in die kritische Ontologie lässt uns schwer den Zusammenhang mit der scholastischen Philosophie erkennen. Die Unterscheidung vom Ding an sich und Progress zum Ding lässt sich mit Substanz und Akzidenz in Analogie setzen. Der Unterschied ist nur der, dass Akzidenz immer nur auf die Substanz (Ding an sich!) in erster Linie bezogen ist, hingegen Progress zum Ding die Relation zum Subjekt betont (ratio cognoscendi!). So liegt also hier ein Versuch vor, die subjektiv moderne Einstellung mit der objektiven der alten Philosophie zu verbinden.

³⁾ Scheeben, *Dogmatik*, I. S. 290 ff.

einem rein juristischen Akt der Hinnahme einer unserem Verstande entgegnetretenden Tatsache, wie von gnostischer Intuition entfernt. Die Glaubenswahrheit wird damit zu einer ontologischen Wirklichkeit (weit ab von jeder moralisierenden Vertrauenstendenz des protestantischen Glaubensprinzips), ihr Grund liegt nicht im Subjekt, sondern im göttlichen Sein. Somit ist die Glaubenswissenschaft auch allen subjektiven Maßstäben entzogen, eine transzendente Wissenschaft, vom göttlichen Sein aus zu begründen. Dogmatik verhält sich also zu den übrigen historisch-kritischen theologischen Disziplinen wie die *ratio essendi* zur *ratio cognoscendi*, sie steht nicht nur moralisch über diesen, wie in der protestantischen Theologie, sondern sie trägt diese auch ontologisch. Hier liegt die einzige Möglichkeit, wie wir nicht nur zu einer widerspruchsfreien, sondern auch wahren Glaubenswissenschaft gelangen können.

Die historischen Fächer haben nicht nur im Hinblick zur Dogmatik den Sinn der *ratio cognoscendi*, die von dort aus begründet wird, sie stellen auch den unendlichen Progress zum Ding an sich (dem dogmatischen Sachverhalt) dar. Es kann also nicht im eigentlichen Sinn von einer dogmatischen Entwicklung gesprochen werden, sondern nur von einem in transzendenten Phasen vollzogenen Progress der Annäherung an das Dogma, die zwar an sich logisch fassbar, aber nicht logisch zu begründen ist, da der Grund ja nicht im logischen, sondern im göttlichen Sein ist. Von hier aus gesehen, erkennt man, wie innerlich unbegründet es ist, von einer organischen dogmatischen Entfaltung¹⁾ zu sprechen, wenn man diese nicht als irrationale und transzendente versteht (die Transzendenz muss vielmehr immer auch methodisch mit in Rechnung gestellt werden, zumal bei der apologetischen Begründung, das allein ist das Neue. Wenn wir von den Seinsordnungen ausgehend die Unterordnung des schlicht gegebenen ontologischen Seins unter das ontologisch auch höher stehende, in der *prima veritas revelans* gegebene Sein der Glaubenswahrheit finden, erhält dadurch der alte verfehlmte Satz der Scholastik: *philosophia est ancilla theologiae* einen neuen, vertieften Sinn.

VIII.

Endlich ist noch der Konflikt von Glauben und Wissen auf dem Boden der Ontologie zu behandeln. Zunächst ist hier historisch zu sagen: Die scholastische Theologie war rein metaphysisch eingestellt, sie war nur am Ding an sich interessiert und fragte erst in zweiter Linie nach dem Weg zum Ding. Wenn der hl. Augustinus eine Bibelstelle zitierte, fragte er nicht, was der Hagiograph subjektiv damit sagen wollte, sondern nur danach, welchen Sinn die Stelle tatsächlich hat auf Grund der im Glaubens-

¹⁾ Wohl gibt es eine stetige Entfaltung der Dogmen in sich (*veritas quoad se*). Aber dieser entspricht nicht immer eine stetige Erkenntnis. Darauf kommt es hier an.

akt erfassten *prima veritas revelans*. Im Gegensatz dazu ist der wissenschaftliche Theologe auf den empirisch zu fassenden Progress zum Ding an sich (dem dogmatischen Gegenstand) eingestellt. Seine Methode reicht also nur bis zu den historisch gewordenen Fixierungen eines dogmatischen Gegenstandes; die Transzendenz zum eigentlichen Dogma vermag er von sich aus nie zu überbrücken, wohl vom Dogma her zu sich. So wird eine dogmengeschichtliche Untersuchung über die Siebenzahl der Sakramente nie aus den Glaubensquellen und Vätern diese Zahl logisch streng demonstrieren können; braucht es auch nicht, denn der Progress zum Dogma vollzieht sich nicht nach logisch idealen und rationalen, sondern nach ontologisch transzendenten und irrationalen Gesetzen¹⁾. Der Historiker kann die rationale Fixierung des Progresses zum dogmatischen Gegenstand vorfinden und beschreiben, aber nicht steigern (s. o. Unterscheidung von Erkantem und Uerkanntem).

Aus diesen Ueberlegungen folgt, dass das, was gewöhnlich als Konflikt von Glauben und Wissen bezeichnet wird, ontologisch betrachtet, nur das transzendente Nebeneinander dieser Progressse darstellt zum Gegenstand der Dogmen. Die Aufgabe der Theologen besteht nun nicht in der künstlichen Angleichung der verschiedenen Stufen der Annäherung zum Dogma, eine solche ist der Sache nach ja gar nicht gefordert, sondern in der Anerkennung der Transzendenz lösen sich die Aporien, die fälschlich als „Reibung“ von Glauben und Wissen angesehen werden.

IX.

Diese auf den ersten Blick abstrakt erscheinenden Gedankengänge sind von grösster praktischer Bedeutung. So wird der Apologet, der ontologisch orientiert ist, den Schwerpunkt seiner Darlegung nicht so sehr in der Diskussion und Lösung der Glaubensschwierigkeiten im einzelnen sehen, als vielmehr die metaphysische Grundhaltung²⁾ zum ontologischen Verhältnis

¹⁾ Er kann nicht aus der Siebenzahl das Dogma, wohl aus dem Dogma die Siebenzahl beweisen, ebenso wie die Bibel nie das Dogma stützt, sondern umgekehrt mit dem Dogma muss ich an die Bibel herantreten — alles nur auf Grund der ontologischen Methodik. Vergl. den Satz des hl. Augustinus: Ich würde dem Evangelium nicht glauben, wenn es mir nicht von der Kirche vorgestellt würde.

²⁾ Gewiss findet sich gelegentlich in der theologischen Literatur der Hinweis auf die metaphysische Spannung von Glauben und Wissen. Es fehlt jedoch an der bewussten zielsicheren Einstellung dieser Transzendenz. Unsere Zeit empfindet eben die Metaphysik immer noch zu sehr als Fremdkörper. Die Folge davon ist, entweder ein mechanisches Sichbewegen in scholastischen Formeln, oder man sucht das Dogma mit moral- und pastoral-theologischem Ueberzuckern (Lebenswert des Dogmas!) schmackhaft zu gestalten. Augustinus und Thomas dagegen lebten in der Metaphysik als einer kongenialen Welt, sie suchten am Mysterium nichts anderes als das Mysterium.

von Glauben und Wissen darzulegen suchen. Der Polyhistor¹⁾ als Glaubenshüter wird vor dem Metaphysiker zurücktreten, der bescheiden mit einem möglichst kleinen Kreis von Grundprinzipien auszukommen sucht, um alles auf die einfachste ontologische Formel zu bringen; er wird den Dualismus von Glauben und Wissen weniger beseitigen als überbrücken. Der Wissenschaftler sucht nur das anschaulich Gegebene widerspruchlos aufzunehmen. Der Metaphysiker dagegen geht auf die transzendente Wahrheit aus, seine Methode unterscheidet sich dadurch von allen wissenschaftlichen und philosophischen Methoden, dass das Subjekt grundsätzlich ausgeschaltet ist, an Stelle des „ich“ tritt das „es“. Der Wissenschaftler weicht grundsätzlich dem Irrationalen aus, der Metaphysiker rückt es in den Mittelpunkt seines Systems, er sieht darin seine ureigenste Domäne, weil er weiss, dass er nur so zum Grunde der Erscheinungen, dem Sein, heranreicht.

Fragen wir uns nun: Hat nicht vielleicht hier unsere Apologetik und teilweise auch die Dogmatik, unbewusst, in ihrer Grundhaltung oft mit dem wissenschaftlichen Standpunkt paktiert, wenn sie glaubte, da Einsichten vermitteln zu müssen, wo es sich darum handelte, nur Wegweiserin zu sein? Hat sie nicht auch oft genug die theoretisch überwundene Scheu vor dem Irrationalen nur halb in die Praxis umgesetzt? Dennoch gibt es ja keine stärkere Apologie als gerade das Mysterium²⁾.

Wie ganz anders wären auf dem Boden einer ontologischen Gegenstandstheorie die Auseinandersetzungen zwischen Theologie und Wissenschaft über Inspiration, Bibelkritik, Darwinismus und Religionsgeschichte verlaufen! So hat jüngst z. B. wieder das Buch von Fr. Delitzsch *Die grosse Täuschung* auch katholischerseits die nivellierenden Historizisten auf den Plan gerufen, die glaubten, dem Alten Testament einen Dienst damit zu erweisen, in mehr oder minder weitgehender Anlehnung an die philologisch, moralisierende Auslegung des Protestantismus. Man spricht deshalb protestantischerseits gern von der „Theologie“ des Alten Testaments, womit unbewusst der rationalistische Charakter der Methode unterstrichen wird). Es mag paradox klingen, da haben die Väter das Alte Testament besser und tiefer verstanden, obwohl ihre Fassungen all-

¹⁾ Als Exponent einer solchen Einstellung mag neuestens Fr. X. Kiefls Werk: *Katholische Weltanschauung und modernes Denken*, Regensburg 1922, gelten, ohne dass damit der Fülle des gesammelten Materials ihre Bedeutung abgesprochen werden soll.

²⁾ Dies hat mit Agnostizismus nichts gemein, ist vielmehr seine innerste Ueberwindung. Der Agnostizist beschränkt die Wahrheit auf das Anschauliche. Hier, im Mysterium, handelt es sich aber um ein Wissen des Nichtwissenskönnens, also nicht um agnostische Skepsis, sondern ein Wissen im tiefsten Sinne. Das genaue Wissen um die Grenze des Wissensmöglichen hebt den Agnostizismus auf, während andererseits das Mysterium der rationalistischen Ueberspannung die Wage hält.

seits von der kritischen Wissenschaft angefochten werden. In dieser Anfechtung liegt vielleicht die beste Bestätigung¹⁾. Denn gerade im Bewusstsein von der Transzendenz der Formulierungen und dem dogmatischen Gegenstand liegt die volle Freiheit und Grenze der kritischen Methode. Und wir wüssten nichts Besseres im Sinne der ontologischen Einstellung zum Gegenstand, als z. B. sich sozusagen liebevoll in Delitzschs Argumente zu vertiefen, ihn womöglich noch zu unterstützen, den Gegner gleichsam zu bewaffnen — denn, ob die (richtigen?) Ergebnisse von diesem oder jenem stammen, ist für den Forscher gleichgültig. Die ontologische Verwurzelung mit dem Sein der geoffenbarten Wahrheit gibt ihm vielmehr jene imponierende Ruhe und Sicherheit, die im voraus gewiss ist, dass die gefundene Wahrheit in den grundlegenden Prinzipien bereits virtuell enthalten ist²⁾. Jedenfalls sind wir der Erhabenheit des theologischen Gegenstandes schuldig, mit den stetig wachsenden, vertieften Erkenntnissen der Zeit uns ihm zu nahen; das wäre zugleich auch Rückkehr zu jener

¹⁾ Die scholastische Parallele hierzu ist Abälards Sicet-non Methode. Grabmann, *Gesch. d. schol. Methode*, Freiburg 1911. II. 191 ff.

²⁾ Nehmen wir z. B. Harnacks vielerörterte Definition des Katholizismus als eine complexio oppositorum. Wie viel ist hier katholischerseits gedacht und geschrieben worden, um diesen Vorwurf zu entkräften. Und dennoch liesse sich von der Ontologie aus hierfür eine einfache Formel finden, in denen alle Aporien Platz finden. Nicht im Beweis der harmonischen Entfaltung des Katholizismus liegt die Ueberwindung Harnacks, sondern im Gegenteil: in der Transzendenz des Wirklichen. Harnacks complexio oppositorum ist nur eine verkehrt geschene ontologische synthesis oppositorum. In der scheinbaren Annäherung an Harnack liegt tatsächlich seine tiefste Ueberwindung. Zugleich ein Beispiel, welch grundlegende Rolle die Metaphysik auch in rein historischen Wissenschaften spielt. In diesem Zusammenhang kann auf H. Blüher's Buch *Die Aristie des Jesus von Nazareth*, Prien 1921, hingewiesen werden. Hier ist, wie uns scheint, zum ersten Mal wieder von nichtkatholischer Seite der Versuch gemacht, Jesus von seinem Sein ausgehend zu schildern. Blüher sieht richtig im Johannesevangelium das tiefste und darum wirklichkeitsnächste Jesusbild, das als Grundlage dient, — eine schärfere Absage an die liberale Leben-Jesuforschung lässt sich kaum denken. Es bedarf keines Hinweises, dass Blüher's Ergebnisse ebenso verkehrt sind als die der liberalen Kritik, weil er das Sein Christi nicht von einem ontologisch sicheren Glaubensinhalt her erfasst, sondern von einer subjektiven Idee Christi ausgeht. Aber insofern es uns die methodische Notwendigkeit einer grundsätzlich metaphysischen Betrachtung Christi vor Augen führt, der die rationale zu dienen hat und nicht umgekehrt, ist das Buch ein bemerkenswerter Versuch für die Methode der historisch-kritischen Forschung. Es wäre dogmengeschichtlich überaus wertvoll, einmal systematisch darzustellen, wie die jahrhundertelangen Kontroversen zwischen Katholizismus und Protestantismus alle letzten Endes aus dem Gegensatz von Realismus und Nominalismus entspringen. Als Vergleich von historisch-kritischer Methodik im Gegensatz zur metaphysisch ontologischen Methode möge dienen: Pierre Batiffol, *Urkirche und Katholizismus*, deutsch, Kempten 1910 (historisch), und Ad. Möhler, *Die Einheit der Kirche*, Tübingen 1825 (metaphysisch).

klassischen Unbefangenheit ¹⁾ eines Paulus, Augustinus und Thomas, die in sich schon die beste Gewähr ist, dass wir damit auch im Geiste jener Männer arbeiten.

X.

Dieser theologische Exkurs als ein praktisches Beispiel der Gegenstandstheorie, der uns gezeigt hat, dass das Band zwischen Glaube und Wissen tatsächlich dann am festesten geknüpft ist, wenn es scheinbar zerrissen ist ²⁾, stellt nur einen Sonderfall der unbegrenzten Möglichkeiten für die Anwendung dar. Zusammenfassend lässt sich über die metaphysische Einstellung zur Erkenntnisfrage sagen: sie bereichert unser Denken nicht quantitativ, sondern qualitativ. Damit ist die Grundbedingung einer wahren Philosophie erfüllt. Denn das vornehmste Lob eines philosophischen Systems geht darauf hinaus (im Unterschied von der systematischen Wissenschaft!), dass es — nichts Neues in seinen Ergebnissen bietet. Denn ein wirklich Neues wäre höchstens ein Neugeschaffenes, was ohne subjektiven Uebergreif in das Sein nicht möglich ist. Eine jede Philosophie, die also in diesem Sinne Neues bietet, ist ontologisch von vornherein gerichtet, denn Philosophieren heisst das Sein nicht bereichern, sondern nur inven-

¹⁾ Der schroffste Gegensatz zu rationalistischer Anmassung und Verstiegtheit und allem, was unter dem Schlagwort „freie Forschung“ zusammengefasst wird; wieder ein Beispiel, wie Wahrheit und Irrtum scheinbar eng bei einander liegen.

²⁾ Man beachte die „scheinbare“ Aehnlichkeit mit dem Schleiermacherschen Gefühlsglauben in dieser Definition. Tatsächlich ist es aber seine tiefste Ueberwindung. Ebenso ist der Standpunkt der kritischen Ontologie scharf gegen das Vaihingersche „Als-Ob“ abzugrenzen. So richtig die Vaihingerschen „Fiktionen“ im einzelnen sein mögen, so kommt ihnen höchstens eine phänomenologische, aber keine theoretische (ontologische!) Bedeutung zu. Vaihingers Grundfehler besteht darin, dass er das Subjekt der Wirklichkeit entgegensetzt, ohne es mit in die Wirklichkeit einzuschliessen. Gewiss sind die Prinzipien des Subjekts anders als die des Seins, aber darum ebenso „wirklich“ als dieses. Das „System“ fällt sicher nie mit der Wirklichkeit zusammen — sonst wäre es eben kein „System“ —, es ist als Ordnung der Prinzipien des Subjekts ebenso real als der transzendente Fluss der Dinge. Das „System“ will eben seinem Wesen nach auch gar nicht mehr sein als eine wirklichkeitsfremde Ordnung. Es ist also theoretisch gänzlich irreführend, hier von „Fiktionen“ zu sprechen, die nur von einem Standpunkt möglich sind, der dem Sein von vornherein subjektivistische Vorschriften macht. Denn nur, wenn ich Denken und Sein von vornherein identisch fasse, kann ich von da den Zustand meines tatsächlichen Denkprozesses als ein Denken in „Fiktionen“ behaupten. So nützlich auch das Als-Ob als vorläufige Arbeitsmethode sein mag, so unbrauchbar ist es für die Theorie des Wirklichen. In der Ontologie gibt es zwischen Wirklichem und Unwirklichem kein Drittes mehr, eine „Fiktion“ im Sinne Vaihingers ist ein ontologischer Widerspruch.

tarisieren. Der Gedanke Husserls: Philosophie ist die Wissenschaft von den Selbstverständlichkeiten, ist von hier aus ontologisch zu begründen.

Die kritische Ontologie steht nicht im Gegensatz zur Scholastik, sondern sucht sie zu ergänzen. Die metaphysischen Grundprinzipien der Scholastik: Entelechie, Form, Substanz usw. sind ausschliesslich auf das Sein eingestellt, die Subjektsphäre bedeutet daneben nur eine Hilfsmethode. Seit Descartes schlägt das Pendel nach der anderen Seite aus, das Subjekt steht im Vordergrund, und die metaphysischen Prinzipien sind mehr und mehr zum methodischen Anhängsel geworden. Die Scholastik ist statisch (ahistorisch, nicht antihistorisch!). Das moderne Denken ist dynamisch (Herrschaft des Relativismus und Evolutionismus). Beide Standpunkte sollen in der kritischen Ontologie vereinigt werden. Sie sucht den Pendelschlag zwischen Subjektivismus und Objektivismus zu verengen, wodurch wir uns dem Ziel des philosophischen Denkens stetig nähern, wenn dieser Pendelschlag dereinst einmal wirklich zur Ruhe kommen wird.

Zur Bibliographie Alberts des Grossen.

Von Alexander Birkenmajer in Krakau.

Unter dem Titel: „Neue philosophische Schriften Alberts des Grossen“ veröffentlichte vor kurzem P. Fr. Pelster S. J. eine Abhandlung in dieser Zeitschrift¹⁾. Mit gewichtigen Gründen verteidigt er darin die Autorschaft Alberts für vier folgende Werke: *De fato*; *De forma resultante in speculo*; *De passionibus aeris* und *De potentiis animae*. Das erste und das dritte von denselben lagen ihm gedruckt vor: *De fato* unter den Werken des hl. Thomas von Aquin, *De passionibus aeris* unter den Dubia Alberts selbst. Die zweite und die vierte Schrift kennt er dagegen nur aus Handschriften.

Und doch sind auch diese im Drucke erschienen, wenn auch nicht als selbständige Werke. Was zuerst die Quaestion *De forma resultante in speculo* anbelangt, so ist sie — obwohl sie Pelster in der *Summa de creaturis* nicht finden konnte — nichts weiteres als eine „Separatabschrift“ der quaest. XXI art. 3 part. 3 des II. Teiles jenes Werkes (Borgnet XXXV, 198 a — 203 b); nur fehlt die kurze Einleitungsfrage (l. c. 197 b). Diesen Sachverhalt konnte ich zuerst im Jahre 1911 auf Grund von cod. Prag. 1990 (der bekannten Grosseteste-Hs.) feststellen, wo jene Quaestion auf

¹⁾ Band XXXVI, 1923, S. 150—168.