

Immanuel Kant in den deutschsprachigen Schulen des 19. Jahrhunderts

VON CHRISTOPH BÖTTIGHEIMER

1. Einführung

Die Zeit um 1800 bedeutete für die christliche Philosophie eine einschneidende Zäsur. Ihre Tradition scheint »in überlieferter Form [...] überwunden« und man war gezwungen, »den Anschluß an das Geistesleben der Zeit [neu] zu finden.«¹ Geistesgeschichtlich ist das 19. Jahrhundert somit »als ein einziger großer Aufbruch zu begreifen«.²

Wie gestaltete sich dieser Aufbruch? Um diese Frage soll es nachfolgend gehen. Wir blicken dabei auf die Kantrezeption bei deutschsprachigen Theologen des 19. Jahrhunderts, die eine theologische Schule initiierten bzw. für eine theologische Richtung prägend wurden. Weil Kants Kritik vor allem auf dem Gebiet der wissenschaftlichen Glaubensbegründung religionskritische Impulse freisetzte,³ wollen wir uns auf das Gebiet der erkenntnistheoretischen Grundlagenreflexion der Theologie beschränken. Wie steht es um den Gewißheitsgrund im Glauben bzw. um die Wissenschaftsfähigkeit der Theologie, wenn der Glaube ein ›subjektives‹ Überzeugtsein von etwas ›objektiv‹ Unerkennbarem (vgl. *KrV* B 854 f.) bzw. die Existenz Gottes ein Postulat der reinen praktischen Vernunft ist (vgl. *KpV* A 223–237)?

Unser Interesse gilt in diesem Kontext zunächst (I.) dem Bonner Dogmatiker Georg Hermes (1775–1831) und sodann (II.) dem Wiener Theologen Anton Günther (1783–1863). Beide setzten sich im Anschluß an Kant mit einer wissenschaftlichen Begründung der Theologie auseinander. Infolge der Neuscholastik brach Mitte des 19. Jahrhunderts die Auseinandersetzung mit Kant abrupt ab. Allerdings hatte schon zuvor eine Abwendung vom aufklärerischen Rationalismus stattgefunden, so daß anschließend (III.)

¹ Coreth SJ; Neidl; Pfligersdorffer: *Einleitung*. CPkD I, 24.

² Welte: *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, 380.

³ Nach Kant kann der Gottesgedanke, der an das metaphysische Denken anschließt, allenfalls ein »Ideal der reinen Vernunft« sein, das nichts darüber aussagt, ob mit ihm auch eine Wirklichkeit korrespondiert (vgl. *KrV* B 608).

von einem Vertreter der ›Tübinger Schule‹, Johann Sebastian von Drey (1777–1853), wie auch des Reformkatholizismus, Herman Schell (1850–1906) zu handeln sein wird.

2. Georg Hermes – Hermesianismus

a. Indizierung hermesianischer Schriften

Der Münsteraner Dogmatiker Georg Hermes wechselte 1819 an die neu gegründete Bonner Fakultät, wo er der ersten Professorgeneration angehörte und einen großen Einfluß auf die Studenten ausübte. Aus seinem theologischen Wirken erwuchs sogar eine eigene Schulrichtung: der »Hermesianismus«, der über die Bonner Fakultät hinaus Kreise zog, zahlreiche Anhänger gewann,⁴ in den katholisch-theologischen Fakultäten und Lehranstalten Westfalens und Rheinpreußens (Bonn, Trier, Bonn, Breslau, Braunsberg) beinahe uneingeschränkt rezipiert wurde⁵ und »heute [...] als eine bedeutende Richtung des deutschen Katholizismus im 19. Jh.« anzusehen ist.⁶ Ein Hang zur radikalen Aufklärung war dem Hermesianismus zwar fremd, gleichwohl wurde seine Theologie von der neuen ultramontanistischen Strömung als ›Rationalismus in der Soutane‹⁷ entschieden bekämpft.⁸ Offen entbrannte der Streit innerhalb der rheinischen Kirche aber erst nach Hermes' Tod (1831), und er wurde so lange fortgeführt, bis die Anklage der Ultramontanen auf ›Rationalismus‹ in Rom Erfolg hatte und es im Breve *Dum acerbissimas* (26. Sept. 1835) von Papst Gregor XVI. zur Indizierung seiner Schriften kam, die »Unsinniges und der Lehre der katho-

⁴ Zu Hermes' Anhängern zählten u. a. Johann Wilhelm Joseph Braun (1801–1863), Johann Heinrich Achterfeld (1788–1877), C. A. von Droste zu Hülshoff (1793–1832), P. J. Elvenich (1796–1886), J. B. Baltzer (1801–1871). Das Hauptorgan der Hermesianer, war die *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie* (Bonn 1832–52).

⁵ Nach Fliethmann (*Vernünftig glauben. Die Theorie der Theologie bei Georg Hermes*, 45) sind nicht so sehr die philosophisch-dogmatischen, sondern die kirchenpolitischen Überlegungen Hermes' breit aufgegriffen worden.

⁶ Schwedt: *Hermes, Georg*, 12.

Ders.: *Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert*, 341.

⁸ Kritik erfuhr Hermes bereits zu Lebzeiten, u. a. vom Kölner Erzbischof C. A. von Droste zu Vischering (1773–1845) und dem Bonner Philosophen Karl Josef Windischmann (1775–1839). Später waren es vor allem Anton Josef Binterim (1779–1855); vgl. dazu Schönig: *Anton Josef Binterim (1779–1855) als Kirchenpolitiker und Gelehrter*, 50–71; 80–97, der Neuscholastiker Josef Kleutgen (1811–1883) und Giovanni Perrone (1794–1876), die gegen die hermesische Lehre ankämpften.

lischen Kirche Fremdes« (DH 2739) enthielten.⁹ Fortan galt der gesamte Hermesianismus als durch das Verdikt Roms getroffen.

Im Bann des Kantianismus und Rationalismus sprach sich Hermes für eine starke Betonung und Ausweitung der autonom wissenschaftlichen Vernunft im Bereich der *praeambula fidei* aus.

So wurde ihm zur Last gelegt, die Vernunftkraft in Glaubensdingen überschätzt und aufgrund seines ›Semirationalismus‹¹⁰ Wesen und Notwendigkeit des übernatürlichen Glaubensaktes verkannt zu haben.¹¹ »Das ganze Werk sei die Wiederholung des Systems von Kant, ja, vielleicht entwickle es noch schlimmere Grundsätze«, so urteilte Kardinal Pacca, der damalige Sekretär der Inquisition.¹² Dagegen ließ Pater Stratmann, der Konsultor der Indexkongregation gegenüber einem jungen Pfälzer, der in Bonn studiert hatte, die Bemerkung fallen: »Auch er habe dort unter Hermes seine Studien gemacht, kenne dessen Lehren sehr gut, man habe sie in Rom nicht verstanden und das sei der Grund, warum sie verurteilt worden wären.«¹³

b. Psychologisches System kritizistischer Begründung

a. Wahrheitsnachweis des Glaubens

In seiner Lehre erwies sich Hermes insofern als Brückenbauer als es ihm in erster Linie um eine Versöhnung des kirchlichen Offenbarungsverständnisses mit der deutschen Philosophie ging.¹⁴ Eine solche Aussöhnung schien ihm dringend geboten, da die Wahrheitsfähigkeit der Theologie vor allem durch die theoretische Erkenntniskritik Kants in Frage gestellt wurde. Ihr zufolge resultiert Erkenntnis aus der Synthese zweier »Stämme der mensch-

⁹ Die Hermesianer wurden durch dieses Breve weithin überrascht. Der lehramtliche Akt gipfelte aber allein in einem »Bücherurteil, ohne daß eine einzelne Lehre Hermes' für verurteilt erklärt worden wäre« (Schwedt: *Das römische Urteil*, 198).

¹⁰ Fliethmann: *Einleitung in die christkatholische Theologie, Georg Hermes*, 256.

¹¹ Für Hermes mußte sich selbstverständlich an den philosophischen Glauben der übernatürlichen Glaube anschließen; vgl. *Christkatholische Dogmatik*. Teil III, § 285, 459–479.

¹² Bastgen: *Forschungen u. Quellen zur Kirchenpolitik Gregors XVI*, 2 Bde. I. Teil: *Darstellung. Im Anschluß an die Berichte des Prälaten Capaccini aus Deutschland im Sommer 1837*, 19.

¹³ Ebd., 29 f. Inwiefern die Indizierung der hermesischen Schriften theologisch gerechtfertigt war, kann hier dahingestellt bleiben, interessiert uns doch allein die Art der Kantrezeption innerhalb Hermes' philosophischer Begründung der Theologie.

¹⁴ Die Publikationstätigkeit Hermes war begrenzt. Es liegen von ihm vor allem die Drucklegung seiner beiden Einführungs-Vorlesungen vor: *Untersuchungen über die innere Wahrheit des Christentums* (1805); *Einleitung in die christkatholische Theologie. Erster Teil: Philosophische Einleitung* (1819/2 1831); *Zweyter Teil: Positive Einleitung. Erste Abtheilung* (1829/2 1834). Die Positive Einleitung blieb unvollendet.

lichen Erkenntnis« (*KrV* B 29): Anschauung und Denken, wodurch die »theoretische Erkenntnis auf die bloße Erscheinung im Bereich möglicher Erfahrung beschränkt« ist.¹⁵ Da aufgrund der anschauungsbezogenen Tätigkeit des Verstandes Gott und Offenbarung keine Gegenstände des theoretischen Wissens sein können,¹⁶ ist geoffenbartes Wissen als solches nicht aufweisbar. Für Hermes war damit zurecht das Ende der »alten« Metaphysik eingeleitet, was jedoch für die überkommene Theologie einen enormen Plausibilitätsverlust mit sich brachte (vgl. *Philosophische Einleitung*, IV–VI).

Dem Angriff des neuzeitlich-kritischen Denkens auf die Möglichkeit des religiösen Glaubens konnte man sich nach Hermes' Ansicht nur mit Hilfe einer Neuformulierung des Wahrheitsanspruchs theologischen Wissens erwehren – eine Flucht in die Gefühlsphilosophie der Romantik lehnte er als »für den vernünftigen Menschen unwürdig« ab (*Philosophische Einleitung*, XXX). Stattdessen hielt er die Metaphysik als Wissenschaft nach wie vor für möglich und versuchte die Vernünftigkeit und Notwendigkeit des Christentums in kritischer Antizipation der Philosophie seiner Zeit nachzuweisen. Seinen Weg fand er in positiver Anknüpfung wie auch kritischer Auseinandersetzung mit der Kantisch-Fichteschen Philosophie.¹⁷ Hermes war zwar den Werten der Aufklärung verbunden, gewiß aber kein Kantianer, er konnte sogar vom »ungläubigen« Kant sprechen.¹⁸ Dennoch aber war er den Grundansichten Kants wohl mehr verpflichtet als er sich dies selbst eingestand (*Philosophische Einleitung*, VII; IX): »Ich lernte da Vieles, woran ich nie gedacht hatte: für die Beantwortung meiner Fragen [Grundfragen der Metaphysik] aber würde ich durch dieses Studium die Ueberzeugung gewonnen haben, daß sie gar nicht zu beantworten seyen [...], wenn ich nicht durch das Einstudiren dieser Systeme auch allmählich fähig geworden wäre, selber zu philosophiren«.

Mit der reinen Vernunft, d. h. unter methodischem Absehen vom eigenen Glauben und ausgehend vom methodischen Zweifel¹⁹ möchte Hermes nach-

¹⁵ CPkD I, 62.

¹⁶ Hermes: *Philosophische Einleitung*, 103 f.: »daß aber die Lehren der christlichen Theologie [...] nicht zur *vollständigen Einsicht* gebracht werden könnten [...] das behauptet Kant ausdrücklich«. Nach den »Behauptungen der neuen Philosophie« ist es »unmöglich, die Erkenntnis-Prinzipien der christlichen und christkatholischen Theologie als *untrügliche Quellen der Wahrheit* zu erweisen« (ebd., 2 f.).

¹⁷ Hermes teilte Fichtes Weg im Ansatz, ohne jedoch wie dieser die theistische Gottesprädikate abzustoßen, was darauf hinweist, daß Fichtes Philosophie nicht notwendigerweise zum Atheismus führen mußte, wie es ihm im Atheismusstreit zum Vorwurf gemacht wurde.

¹⁸ Hermes: *Christkatholische Dogmatik*. Teil I, 93.

¹⁹ Hermes Vorsatz lautete demnach (*Philosophische Einleitung*, X): »überall so lange als möglich zu zweifeln, und da erst definitiv zu entscheiden, wo ich eine absolute Nöthigung der Vernunft zu solcher Entscheidung vorweisen konnte«. Dieser theoretische Zweifel war

weisen, daß die übernatürliche Welt wirklich und der christliche Glaube gewiß ist und darum theologische Erkenntnis im Sinne eines Wissens, das sich auf Offenbarung stützt, erkenntnistheoretisch durchaus möglich ist. Dazu sollte die Kantische Kritik menschlicher Erkenntnis noch weiter vorangetrieben und so von ihrem antichristlichen Charakter befreit werden, weshalb Hermes bei seinen Freunden als der katholische Überwinder Kants galt,²⁰ der den radikalen Rationalismus mit Hilfe seiner eigenen Waffen entschärfte und dessen religionskritische Kraft brach.

Der religiöse Glaube muß in einem festen philosophischen Fundament gründen, in einem Unterbau, der sich rein der Vernunft verdankt als dem zuständigen, unparteiischen und objektiven Wahrheitsorgan – auch gegenüber dem Christentum. Hier zeigt sich Hermes unzweifelhaft von Kant beeinflusst, doch weiß er zugleich um die theologischen Grenzen, welche der Kritik des Wahrheitsvermögens gesetzt sind: der Offenbarungsinhalt ist einer erfahrungsbedingten Erkenntnis unzugänglich.²¹ So ist die Vernunft kein Erkenntnisprinzip übernatürlicher Wahrheiten wie etwa die Hl. Schrift, Tradition oder das kirchliche Lehramt, wohl aber ist sie das einzige erkennende Prinzip und hat als solches eine negative Funktion, nämlich den Offenbarungsinhalt als nicht widersprüchlich aufzuweisen. Er sagt (*Philosophische Einleitung*, XVIII): »Darin besteht die Demuth des Glaubens, daß man annimmt, was man nicht schauet, bloß deswegen, weil die Vernunft die Annahme fordert.«

β. Gewißheit der Wirklichkeit

Hermes sucht nach Gründen für ein sicheres Fürwahrhalten der Wirklichkeit, um auf diese Weise eine Basis für eine intersubjektiv ausweisbare Möglichkeit von Offenbarungserkenntnis zu gewinnen. Sein Begründungsversuch der Theologie setzt näherhin mit einer allgemeinen Wahrheitstheorie und der Kritik des menschlichen Wahrheitsvermögens ein. Hermes folgt hier der scholastischen *adaequatio*-Formel mit dem Ergebnis, daß die Wahrheit durch zwei in ihrem Ursprung nicht miteinander zu vereinende Momente bestimmt wird: dem subjektiven *intellectus* und der objektiven *res*. »Wahrheit ist Uebereinstimmung des Urtheils mit dem in der Wirklichkeit vorhandenen Verhältnisse zwischen Subject und Prädikat« (*Philosophische Einleitung*, 85), d. h. die Übereinstimmung zwischen behauptetem Sachverhalt

immer wieder Grund für Mißverständnisse und mit ein Anlaß zur Verurteilung der hermesianischen Theologie.

²⁰ Kopp: *Die Philosophie des Hermes besonders in ihrer Beziehung zu Kant und Fichte*, 21.

²¹ Der Glaubensinhalt selbst ist nicht vernünftig ableitbar; auch faßte ihn Hermes nicht als geschichtlich entfaltet auf, sondern als ursprünglich voll gegeben.

und Wirklichkeit. Ein Urteil ist wahr, wenn darin das erkennende Subjekt die objektive Wirklichkeit entsprechend abbildet. Das Kriterium für Wahrheit ist damit nichts anderes als das Kriterium über die Wahrheit von Urteilen.

Doch wie gelangt man zu einer sicheren Entschiedenheit über die Wahrheit? Wie Kant geht auch Hermes zunächst davon aus, daß das erkennende Subjekt das Ding-an-sich nicht zu erkennen vermag (vgl. *KrV* B XVI; vgl. *Philosophische Einleitung*, 118). Auf Grund der vorausgesetzten, absoluten Subjekt-Objekt- bzw. Erkenntnis-Erkanntem-Dichotomie ist die Vernunft nicht in der Lage, in die Welt des objektiven An-sich vorzudringen. Allerdings war Kant mit seiner kopernikanischen Wende bei der »Philosophie des Scheins«, d. h. des Verstandes stehen geblieben; er schaffte nicht den Übergang zur Philosophie der Vernunft, des Seins und so konnte er nicht mehr klären, »ob hinter dem Gedanken noch ein Gedachtes, hinter dem Scheine noch eine Wirklichkeit stecke« (*Philosophische Einleitung*, 135). Für Hermes aber muß die Erkenntnis an das Erkenntnisobjekt in seiner Transzendenz heranreichen, soll es eine zuverlässige Erkenntnis geben (vgl. ebd., 118f.). Wo Kant quasi auf halbem Wege stehen blieb (vgl. ebd., 135), da möchte Hermes die Erkenntnistheorie bis zur Wirklichkeit hinter dem Gedanken fortführen. Doch welche Möglichkeit gibt es über das bloße Wissen rationalistischer Begriffsmetaphysik hinaus, zu einer Gewißheit von der Wirklichkeit der Erkenntnisgegenstände zu gelangen?

Um zu einer gewissen Erkenntnis vorzudringen, bedarf es der Anerkennung von Wirklichkeit seitens des Vernunftdenkens. Das bedeutet, daß die Vernunft durch ihr Bedürfnis zu begreifen genötigt wird, den Begriff des Grundes zu bilden,²² ihn zu dem vom Verstand als wirklich gedachten Seienden hinzuzudenken und gleichfalls für wirklich zu halten (vgl. *Philosophische Einleitung*, 163).²³ Dieser Grund ist zwar empirisch nicht gegeben, aber er dient dazu, zu begreifen, »wie das vom Verstande als seyend Gedachte seyn könne« (ebd., 162). Nun ist allerdings die mit der Natur der Vernunft gegebene Notwendigkeit des Hinzudenkens eines Grundes selbst nicht unmittelbar, sondern durch das vom Verstand als seiend vorgestellte Objekt vermittelt, weshalb es nicht als Quelle eines unmittelbar notwendigen Fürwahrhaltens gelten kann. Gibt es eine Notwendigkeit des Fürwahrhaltens, die unmittelbar ist?

Im Kontext dieser Frage gewinnt für Hermes die psychologische Erfahrung²⁴ eine besondere Bedeutung, genauer: das Bewußtsein des Erkennenden

²² Der Satz vom Grunde ist für Hermes mehr als ein Denkgesetz, es ist auch ein Prinzip der Wirklichkeit, das einzige Wahrheitsprinzip.

²³ *Philosophische Einleitung*, 179: »Nicht den Gedanken eines Grundes sondern einen *in der Wirklichkeit vorhandenen Grund* muß die Vernunft haben, wenn sie *begreifen* soll, wie etwas *wirklich seyn könne*«.

Subjekts. Ein unmittelbar notwendiges und damit sicheres Fürwahrhalten ist nämlich mit dem »unmittelbare[n] Bewußtseyn der Sache in uns« angezeigt: Die Reflexion auf dieses Bewußtsein zeigt, daß sowohl ein Wissen dieses Bewußtseins gegeben als auch mit diesem Bewußtsein immer schon das Hinzudenken eines Grundes verbunden ist. Dieses Wissen wird für wahr gehalten und dieses Halten ist notwendig (*Philosophische Einleitung*, 196). Im unabweisbaren Fürwirklichhalten der theoretischen Vernunft »hat« der Mensch also die erste Wirklichkeit, die mit dem Bewußtsein der Sache in uns entdeckt wird; »mit dem Bewußtsein des Erkennens ist zugleich auch das Bewußtsein des Haltens schon da« (ebd., 185).

Das Fürwirklichhalten aufgrund des unmittelbaren Bewußtseins einer Sache in uns ist gleichsam mit psychischer Notwendigkeit²⁵ gegeben und zugleich die einzige Weise, zu einer theoretischen Gewißheit von der Wirklichkeit zu gelangen – ohne deshalb freilich schon zum Wesen der Dinge selbst vorzudringen. Im Bewußtsein vollzieht sich demnach der Durchbruch zur Wirklichkeit und ist »das Urprinzip der Gewißheit aller andern menschlichen Erkenntnisse« (*Philosophische Einleitung*, 126) gegeben. Sicheres Fürwahrhalten ergibt sich somit nicht aus dem Erkenntnisprozeß, auch nicht durch eine theoretische Einsicht in die Wirklichkeit, vielmehr stellt die Subjektivität den sicheren Haltepunkt für das zweifelnde Reflektieren dar.²⁶

Hermes entwickelt also vom unmittelbaren Bewußtsein aus als einem noch vor dem Denken angesiedelten subjektiven Prozeß »ein eigenartiges psychologisches System kritizistischer Apologetik zur rationalen Begründung des kath. Dogmas«. ²⁷ Das »Mir-Vorkommen und [...] Gewahrseyn des Mir-Vorkommenden« (*Philosophische Einleitung*, 128 Anm.) gilt ihm als die vollkommenste Erkenntnisweise, denn während das Erkennen relativ ist, ist »das unmittelbare Bewußtsein reines, nicht schon durch sich selbst auf Realität bezogenes Wissen«. ²⁸ Der neuen Philosophie entnimmt Hermes

²⁴ Die Psychologie gilt Hermes als das Wichtigste der philosophischen Wissenschaft.

²⁵ Hermes unterscheidet zwischen Notwendigkeit und Sicherheit des Haltens; vgl. Fliethmann: *Vernünftig glauben*, 116: »Notwendigkeit meint den psychischen Zwang, der dem Subjekt eigen ist, so und nicht anders halten zu müssen; Sicherheit dagegen hebt auf die objektive Wahrheit des Haltens ab.«

²⁶ *Philosophische Einleitung*, 189 f.: »Es kann von dem *objectiven Daseyn des Erkannten* keine andere, als die *höchste subjective Gewißheit* geben«

²⁷ Maron: *Hermes, Georg (1775–1831)*, 262. Das brachte ihm u. a. den Vorwurf des »Psychologismus« ein; vgl. Thimm: *Die Autonomie der praktischen Vernunft in der Philosophie u. Theologie des Hermesianismus*, 49–51; Schlund: *Hermes, Georg*, 259.

²⁸ Malter: *Reflexion und Glaube bei Georg Hermes. Historisch-systematische Studie zu*

folglich den Grundsatz, daß »jede Erkenntniß [...] nur in sofern zuverlässig [ist], als sie nothwendig ist« (*Philosophische Einleitung*, 139f.), überträgt dann aber die Notwendigkeit der Erkenntnis auf die Notwendigkeit des Fürwahrhaltens.²⁹

Mit dem unwiderruflichen Fürwirklichhalten ist zwischen theologischer und nicht-theologischer Erkenntnis ein innerer Zusammenhang gegeben, »der den Wahrheitsausweis theologischen Wissens allererst ermöglicht« (*Philosophische Einleitung*, 83). Einziger Zugang zur Wirklichkeit ist nämlich der Glaube. Ihm liegen infolge des Fürwirklichhaltens notwendige Gründe zugrunde und so entbehrt er gerade nicht, wie Kant meinte, objektiv zureichende Gründe (vgl. *KrV B* 849, 850). Das Wissen ist lediglich ein Mittel, um zum Glauben als der höchsten Stufe menschlicher Erkenntnis zu gelangen. Gerade diesen inneren Zusammenhang, »das eigentliche Verhältniß zwischen Wissen und Glauben«, hat nach Ansicht Hermes' »Kant verfehlt« (vgl. *Philosophische Einleitung*, 264 f.).³⁰ Dieser vermochte nicht zu erkennen, daß der Glaube jenes Vernunftvermögen ist, das dem Wissen (Verstand) zustimmt und eine zuverlässige Entscheidung über die Wirklichkeit trifft; das Wort »Glauben« drückt aus, »daß uns etwas ungezweifelt für wirklich gelte« (ebd., 259).

Was nun aber die Offenbarung als Geschichte anbelangt, die theoretisch immer bezweifelbar bleibt, so ist es – Kants Unterscheidung von theoretischer und praktischer Vernunft folgend³¹ – die praktische Vernunft, die mit sittlicher Notwendigkeit deren Annahme begründet. Allgemein ist das Fürwahrnehmen ein freier Willensentschluß des erkennenden Subjekts, einen gedachten Sachverhalt aus Gründen der praktischen Vernunft »als auch in der Wirklichkeit Statt habend gelten zu lassen – und folglich so zu handeln d.i. so zu wollen und zu thun, als wenn man für wahr hielte« (*Philosophische Einleitung*, 90). Dabei gilt wiederum, daß keine Sicherheit existiert, wohl aber eine Notwendigkeit,³² außer der es »für Menschen kein sicheres Kriterium der Wahrheit« (ebd., XI) gibt.

einem zentralen Problem der modernen Religionsphilosophie, 89. Vgl. *Philosophische Einleitung*, 261: »Dieser, der vernünftige Glaube, ist das höchste Ziel aller Philosophie.«

²⁹ Die Konsequenz ist, daß nun das Subjekt zur letzten Instanz im Wahrheitsgeschehen wird. Vgl. Fliethmann: *Vernünftig glauben*, 110: Der Akzent »verschiebt sich [...] weg vom Objekt der Erkenntnis hin zu ihrem Subjekt, die Wahrheitsproblematik tritt zurück zugunsten der Frage nach Gewißheit.«

³⁰ Kant verbindet mit dem Fürwahrhalten nicht die Wirklichkeit, sondern die Sicherheit, nämlich »sicher« zu sein, »daß diesen Glauben nichts wankend machen könne« (*KrV B* 856).

³¹ Hermes räumt der praktischen, verpflichtenden Vernunft den erkenntnistheoretischen Primat ein.

³² Die Notwendigkeit des Fürwahrnehmens bietet die »gleiche Sicherheit von der objektiven Wahrheit [...] als das Fürwahrhalten der theoretischen Vernunft von seinen Gegenständen gibt« (*Philosophische Einleitung*, 255).

Für die praktische Vernunft ist die Notwendigkeit des Fürwahrnehmens aufgrund jener Pflicht gegeben, die als »Thatsache des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns« existiert (*Philosophische Einleitung*, 209). Mit dem unmittelbaren Bewußtsein verbindet sich nämlich ein kategorischer Imperativ, welcher befiehlt, den notwendigen, höchsten Vernunftzweck: die Menschenwürde zu wahren und zu fördern (ebd., 221). Die Ausübung dieser Pflicht bedarf des Fürwahrnehmens jener Umstände, die das konkrete Eintreten der sittlichen Pflicht hervorruft und die »theoretisch« immer bezweifelbar bleiben. Das »sichere Fürwahrnehmen aus dem Beweggründe praktischer Zwecke« (ebd., 199–266) stützt sich somit auf den sittlichen Imperativ und gründet mithin in der moralischen Notwendigkeit der praktischen Vernunft. Die so gewonnene Gewißheit von der Wirklichkeit heißt wiederum »Glauben«,³³ d.i. die höchste erreichbare Entschiedenheit über Wahrheit.³⁴

In seinem aktiven freiheitlichen Tun³⁵ anerkennt der Mensch also einen Sachverhalt – die Offenbarung als Geschichte –, der theoretisch nicht zu letzter Klarheit geführt werden kann. Diese Anerkennung gründet darin, daß die Notwendigkeit des sittlichen Lebens diese hier und jetzt fordert, sie gründet in dem unbedingten Pflichtgebot, mit dem auch ihre Vernünftigkeit gegeben ist. »Dieses Prinzip gibt nach Hermes dem Menschen einerseits Sicherheit im alltäglichen Handeln, das von Situationen geprägt ist, die nicht bis in ihre letzten Gründe analysiert werden können, ist aber auch von großer Wichtigkeit für die Annahme der Offenbarung, die als geschichtliches Ereignis im gängigen Paradigma theoretischen Erkennens auch nur mit einer mehr oder minder hohen Wahrscheinlichkeit erkannt werden kann.«³⁶

³³ *Philosophische Einleitung*, 259: »Den Zustand des errungenen Haltens und Annehmens der theoretischen und praktischen Vernunft sprechen wir, in sofern beyde, das Halten und Annehmen, sich auf die Wirklichkeit des Erkennens beziehen [...] mit einem eignen aber gemeinschaftlichen Worte des allgemeinen Sprachgebrauches aus, was Glauben heißt.«

³⁴ Weil die notwendige Annahme der Wirklichkeit mit derselben Notwendigkeit zur Annahme Gottes führt, glaubt Hermes einen stringenteren Gottesbeweis (*Philosophische Einleitung*, 340–447) entwickeln zu können als jener von Kant, der sich seiner Ansicht nach eindeutig als unhaltbar erwiesen hat (ebd., 419 f.).

³⁵ Die moralische Notwendigkeit schließt das Moment der Freiheit nicht aus. Die notwendige Erkenntnis kommt ja nicht aufgrund des Überwältigtwerdens durch eine objektive Selbstevidenz zustande, vielmehr ist die Wahrheitserkenntnis ein aktives Tun des Menschen und mithin ein verantwortlicher Akt.

³⁶ Fliethmann: *Vernünftig glauben*, 312.

3. Anton Günther – Güntherianismus

a. Neuscholastische Vorbehalte

Im Kampf gegen den Rationalismus adaptierte Hermes die rationalistische Methode und suchte nach einer Neuformulierung des Wahrheitsanspruchs theologischen Wissens. In Preußen hatte diese neuartige rational-argumentative Grundlegung der Theologie bis in die Mitte des 19. Jahrhunderts breiten Einfluß und wurde doch zeitgleich durch das kirchliche Lehramt teils entschieden bekämpft. Der schlußendliche Sieg über den Hermesianismus hatte theologisch und kirchenpolitisch³⁷ weitreichende Folgen. In der katholischen Theologie wurde nun der Versuch, die christliche Wirklichkeit in Anknüpfung an die Prinzipien und Methoden des neuzeitlichen Kritizismus denkerisch darzustellen, weithin aufgegeben. Man verließ den »Wolf-Kantischen Standpunkt«,³⁸ wandte sich verstärkt der mittelalterlichen Scholastik zu und nahm eine unverkennbar defensiv-polemische Haltung ein – das freie Selbstdenkertum verstummte. »Die Position ist [nun] die der Vorzeit, d. h. der Scholastik als einer sicheren Zitadelle gegenüber der theologisch unmöglich erscheinenden Gegenwart.«³⁹

Im Rückgriff auf die scholastische Tradition, die im Kantianismus keine besondere Rolle spielte, wurde nun versucht, die zeitgenössische Philosophie zu überwinden und die »alte« metaphysische Ordnung wiederzugewinnen. Die Apologetik zog sich ins Vorfeld der behauptenden Dogmatik zurück und verstand sich als reine Verteidigungswissenschaft: die rationale Glaubensverantwortung wird allein auf die objektiven Gegebenheiten der übernatürlichen Offenbarung begrenzt; die Glaubensinhalte selbst sind aufgrund der Autorität des offenbarenden Gottes im Glaubensgehorsam anzunehmen. Rational-historische bzw. objektiv-historische Argumentationsfiguren prägten die Neuscholastik; das Wissen geoffenbarter Wahrheiten resultiert weder aus einer inneren Wahrheitseinsicht noch aus einer mit der Erkenntnis verbundenen Notwendigkeit (Hermes). Damit kam es sowohl zur Verunglimpfung der rationalistisch-idealistischen Philosophie von Kant bis Hegel als auch später, gegen Ende des 19. Jahrhunderts zur Bekämpfung des sogenannten »Modernismus«, der gleichfalls nach einem Ausgleich zwi-

³⁷ Hermes war der nationalkirchlichen Idee nahegestanden.

³⁸ Schmid; Tschackert: *Hermes, Georg*, 754.

³⁹ Welte: *Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert*, 398. Nachhaltig gefordert und untermauert wurde die neuscholastische Theologie durch die Initiativen von Papst Leo XIII. insbesondere durch seine Thomas-Enzyklika *Aeterni Patris* (DH 3135–3140).

schen moderner Welt und christlicher Überlieferung, zwischen Vernunft und Glaube suchte.

Mit der neuscholastischen Richtung wird teils der Name Matthias Joseph Scheeben (1835–1888) in Verbindung gebracht,⁴⁰ obwohl er eigentlich als »Wegbereiter« moderner Theologie⁴¹ im ganzen anzusehen ist. Denn aufgrund seiner irenischen Gesinnung versuchte Scheeben, dessen theologisches Werk⁴² übrigens nie schulbildend wurde und doch großen Einfluß ausübte und heute zu den dogmatischen Klassikern zu zählen ist,⁴³ alle zeitgenössischen theologischen Richtungen zu berücksichtigen.⁴⁴ Das hielt ihn freilich nicht davon ab, sich gegen jene Theologen seiner Zeit zu wenden, die wie er meinte, den Glauben in Wissen aufzulösen versuchten: neben Hermes etwa auch Anton Günther,⁴⁵ dem Begründer der Wiener Theologischen Schule, deren Theologie er als »rationalistisch« verurteilte.

Noch entschiedener als Scheeben kämpfte indes der Neuscholastiker und Konsultor der Index-Kongregation Joseph Kleutgen SJ (1811–1883) zusammen mit seinem Ordensbruder Giovanni Perrone SJ (1794–1876) gegen die »neue«, post-cartesische Methode in der Theologie. Kleutgen, der »nicht nur in der zeitgenössischen Kontroverse als der wichtigste Neuscholastiker galt, sondern auch heute noch als solcher angesehen werden darf«,⁴⁶ machte vor allem Kant für die philosophische Dekadenz verantwortlich. Denn dessen Kritizismus habe nach dem letzten Grund der Gewißheit gefragt, davon die Gewißheit selbst abhängig gemacht und so zu der fatalen Alternative geführt, »die Vernunft müsse alles wissen, oder sie wisse nichts.«⁴⁷ Wo diese Prämisse, an der Kant selbst gescheitert sei (ebd., 176 f.), katholischerseits rezipiert würde, man sich so von Kant auf den falschen Weg führen ließe, anstatt die Leistungen der Vergangenheit zu würdigen und die »alte« Philosophie zu vervollkommen, sieht sich Kleutgen zum Widerstreit herausgefor-

⁴⁰ Hohlwein (*Scheeben, Matthias Josef*, 1392) spricht gar von Scheeben als dem »Bahnbrecher der Neuscholastik«.

⁴¹ Müller: *Matthias Joseph Scheeben*, 216.

⁴² Höfer (Hg.): *M. J. Scheeben, Gesammelte Schriften*.

⁴³ Das gilt insbesondere für Scheebens vierbändiges *Handbuch der katholischen Dogmatik*, Freiburg 1873–1903.

⁴⁴ Extreme theologische Richtungen ob rationalistisch-naturalistischer oder fideistisch-traditionalistischer Art mied er und suchte stattdessen eine »Synthese zwischen theologischer Tradition und romantischem Denken« (Müller: *Scheeben*, 207).

⁴⁵ Auch Johann B. Hirscher hatte in »seiner »Moral« eben auch eine ganz schiefe Auffassung der ganzen Dogmatik vorgetragen«; vgl. Scheeben: *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 1. Buch, 487.

⁴⁶ Walter: *Deutschland – Österreich. Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum*. CPkD 2, 133.

⁴⁷ Kleutgen: *Über die alten und neuen Schulen*, 178.

dert. Aus diesem Grund geht er u. a. mit dem theologischen System von Georg Hermes⁴⁸ ins Gericht, das er als »Meisterstück grübelnder Sophistik«⁴⁹ bezeichnet und dem er zur Last legt, im Gefolge Kants »die Erkenntniß des Wahren von der Erkenntniß des Wirklichen auf solche Weise abhängig« gemacht zu haben, »daß er alle Wissenschaft und alle Gewißheit zerstört[e]« (ebd., 503). Nach der Indizierung des Hermesianismus wandte sich Kleutgen Anton Günther zu, der sich gegenüber der Scholastik kritisch geäußert hatte und in dessen Lehre Kleutgen im besondern Maße semirationalistische Anschauungen ausfindig machte, etwa hinsichtlich der Verhältnisbestimmung von Natur und Gnade, Wissen und Glauben.⁵⁰ Durch Kleutgens Konsultortätigkeit fanden sich am Ende auch die Schriften Günthers auf dem römischen Index wieder (1857).⁵¹

b. Selbstbewußtseinsanalyse

Mit dem Schwinden des Hermesianismus wuchs der Einfluß des Güntherianismus. Anton Günther, der »tief von der katholischen Romantik in der Periode der Restauration geprägt war«,⁵² hatte zeitlebens zwar keine Professur inne, dennoch aber ging von seinem Dasein als Privatgelehrter in Wien ein so großer Einfluß aus, daß sein philosophisch-theologisches Schaffen schulbildend wirkte und man ihn heute »als den bedeutendsten Philosophen des 19. Jahrhunderts in Deutschland« würdigt.⁵³

Wie Hermes hatte sich Günther schon während seines Studiums mit den Ideen Kants auseinandergesetzt und das Kantische Axiom: »es gibt kein Wissen von Gott und göttlichen Dingen, weil es keine Kategorien gibt für das Übersinnliche«⁵⁴ als eine ernstzunehmende Bedrohung für die Theologie begriffen. Diese Einschätzung wurde aber längst nicht von allen geteilt,

⁴⁸ Kleutgen macht bei Hermes keinen methodischen Zweifel wie bei Descartes aus, sondern einem »wirklichen Zweifel«, den er als unsittlich verwirft; vgl. *Philosophie der Vorzeit vertheidigt*. Band I, 342–348.

⁴⁹ Ebd., 517f.: »Bringt doch Hermes heraus, daß nur das Bewußtsein der Sache in uns gerade deßhalb gewiß wird, weil wir ihm nicht trauen dürfen, d. h. weil es ungewiß ist«.

⁵⁰ Kleutgen: *Theologie der Vorzeit vertheidigt*. Band II, 193–207; 279–312. Da Kleutgen auch den Tübinger Theologen Johann Baptist Hirscher attackierte war übrigens die neuscholastische Schultheologie nicht nur gegen den Bonner Kreis um Georg Hermes und die Wiener Schule Anton Günthers gewandt, sondern auch gegen die Katholische Tübinger Schule.

⁵¹ Breve *Eximiam tuam* von Papst Pius IX vom 15. 6. 1857 (DH 2828–2831).

⁵² Aubert: *Die Fortführung der katholischen Erneuerung in Europa*, 453.

⁵³ Schwedt: *Günther, Anton*, 1106.

⁵⁴ Brief Günthers an Scharzenberg. In: Wolsgruber: *Friedrich Kardinal Schwarzenberg*. Band II, 21.

stattdessen wurde das behauptete Nichtwissen auf übersinnlichem Gebiet als willkommenes Argument verstanden, um die geoffenbarte Lehre gegenüber Übergriffen durch die Vernunft zu immunisieren. Umso entschiedener wandte sich Günther gegen den »Vernunftfaß«⁵⁵ im Katholizismus als Echo auf die Kantische Kritik und suchte ganz bewußt nach einer Vereinbarkeit von Glauben und Vernunft, d. h. nach einer vernünftigen Begründung der Glaubenswahrheit. Denn ohne Vernunft wird die geoffenbarte Lehre keineswegs am besten gewahrt und vor Entstellungen geschützt, vielmehr ist die Lehrüberlieferung etwas Lebendiges und braucht, »um sich am Leben zu erhalten, abermals die Innovation« (ebd., 57).

Anstatt wie Hermes die neue Erkenntnistheorie kritisch fortzuführen, erfolgt die Kantrezeption Günthers eher in Form kritischer Abkehr. »In einem Zurück zu Kant« vermag er nämlich kein »Vorwärts der wissenschaftlichen Entwicklung zu erblicken.«⁵⁶ Für ihn weist Kants kritisches System nicht als Wanderstab der Spekulation den Weg »ins gelobte Land«: »dieser ist so wenig, als der Zauberstab der Leibnizischen Monadologie, ein Moses- oder Aarons-Stab.«⁵⁷ Nichtsdestotrotz blieb Günther von der Fragestellung Kants abhängig. Statt jedoch auf psychologische Erfahrungen zu rekurrieren, geht er ähnlich wie Descartes von der Analyse des geistigen Selbstbewußtseins aus. Kant habe sich in seiner Vernunftkritik allein der Außenwelt zugewandt; zwar behandelte er die »Denkseite der Natur am Menschen, bei weitem aber nicht die Denk- und Erkenntnisseite des Geistes.«⁵⁸ Weil er »der Genesis des Wissens und Erkennens in einer Theorie des Selbstbewußtseins [nicht] auf den Grund« ging,⁵⁹ ist »die Vernunft ganz in seinem [des Rationalisten] Verstande untergegangen«⁶⁰ und der Geist in der Natur begraben worden; für alles Übersinnliche abgestorben. »Das demutvolle, eigentlich niederträchtige Nichtwissen im übersinnlichen Gebiet ist nur die Mißgeburt des stolzierenden Vielwissens im Kreise der sinnlichen Wahrnehmung« (*Vorschule* I, 63).

In Adaption der Selbstbewußtseinsanalyse Descartes' gelangt Günther zu der Überzeugung, daß der Mensch das Sein sehr wohl zu erfassen vermag, freilich nicht auf dem Wege des naturhaften Erkennens, wohl aber mit Hilfe

⁵⁵ Günther: *Ein Wort über den Vernunftfaß auf katholischem Gebiet*.

⁵⁶ Wenzel: *Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts*, 19; Günther: *Euristheus und Heracles. Meta-logische Kritiken und Meditationen*, 130.

⁵⁷ Günther: *Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums*, I. Band, 39f.

⁵⁸ Günther: *Die Juste-Milieus in der deutschen Philosophie gegenwärtiger Zeit*, 412.

⁵⁹ Günther: *Euristheus*, 37.

⁶⁰ Günther: *Vorschule* II, 393.

der Ichgewißheit seines Geistes. Das Sein erlebt der Mensch in seinem Selbstbewußtsein. Er erfaßt das Sein nicht auf dem Weg begrifflichen Erscheinungswissens, sondern in seinem Seinswissen, im Wissen um das eigene Sein als Realgrund und Kausalprinzip. So betrachtet ist der Ichgedanke der Seinsgedanke. »Das nach außen geworfene Bewußtsein der Natur ist ein Wissen um die Erscheinung, so wie das Selbstbewußtsein des Geistes Wissen ist um sein Ich als Grund seiner eigenen Erscheinungen.«⁶¹ Dieses Erfahren des Seins als Grund ist das »eigentliche Wissen«.⁶² Den »Gedanken vom Grunde [...] nennt unsere Philosophie – Idee, im geraden Gegensatz zum Begriff«⁶³ und jedes Erfassen einer Idee ist ein Glauben.⁶⁴ Demgemäß sind Glaube und eigentliches, philosophisches Wissen verbunden.

Weil sich nun der Geist als seinsmäßig beschränkt weiß, vermag die Ichidee nicht das Letzte, sondern nur Folge der Gottesidee zu sein, und der Gottesglaube bedeutet nichts anderes als Annehmen der Realität der Gottesidee.⁶⁵ Dieses ideelle Moment vermochte Kant in der Ausarbeitung seiner transzendentalen Erfahrungstheorie nicht zu erfassen; er hatte sich im Raum der theoretischen Vernunft den Weg zum ideellen Seinswissen verbaut, indem er das Wissen auf den Bereich der Erscheinungen beschränkte.⁶⁶ Dessen ungeachtet folgt Günther – wie zuvor schon Hermes – bei seinem theologischen Begründungsversuch der Wendung Kants zur Subjektivität, indem er zur Begründung der geistigen Erkenntnis vom Ich als dem Subjekt der Erkenntnis ausgeht.

Mit Hermes verbindet Günther die Vision von einem Christentum, das sich mit der »sog. Weltweisheit«, d.h. dem zeitgenössischen philosophisch-wissenschaftlichen Denken aussöhnt und die Spaltung von Glauben und Wissen überwindet.⁶⁷ Um die Entsprechung von Offenbarungswahrheit und Vernunftkenntnis aufzuzeigen, bemüht er sich um ein geistig-ideelles Verständnis der Wirklichkeit; der Offenbarungsinhalt soll durch ideelle Re-

⁶¹ Pabst: *Janusköpfe für Philosophie und Theologie*. Von A. Günther und J. H. Pabst, 98.

⁶² Günther: *Peregrins Gastmahl*, 320. Vgl. Günther: *Janusköpfe*, 317: »Eigentliches Wissen gilt nur für die Erscheinung, insofern diese nicht bloß als solche gekannt und ergriffen, sondern aus dem Seyn als ihrer Wurzel begriffen – erkannt wird«.

⁶³ Günther: *Peregrins Gastmahl*, 466.

⁶⁴ Der Geist »glaubt, wenn er für gewisse Erscheinungen einen Seynsgrund entweder bloß voraussetzt, oder den einstweilen vorausgesetzten, als nothwendig zu setzenden, abermal setzt (anerkennt); und er weiß, weil er aus solchem Grund die Erscheinungen, als Offenbarungen desselben, ableitet« (Günther: *Vorschule I*, 154).

⁶⁵ Beck: *Offenbarung und Glaube bei Anton Günther*, 175: »Nach Günther ist die Richtung des Wissens der des Glaubens entgegengesetzt, sodaß beide nebeneinander bestehen können. Während der Glaube von den Phänomenen zum Noumenon geht, geht das Wissen vom Noumenon zu den Phänomenen.«

⁶⁶ Reikerstorfer: *Anton Günther (1783–1863) und seine Schule*, 273.

⁶⁷ Günther: *Vorschule II*, VII.

konstruktion zur vernünftigen Einsicht werden. Damit stehen der geistigen ideellen Erkenntnis zwar die Glaubenswahrheiten offen, dennoch aber bleibt das philosophisch-ideelle Seinswissen von einer Anschauungsgewißheit grundsätzlich unterschieden und ersetzt somit den religiösen Glauben gerade nicht. Gleichwohl wurde Günther von den Ultramontanisten immer wieder des Rationalismus bezichtigt: Er schreibe der Vernunft die Kraft zu, von sich aus die Geheimnisse des Glaubens zu erfassen.⁶⁸ So traf ihn derselbe Vorwurf wie Hermes: Semirationalist zu sein.

Ging Hermes »vom Subject aus [...], um Kant zu widerlegen«⁶⁹ und einen Weg zur Transzendenz des Seins, zu der hinter den Erscheinungen liegenden Realität zu suchen, so bemühte sich auch Günther um eine wissenschaftliche Neubegründung der Theologie vom transzendentalphilosophischen Ich-Ansatz der Neuzeit her, um auf diese Weise eine feste Basis für einen ideellen Verständigungsprozeß der geschichtlichen Offenbarung Gottes zu finden. Doch steht bei Hermes das unmittelbare Bewußtsein einer Sache in uns als Urscheinung im Zentrum seines Systems, so ist es bei Günther das unmittelbare Selbstbewußtsein des Menschen, und während Hermes die Kantische Erkenntnistheorie kritizistisch, d.h. von innen her zu überwinden trachtet, empfängt Günther zwar wichtige Impulse von Kant, läßt sich dann aber von einem anthropologischen Ansatz und einem den ganzen Deutschen Idealismus durchziehenden Dualismus des Seins leiten: Wie im Menschen Natur und Geist substantiell miteinander ringen, so auf dem Gebiet der Wissenschaft die zwei grundverschiedenen Erkenntnisweisen: Begriff und Idee, begrifflicher Anschauung und ideelle Weltansicht.⁷⁰ Über die Wahrnehmung der äußeren Erscheinungsformen des Seins gelangt der Mensch zur Kenntnis der Dinge (Begriff), die er in seinem Bewußtsein festhält und mithilfe seines Geistes vermag er Grund und Wesen der Dinge zu erfassen (Idee). Mit diesem Dualismus beabsichtigte Günther, den Pantheismus des Deutschen Idealismus vor allem in Form Hegelscher Philosophie als die größte Gefahr für das Christentum zu bekämpfen.

Wie groß das Bedürfnis jener Zeit war, sich in der Theologie mit der neuen Philosophie, insbesondere mit dem Kantianismus auseinanderzusetzen,

⁶⁸ Günther wehrt sich gegen den Vorwurf, sein System sei rationalistisch. Vielmehr sprach er sich für ein Glaubensverständnis aus, das den Intellekt mit einbezieht; Theologie muß als echte Wissenschaft betrieben werden; vgl. *Der letzte Symboliker*, VII.

⁶⁹ So Günther im Brief an Johann Nepomuk Ehrlich vom 24. Oktober 1851; in Pritz: *Wegweisung zur Theologie. Briefe Anton Günthers an Johann Nepomuk Ehrlich mit einer Einleitung*, 119.

⁷⁰ Anfang und Ende der begrifflichen Philosophie ist dagegen die Natur und insofern ist sie pantheistisch, während sich die Geistphilosophie über die Natur erhebt und so zu Gott gelangt, mithin wirklicher Theismus ist.

kann u. a. daran abgelesen werden, daß auch Günthers theologisches System eine große Anhängerschaft fand – über die österreichische Grenze hinweg. Güntherkreise bildeten sich vor allem in Wien, Bonn und Breslau, aber auch in Bamberg und Braunsberg wurde Günthersche Philosophie gelehrt.⁷¹ War den theologischen Kreisen um Hermes und Günther dieselbe Intention zu eigen, so differierten doch ihre methodischen Wege, was aus lehramtlicher Warte aber keinen Unterschied machte: beide wurden gleichermaßen des Semirationalismus bezichtigt und ihre Schriften auf den Index gesetzt.

c. Erstes Vatikanisches Konzil

Mit der Indizierung des Hermesianismus und Güntherianismus war die Auseinandersetzung um den Semirationalismus nicht schlechterdings beendet. Denn zum einen gaben sich die Hermesianer und Güntherianer so einfach nicht geschlagen, weshalb sich das kirchliche Lehramt immer wieder zu neuerlichen Verurteilungen veranlaßt sah.⁷² Zum andern kam vor allem das Erste Vatikanische Konzil, auf dem die ultramontane, restaurative kirchliche Bewegung ihren Höhepunkt fand, nochmals auf die theologischen Vermittlungsbemühungen des 19. Jahrhunderts zu sprechen. Die Konzilsväter waren von einem vorwiegend apologetischen Interesse geleitet und hatten darum besonders jene philosophisch-theologischen Systeme im Visier, die sie mit dem theologischen Rationalismus in Verbindung brachten – ihn galt es neben Materialismus und Pantheismus auf jeden Fall zu verurteilen.

Die beiden Konstitutionen des Ersten Vatikanischen Konzils verstehen sich selbst nicht als hinreichende Lehren über den ›katholischen Glauben‹ bzw. die ›Kirche Christi‹, vielmehr thematisieren sie jene Aspekte, die infolge der modernen Irrtümer des 19. Jahrhunderts strittig geworden waren. So geht es in der Konstitution *Dei Filius* vor allem um das Verhältnis von Glaube und Vernunft bzw. Wissenschaft, wobei in diesem Zusammenhang natürlich auch die Philosophie Kants eine bedeutsame Rolle spielt. Freilich wird Immanuel Kant mit keinem Wort erwähnt, wie auch die Kantrezipienten keine namentliche Erwähnung finden. Zudem richtet sich das apologetische Interesse des Konzils weniger auf Kants Philosophie als solche, stattdessen werden in erster Linie jene theologische Begründungssysteme verhandelt,

⁷¹ Zu seinen engsten Anhängern gehörten u. a. Carl Werner (1821–1888), Peter Knoodt (1811–1889), J. E. Veith (1787–1870), J. E. Ehrlich (1810–1864), J. H. Loewe (1808–1892), J. Zukrigl (1807–1876) und S. Brunner (1814–1893).

⁷² So z. B. von Papst Pius IX. in seiner Enzyklika *Qui pluribus* (DH 2775–2786) oder in seinem Apostolischen Schreiben *Dolore haud mediocri* (DH 2833).

die im Vorfeld mit dem Kantischen Kritizismus in Verbindung gebracht und des theologischen Rationalismus bezichtigt wurden. Der Kantianismus spiegelt sich in den Voten, Schemata sowie in den Konzilstexten folglich nur indirekt wider, nämlich vermittelt durch jene beiden Extreme, die durch Kants Religionsphilosophie ihre letzte Ausprägung erhalten hatten: Supernaturalismus einerseits und Traditionalismus bzw. Fideismus andererseits. Zu beiden bezog das Konzil deutlich Frontstellung.

Nur vereinzelt wird also in den vorbereitenden Votum auf Kants Philosophie direkt Bezug genommen. Dieser wird dabei durchwegs des Rationalismus bezichtigt, wie etwa im Votum des Konsultors Joseph Pecci: Weil sich nach Kant die Vernunft selber das Gesetz geben müsse, sei sich der Mensch selbst zum letzten Ziel geworden;⁷³ Kant habe damit den Rationalismus am meisten befördert (ebd., 27/16*) und sei deshalb zusammen mit allen, die ihm darin folgten, zu verurteilen (ebd., 36/20*). Zumeist jedoch richtet sich die Stoßrichtung der Konzilstheologen gegen jene katholische Theologen, die unter Rücksicht auf die moderne Philosophie nach einem neuen Begründungssystem theologischen Wissens suchten.

Weil die Konzilstheologen an der Führungsfunktion der kirchlichen Lehrautorität ungebrochen festhielten, wußten sie mit dem Streben der Wissenschaft nach Freiheit und Autonomie nur schwer umzugehen. Die Furcht vor der Autonomie der Vernunft, d. h. dem Rationalismus und ihre eigene Intention, »die Unableitbarkeit und Transzendenz des Glaubens vor jedem Versuch einer Relativierung zu sichern« (ebd., 341), warfen einen dunklen Schatten auf all jene theologischen Schulrichtungen, die im Horizont der kritischen Philosophie nach einer neuen Verhältnisbestimmung von Glauben und Wissen suchten, nach einer Überwindung des scheinbaren Antagonismus zwischen moderner Philosophie und kirchlicher Lehre. Wer hierbei einen transzendentalen Ansatz vertrat bzw. die Philosophie der Subjektivität rezipierte, setzte sich bereits dem Verdacht aus, dem Gedanken einer ›autonomen‹ Vernunft anzuhängen. Die Konzilstheologen selbst vermieden jede Wende zur Subjektivität; die Begründung der Gewißheit der Gotteserkenntnis wie auch die des Glaubens wird allein anhand der objektiven Geltung der Glaubwürdigkeitsmotive geführt. So nimmt es nicht wunder, daß gerade die theologischen Modelle von Hermes und Günther vom Jesuiten und theologischen Konsultor J. B. Franzelin dezidiert als semirationalistisch vor Augen geführt und einer mangelnden Unterscheidung

⁷³ Votum von Joseph Pecci, 23, abgedruckt in: Pottmeyer: *Der Glaube vor dem Anspruch der Wissenschaft. Die Konstitution über den katholischen Glauben ›Dei Filius‹ des Ersten Vatikanischen Konzils und die unveröffentlichten theologischen Voten der vorbereitenden Kommission*, 14*.

zwischen Glauben und Wissen bzw. der Verkennung göttlicher Gnade angeklagt werden.

Franzelin war von der theologischen Vorbereitungskommission der Konstitution *Dei Filius* mit der Bearbeitung der gemäßigeren Formen des Rationalismus beauftragt worden. Dabei stützte er sich nicht zuletzt auf die Ausführungen Kleutgens, dem Verfasser des dritten Schemaentwurfs (ebd., 97), und ging von einem schultheologischen Glaubensbegriff aus, der deutlich zwischen Offenbarungsglauben und Vernunftwissen unterscheidet.⁷⁴ Allerdings berücksichtigt Franzelin nicht, daß Hermes und Günther ja auf Kants transzendente Fragestellung zu reagieren versucht und aus diesem Grunde in ihrer erkenntnistheoretischen Bestimmung des Glaubens bei der Selbstgewißheit bzw. dem Selbstbewußtsein des Subjekts angesetzt hatten. Das aber wird von Franzelin »nicht in Rechnung gestellt [...] bzw. in Richtung auf einen absoluten Rationalismus hin ausgelegt«. ⁷⁵

Im ausdrücklichen Gegensatz zu Hermes' Unterscheidung von Erkenntnis- und Herzensglaube⁷⁶ betonen Franzelin wie dann auch der spätere Konzilstext den übernatürlichen Charakter jenes Glaubens, »der der Anfang des menschlichen Heiles ist« (DH 3008). Der zustimmende Glaube, die »fides ipsa in se« (DH 3010) ist eine übernatürliche Tugend (»virtutem esse supernaturalem«)⁷⁷ und insofern bedarf er der ungeschuldeten Gnade Gottes notwendig (vgl. DH 3035). Ferner wird den Gläubigen die Möglichkeit, an ihrer bisherigen Glaubensüberzeugung Zweifel zu üben, »bis sie einen wissenschaftlichen Beweis für die Glaubwürdigkeit und Wahrhaftigkeit ihres Glaubens erbracht haben« (DH 3036),⁷⁸ als unberechtigter Glaubensabfall und Ausdruck von Semirationalismus zurückgewiesen.

⁷⁴ Das Konzil folgte dem Anliegen, im Gegensatz zum Semirationalismus deutlich zwischen Glauben und Wissen zu unterscheiden (DH 3016; 3041).

⁷⁵ Pottmeyer: *Der Glaube*, 240. Das Konzil ist »auf den anthropologischen und subjektiven Ansatz bei Hermes und Günther nicht eingegangen [...], desgleichen nicht auf die Unterscheidung einer theoretischen und praktischen Vernunft, die für Hermes in der Auseinandersetzung mit Kant eine Rolle spielt« (ebd., 290 f.).

⁷⁶ Der Erkenntnisglaube resultiert aus der Nötigung zum Glauben, zu der es im Rahmen des Wissens kommt, und bedarf insofern keiner göttlichen Gnadenhilfe, wirkt aber auch kein Heil. Dieses schenkt erst der Herzensglaube, ein durch die innere übernatürliche göttliche Gnade bewirkter Glaube.

⁷⁷ DH 3008: Der Glaube, daß das von Gott »Geoffenbarte wahr ist«, beruht auf göttlicher Gnade und nicht auf Vernunftinsicht in die innere »Wahrheit der Dinge«, gleichwohl der Glaube auch einen Erkenntnisakt impliziert, der sich jedoch nur auf die äußere, mittelbare Einsicht bezieht.

⁷⁸ Der christliche Glaube darf keinem Zweifel ausgesetzt werden – Hermes wissenschaftliche Methodik des Zweifels war von Anfang an umstritten und von seinen Gegnern unter Verkennung seines psychologischen Kritizismus immer wieder fälschlicherweise, als Aufforderung zum realen Glaubenszweifel, als Skeptizismus überinterpretiert worden – so u. a. auch von Franzelin.

Nicht zuletzt verteidigt das Konzil die freie Zustimmung zum Glauben und verurteilt die angebliche Auffassung von Hermes, der Erkenntnisglaube käme gleichsam aufgrund nötiger Argumente zustande (vgl. DH 3035) – eine Ansicht, die nach Franzelin auch von Günther rezipiert worden ist.⁷⁹ Bei ihm macht Franzelin zudem die Auffassung ausfindig, daß selbst die Wahrheiten übernatürlicher Offenbarung mit Hilfe der Vernunft zu erkennen seien und darum der übernatürlichen Offenbarung lediglich eine moralische Notwendigkeit zukomme. Im Gegensatz dazu erklärt der Konzilstext, daß die göttlichen Güter, zu deren Teilhabe der Mensch berufen ist, »das Erkenntnisvermögen des menschlichen Geistes völlig übersteigen« und die übernatürliche Offenbarung wegen der Hinordnung des Menschen auf eben dieses übernatürliche Ziel notwendig ist.⁸⁰

Interessanterweise gelangte das Konzil, insofern es nach einem Standpunkt zwischen Rationalismus und Fideismus suchte und darum eine gewisse Offenheit der Vernunft für die Transzendenz lehrte, letztendlich zu einer Verhältnisbestimmung von Philosophie und Glauben, die der Güntherschen im Ergebnis keineswegs unähnlich ist: Das Verhältnis von Philosophie und Theologie ist weder eine einseitige Zwangsherrschaft noch eine isolierte Koexistenz: »Duldet die Religion die Philosophie als freie Schwester, so muß letztere gegen die heilige Auctorität der erstern sich so wenig empören als sie sich gegen die Wahrheit empören muß.«⁸¹ Das mag belegen, daß der Vorwurf des Semirationalismus, der in den Voten und Konzilsdebatten gegenüber Günther wie Hermes erhoben wurde, teils weniger in der Sache als vielmehr in Mißverständnissen begründet war.

4. Tübinger Schule und Reformkatholizismus

a. Johann Sebastian von Drey – Immanenzapologetik

Die Neuscholastik mit ihrem »Zurück zur Vorzeit« prägte fortan die Schultheologie. Kants Transzendentalphilosophie wurde als subjektivistisch gebrandmarkt, ebenso der Agnostizismus seiner Gotteslehre und der Autonomismus seiner Ethik und Religionsphilosophie. Kurzum: »Kant erscheint als ein mit dem (auf dem Ersten Vaticanum offiziell erneuerten) Thomismus unverträglicher Denker.«⁸² Gegen diese Entwicklung vermochte sich auch

⁷⁹ Pottmeyer: *Der Glaube*, 290.

⁸⁰ DH 3005. Pottmeyer: *Der Glaube*, 224–230.

⁸¹ Günther. In: *Lydia* 2 (1850), 288.

⁸² Malter: *Kant/Neukantianismus*, 580.

eine weitere theologische Schulrichtung nur bedingt durchzusetzen, die sich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts an der Tübinger Fakultät ausgebildet hatte und sich einer »aufklärungsbewußten, antirestaurativen theol.[o-gischen] Rationalität« bediente.⁸³ Die Tübinger Schule war weniger von einer bestimmten »philosophischen Richtung der Aufklärung geprägt, wie sie an den katholischen Lehranstalten an der Wende des 18. Jahrhunderts üblich war (wobei von allem die Kantsche Philosophie bevorzugt wurde)«, ⁸⁴ als vielmehr von einem ausgeprägten Systembewußtsein: im Horizont der Aufklärungsphilosophie, des Deutschen Idealismus sowie der romantischen Geschichtsauffassung verband sie die positive Methode mit der spekulativen; die geoffenbarten Gegebenheiten sollten spekulativ durchdrungen und deren innere Harmonie aufgezeigt werden.⁸⁵

Die konzeptionelle Neuorientierung der Apologetik zielte auf eine Neubestimmung der Identität des überlieferten christlichen Glaubens und einer vernunftwissenschaftlichen Grundlegung des Christlichen im Kontext eines gewandelten und vertieften Geschichtsbewußtseins. Anstatt die rationale Glaubensverantwortung nur auf die objektiven Gegebenheiten übernatürlicher Offenbarung einzugrenzen, sollte die vernunftwissenschaftliche Fundierung der Theologie inhaltsbezogen konzipiert werden, wozu auch die systematisch-theologischen und historisch-kritischen Bemühungen fruchtbar zu machen waren.

Erste wichtige Anstöße zu einer solch programmatischen Neukonzeption, die dann für die katholische Erneuerungsbewegung entscheidend wurde, finden sich bereits bei dem Tübinger Theologen Johann Sebastian von Drey, dem Protagonisten der Tübinger Schule. Drey kam von der Romantik her, versuchte vor allem Schelling auszuwerten und lenkte dabei sein wissenschaftliches Interesse auf die Einheit von Vernunft- und Offenbarungswahrheit,⁸⁶ wodurch auch er sich dem Verdacht des Semirationalismus aussetzte.

⁸³ Kustermann: *Drey, Johann Sebastian u.*, 373.

⁸⁴ Scheffczyk: *Die Tübinger Schule. Philosophie im Denken der Tübinger Schule: Johann Sebastian von Drey (1777–1853), Johann Adam Möhler (1796–1838) und Johann Evangelist von Kuhn (1806–1887)*, 93.

⁸⁵ Aubert: *Die komplexe Belebung der kirchlichen Wissenschaften*, 295.

⁸⁶ Speziell in seiner *Apologetik* (3 Bände, Mainz 1838–1847) versuchte er anhand des Offenbarungsinhalts Offenbarung und Vernunft dadurch miteinander zu vermitteln, daß er die subjektive Empfänglichkeit menschlicher Vernunft für die geschichtlich ergangene Offenbarung herausarbeitete, diese auf eine alles tragende Idee (Reich Gottes) zurückführte und deren innere Notwendigkeit »durch Nachweis ihres lebensvollen (organischen) Zusammenhangs« aufzeigte (Geiselman: *Die katholische Tübinger Schule*, 32). »Das Geheimniß geht über in die Idee, und die Offenbarungswahrheiten in Vernunftwahrheiten. Die Vernunft erfährt nun nicht nur die Ideen der Offenbarung von Innen heraus, sie erkennt auch in Ihnen ihre eigenen« (zit. bei: Kustermann: *Die Apologetik als wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christentums in seiner Erscheinung. Johann Sebastian von Drey*, 31).

Dreys geschichtlich-spekulatives Denken wurde in Form des Systemgedankens für die gesamte Tübinger Schule prägend. Hier fand insofern eine Überwindung der Aufklärung statt als nun versucht wurde, den Menschen theologisch zu beschreiben und das Verhältnis Gottes zur Welt als ein fortwirkendes Innesein zu denken.⁸⁷ Zwar geht Drey bei der denkerischen Erschließung der Offenbarungstheologie im ganzen⁸⁸ weniger epistemologisch als vielmehr soteriologisch vor, worin er sich von Hermes deutlich unterscheidet, dennoch aber vermag er dessen *Philosophische Einleitung*, die ja auch nach den Möglichkeitsbedingungen einer übernatürlichen Offenbarung fragt, als »bedeutende[n] Gewinn für die philosophisch-theologische Literatur« zu würdigen.⁸⁹

Drey konnte durchaus kritisch von der Philosophie Kants sprechen, gemäß der »nur das Praktisch – die Sittenregel zur chr.[istlichen] R.[eligion] u.[nd] Offenbarung gehören könne, das speculative und dogmatische aber zur außerwesentlichen Form«. ⁹⁰ Die spekulative Vernunft verteidigend erhebt Drey grundsätzlichen Einspruch gegenüber der Vernunftkritik Kants. Für den Tübinger Theologen ist es beispielsweise uneinsichtig, wie man allein aus dem praktischen Vernunftgebrauch das Postulat Gott schlußfolgern könne,⁹¹ wenn dabei zugleich das ontologische Dasein Gottes ausgeklammert bleibt, das als solches aber allen anderen Eigenschaften Gottes zugrunde liegt. Darum lehnt er Kants Gottesbegriff als »leeres Gedankending« und als unvollständig ab.⁹² »Alle Begriffe von Sittlichkeit« reichen nicht hin, um über den »nothwendige[n] Begriff von Kraft, Sein und Hervorbringen« etwas auszumachen, der aber logischerweise den moralischen Begriffen »vorangehen muß, denn was nicht zuerst *physice* existirt, das kann auch keine Moralität unbeschränkte oder beschränkte haben« (ebd., 79). So muß »es

⁸⁷ Fries: *Tübinger Schule. I. Kath. T.*, 390; Max Seckler: *Tübinger Schule. I. Katholische TSch*, 287–290.

⁸⁸ In seiner Konzeption, die Offenbarungstheologie im ganzen denkerisch zu erschließen, wird Drey vom legitimen Anliegen der Aufklärung geleitet und kann sich zugleich auf die Philosophie des Idealismus – namentlich auf Lessing und Schelling – stützen.

⁸⁹ Drey: *Rezension zu G. Hermes, Philosophische Einleitung in die christkatholische Theologie*, 38.

⁹⁰ Drey: *Mein Tagebuch über philosophische, theologische und historische Gegenstände, 1812–1817*, 539.

⁹¹ In diesem Zusammenhang kritisiert Drey auch die Auffassung Kants, daß die Vernunft ein reines Schlußvermögen sei. Demgegenüber macht er deutlich, daß auch »in der Vernunft eine unmittelbare Anschauung liege«, der Schluß vom Endlichen auf das Unendliche kann nämlich nur im Zusammenwirken von Vernunft und Verstand zustande kommen, da dem Verstand allein der Begriff des Unendlichen fremd ist (ebd., 80).

⁹² Ebd., 79: »die moralischen Eigenschaften Gottes sind nur ein Theil seiner Eigenschaften, aber noch nicht ihre Fülle«.

noch eine andere [Art] des Wissens geben, die über das Sein und die Kraft Gottes handelt und entscheidet, und unter welcher selbst das Postulat seines Seyns steht« (ebd.). Die Bedenken Dreys kommen mit der prinzipiellen Kritik Schellings an der Postulatenlehre Kants überein.⁹³

Nach Drey hat Kant mit seinem philosophischen Kritizismus im Grunde »nichts gewonnen«, denn die Begriffe von Gott sind im Menschen ebenso da wie das Gewissen und deshalb müssen über beide Fakten gleichermaßen synthetische Urteile möglich sein: »Es giebt entweder die speculative Theologie oder es giebt auch keine Moral.«⁹⁴ Die theoretische und praktische Vernunft ungleich gewichtet und behandelt zu haben, darin besteht Kants Fehler. In Wirklichkeit komme der spekulativen Vernunft dieselbe Kraft zu wie der praktischen; der Begriff von Gott ist gegenüber dem Begriff des Guten keineswegs minderwertig und weil die Idee Gottes ebenso transzendent ist wie das Wesen der Moral, kann ihr nicht einfach die Realität abgesprochen werden, ohne daß selbiges nicht auch in bezug auf das Sittengesetz geschieht (ebd., 152). Ganz abgesehen davon vermag die Moral auf die speculative Theologie nicht zu verzichten, soll die Frage nach dem Grund des Guten nicht unbeantwortet bleiben. Recht betrachtet müßten darum »die Kantianer [...] zugeben, daß es entweder eine gültige Speculation giebt über Gott oder daß ihr ganzes Moralsystem jeden Augenblick über den Haufen geworfen werden kann.«⁹⁵

b. Herman Schell – Kausalgesetz

Die von Drey intendierte vernunftwissenschaftliche Wesensapologetik vermochte sich im 19. Jh. gegenüber der traditionellen Demonstrationsapologetik noch nicht durchzusetzen – die Schultheologie erwies sich mit ihrer extrinsezistischen Begründungsmethodik noch als zu mächtig. Der Durchbruch gelang erst Mitte des 20. Jahrhunderts, wobei der Paradigmenwechsel durch den Reformkatholizismus wesentlich mit herbeigeführt wurde. Dieser formierte sich an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert. Für ihn stellt der Würzburger Dogmatiker und in Dreys Tradition stehende Apo-

⁹³ Vgl. Langthaler: »Man wird von der Philosophie den wirklichen Gott fordern, nicht die bloße Idee Gottes«. Zur Kritik des späten Schelling an Kants Religionsphilosophie.

⁹⁴ Drey: *Mein Tagebuch*, 151; vgl. 158: »Gott oder die Idee Gottes [ist] nach Kant selbst nur ein Resultat aus moralischen Schlußfolgerungen [...], kein unmittelbares Factum.«

⁹⁵ Ebd., 153; vgl. 151: »Sagt man auch, die moralischen Gefühle führen eine innere Nöthigung mit sich, so muß ja wieder nach dem Grund dieser Nöthigung gefragt werden; kurz eine höhere Untersuchung ist unabwendbar wie das Interesse der speculativen Vernunft.«

loget Herman Schell geradezu »eine Schlüsselfigur« dar.⁹⁶ Auch Schell suchte nach einer Synthese zwischen christlichem Glauben und modernem wissenschaftlichen Bewußtsein – kein Wunder, daß sein Versuch, »die moderne Philosophie und Wissenschaft zu ›taufen‹«⁹⁷ dasselbe Schicksal ereilte wie die Werke vieler gleichgesinnter Theologen jenes Jahrhunderts: Er stieß bei den Neuscholastikern, weil angeblich rationalistisch, auf erbitterten Widerstand und wurde am 15. Dezember 1898 auf den Index gesetzt.

In seinem theologischen Schaffen wurde Schell von unterschiedlicher theologischer und philosophischer Seite beeinflusst und geprägt, nicht zuletzt vom Spätidealismus der katholischen Tübinger Schule. Für seine Erkenntnis- und Gotteslehre, zu der er sich durch die kritischen Einwände Kants herausgefordert sah, empfing er u. a. von Anton Günther wichtige Impulse und rekurrierte im Rahmen der Analyse menschlichen Selbstbewußtseins auf die eigene »(Willens-) Aktivität des menschlichen Geistes ihrem Objekt gegenüber.«⁹⁸ Trotz aller Kritik an der Philosophie Kants, war sich Schell wohl bewußt, daß er ihr seine transzendentalen Voraussetzungen verdankt.

Bei der Suche nach einem beweiskräftigen Aufgang zu Gott und im Durchgang durch verschiedene Arten von Gottesbeweisen setzt sich Schell intensiv und kritisch mit Kants Verständnis des Kausalitätsgesetzes auseinander.⁹⁹ »Kant wollte die Bedingungen der allgemein gültigen und notwendigen Erkenntnis überhaupt wie für den Menschen feststellen, ohne den Ursprung der Vorstellungen, d. h. deren psychologische, genetische oder tatsächliche Voraussetzungen, so das Kausalgesetz, in Betracht zu ziehen: das war sein Irrtum und seine Selbsttäuschung. Er meinte, aus immanenten Unterschieden in den Vorstellungen selbst deren Erkenntniswert rein logisch feststellen zu können. [...] Damit unseren Sinnesempfindungen überhaupt eine Realität entspreche, und damit ihnen überhaupt ein Erkenntniswert des Daß zukomme, bedarf es der Voraussetzung einer gesetz- und zweckmäßigen Zusammenordnung von Wirklichkeit und Erkenntnis auf Grund des Kausalgesetzes« (ebd., 196f.).

Wie man sich diese Zusammenordnung näherhin vorzustellen hat, erläutert Schell im Kontext der Gottesbeweise, bei denen er zwei Voraussetzungen ausfindig macht. Zum einen gilt das Kausalgesetz unbedingt und ausnahmslos: »Alles, was ist, hat eine hinreichende Ursache; jede Thatsache

⁹⁶ Schell selbst identifizierte sich nicht mit dem Reformkatholizismus; vgl. Filser: *Metaphysik und Freiheit*, 219.

⁹⁷ Aubert: *Die modernistische Krise*, 441.

⁹⁸ Janssens: *Metaphysisches Denken und heilsgeschichtliche Offenbarung. Ihre Korrespondenz im Systemversuch Herman Schells*, 45.

⁹⁹ Schell: *Kleinere Schriften*.

stammt aus einer Tätigkeit und ist dadurch (objektiv) vernünftig und wird dadurch (subjektiv) verständlich«; insofern ist mit dem Kausalgesetz zum andern die Tatsächlichkeit »unserer geistigen Innenwelt und der uns umgebenden Außenwelt: die Tatsächlichkeit des Geistes und der sinnlichen Natur« gegeben.¹⁰⁰ Da das Kausalitätsgesetz somit auch die Tatsächlichkeit des mit logischer Denknötwendigkeit erkannten impliziert, stellt für Schell anders als für Kant das Kausalgesetz ein wirkliches Erkenntnis-mittel dar.

Vor dem Hintergrund des Kausalgesetzes und der Tatsächlichkeit besteht der berechnigte Kern der Gottesbeweise darin, daß »alle Thatsachen [...] aus einer Tätigkeit zu erklären [sind], und zwar schließlich aus einer solchen, welche sich selbst erklärt; [...] die als solche nichts als Leben, Innerlichkeit, Wahrheitsfülle und Liebe ist, selbstursächlicher Geist, Gott« (ebd., 191). Das Primäre ist demnach die Tat, die Schell als Geistesstat versteht, so daß das Wesen des Geistes tätige Innerlichkeit und innerliche Selbsttat ist.¹⁰¹

Weil Seiendes und Sein einer vollhinreichenden Ursache bedürfen, wird »alle Wirklichkeit durch das Kausalgesetz auf die selbstbewußte und selbstmächtige Tatwirklichkeit zurückgeführt.«¹⁰² Diese hervorbringende Ursächlichkeit impliziert das Sein als ihre Wirkung und an ihr erklärt sie ihre Wirklichkeit, so daß am Wirken das Wirkliche erkannt werden kann, »an der Ursächlichkeit die Sache«.¹⁰³ Von herausragender Bedeutung für die Gotteserkenntnis ist demnach die Tätigkeit, die sowohl Endliches wie auch Unendliches durchwaltet – Tätigkeit und Aktivität kennzeichnen das wahre Sein (ebd., 109f.). Im Begriff der Tätigkeit laufen »die beiden Grundordnungen des Seins, das wesenhafte und tatsächliche Sein, zusammen [...] und [vereinigen] sich wie in der Spitze einer Pyramide« (ebd., 154).

Vom absoluten Kausalprinzip her bestimmt sich auch das Wesen Gottes. Gott als *actus purus* hat den hinreichenden Grund seiner Existenz und seines Wesens in sich selbst; er hat keine Ursache, sondern besteht durch sich selbst;¹⁰⁴ er ist *causa sui* und als ›Selbstursache‹, als ›reinsten Akt‹ und ›Selbst-

¹⁰⁰ Schell: *Die göttliche Wahrheit des Christentums in vier Büchern. Erstes Buch: Gott und Geist, Teil I*, 190 f.: »Nichts besteht und entsteht ohne bestimmende Ursache, ohne ursächliche Tätigkeit. Nichts ist wirklich ohne ein Wirkendes. Alle Tatsächlichkeit wird nur aus einer (ursächlichen) Tätigkeit verständlich: die Seele der Wirklichkeit ist die Wirksamkeit (ebd., 10).

¹⁰¹ Schell: *Kleinere Schriften*, 189; 208.

¹⁰² Filser: *Metaphysik*, 226.

¹⁰³ Schell: *Die göttliche Wahrheit*, 117: »Was nicht wirkt, ist nicht, existiert jedenfalls für uns nicht, und wäre überhaupt so gut wie gar nicht«.

¹⁰⁴ Ebd.: »Gott als die absolute Tätigkeit, Ursächlichkeit oder Wirksamkeit muß die Ur-

grund« die Identität von Wesen und Existenz.¹⁰⁵ »Das Grundmotiv der schellschen Gotteslehre ist die Kreisstruktur, das Motiv des Kreises. Gott geht als Ursache seiner selbst von sich selbst aus und kehrt als das Ziel seiner selbst zu sich zurück. Gott entspringt aus sich selbst und mündet in sich selbst.«¹⁰⁶

Zwar sah auch Kant im Kausalprinzip eine »Apriori-Form der theoretischen Vernunft«,¹⁰⁷ aber indem »er die Erkenntnis auf die phänomenale Erfahrungswelt einschränkte, [löste er] die Geistesschwingen des Kausalgesetzes in der künstlichen Gluthitze seiner Kritik von den Schultern des wahrheitsforschenden Menschengestes, dieses kühnen Ikaros,« los.¹⁰⁸ Das Kantische Axiom, daß »unsere Begriffe und Denkgesetze [...] außerhalb der sinnlichen Erfahrung allen Inhalt und alle Anwendbarkeit« verlieren, ist »nichts anderes als einerseits Willkür und andererseits Aberglaube.«¹⁰⁹ Denn »Form und Inhalt lassen sich in der Erkenntnis nicht so trennen, wie der Rahmen vom Bilde«, vielmehr durchdringen sich »Form und Inhalt, Tätigkeit und Gegenstand« einander ganz.¹¹⁰

Schell versteht im Kontext des Kausalgesetzes nicht nur den kosmologischen Gottesbeweis anders als Kant,¹¹¹ vielmehr kritisiert er zudem dessen moralischen Beweis als unzureichend. Die sittliche Idee kann nicht »durch ein abstraktes, formalistisches und subjektives Moralprinzip« zureichend erklärt werden; »die Verpflichtung, mit welcher das Gute an uns herantritt, ist nur als die Wirkung eines Willens, einer Persönlichkeit verständlich; eine Sache oder ein Abstraktum hat nicht die Kraft zu verpflichten.«¹¹² Außerdem lassen sich Allgemeingültigkeit des Sittengesetzes und Gesetzesinhalt nicht trennen, da die Ausrichtung auf die Vollendung des Menschen die allgemeine Gültigkeit des Sittengesetzes begründet. »Allgemein gültig und ver-

sache seiner selbst sein, das mit sich selbst beschäftigte Leben und zwar in ebenbürtiger Weise, wie es einer unendlichen Kraftfülle entspricht«.

¹⁰⁵ Ebd., 154 f.: »Da der Begriff des Seins nur die zwei Momente des Wesens und Daseins, des Inhalts und der Tatsache, des Was und des Daß, des Grundes und des Zweckes, des Idealen und Realen enthält und zuläßt, so ist die Aseität durch die zwei Hervorgänge, bzw. Betätigungen als Erkenntnis und Wille vollzogen; erst durch die beiden, und darum nur durch die beiden«. Vgl. dazu Schell: *Katholische Dogmatik in sechs Büchern*. Band II, 88.

¹⁰⁶ Filser: *Metaphysik*, 229.

¹⁰⁷ Ebd., 227; Schell: *Kleinere Schriften*, 194–204

¹⁰⁸ Schell: *Die göttliche Wahrheit*, 197.

¹⁰⁹ Schell: *Katholische Dogmatik. Kritische Ausgabe*. Band III, 703.

¹¹⁰ Schell: *Apologie des Christentums*. Band I: *Religion und Offenbarung*, 184 f.

¹¹¹ Schell: *Katholische Dogmatik. Kritische Ausgabe*. Band I, 250–277.

¹¹² Schell: Ebd., 409. Schell: *Apologie des Christentums*. Band II: *Jahwe und Christus*, 155 f.

pflichtend kann das Sittengesetz nur sein, wenn es eine bestimmte Vollkommenheit giebt, welche Urbild und Zweck des sittlichen Strebens ist, d.i. Gott.«¹¹³

5. Resümee

Kants Kritizismus löste zur Jahrhundertwende in der christlichen Philosophie einen tiefgreifenden Traditionsbruch aus. Herausragende und einflußreiche Theologen, die die Brisanz dieser Situation erkannten, suchten darum im 19. Jh. bewußt nach Möglichkeiten, die Rationalität des Offenbarungsglaubens in Auseinandersetzung mit Kants Erkenntniskritik neu zu begründen. Zwar stimmten sie Kants Grundsatz zu, daß der theoretische Gebrauch der Vernunft an die anschauungsbezogene Tätigkeit des Verstandes gebunden ist, ohne deshalb jedoch beim Agnostizismus Kants stehen zu bleiben. Stattdessen zeigen sie auf, wie trotz aller Vernunftkritik das menschliche Erkennen die Wahrheit der Wirklichkeit impliziert, um von dieser Basis aus Wissen und Glauben zu einer Einheit zu vermitteln.

Wie schwer sich das kirchliche Lehramt mit der neuen Philosophie tat, wird daran ersichtlich, daß die unterschiedlichen theologischen Aufbrüche in den verschiedenen katholischen Schulrichtungen anstatt positiv-kritisch gewürdigt, allesamt bekämpft und mit dem Pauschalurteil Semirationalismus versehen wurden. Umgekehrt aber waren durch die objektiv-rationale Argumentationsfigur der neuscholastischen Apologetik die aufgeworfenen Fragen weniger gelöst als vielmehr aufgeschoben und war der Kirche am Ende mehr geschadet als genützt. Denn die Strategie, die Vernunft vom Mysterium der Offenbarung fernzuhalten, erweckte zwangsläufig den Eindruck, daß sich nach kirchlicher Auffassung Offenbarung und Vernunft isoliert und damit einander nichts sagend gegenüber ständen.

Den erwähnten Theologen muß zugute gehalten werden, daß sie die Zeichen und Erfordernisse der Zeit, den Bruch zwischen Theologie und deutscher Philosophie erkannt und die kirchliche Glaubenslehre in einen offenkritischen Kontakt mit der autonom wissenschaftlichen Vernunft gebracht haben. Eine formale Bestätigung wurde ihnen durch das Zweite Vatikanische Konzil insofern zuteil als sich dieses eindeutig zur Methode des Dialogs bekannte. Demzufolge ist das konstruktiv-kritische Gespräch überall dort zu suchen, wo der Glaube zum Gegenstand philosophischer Reflexion wird. Die Theologie kann nicht darauf verzichten, religionsphilosophischen

¹¹³ Schell: *Die göttliche Wahrheit des Christentums in vier Büchern*. Erstes Buch: *Gott und Geist*. Teil II, 627.

Durchgänge zu beschreiten, um anschließend auf dem Weg des Offenbarungsglaubens fortzufahren. Sich dieser immer wieder neu zu bewerkstelligenden Aufgabe der Theologie gestellt zu haben, zeichnet das Selbstdenkertum des 19. Jahrhunderts aus; umso mehr als in der Moderne gerade die Vereinbarkeit zwischen Glauben und Wissen zu einem entscheidenden Prüfstein christlicher Identität geworden ist.¹¹⁴

¹¹⁴ Böttigheimer: »Die Wahrheit wird euch frei machen« (Joh 8,32). *Sinnrechenchaft in Zeiten der Postmoderne*.

