

Kleutgen und der hermesianische Zweifel

Zum 75. Todestag Joseph Kleutgens (13. Januar 1883)

Von Leonhard Gilen S. J.

In der berühmt gewordenen Vorrede zur Philosophischen Einleitung in die christkatholische Theologie hat Georg Hermes eine Forderung für den künftigen Religionslehrer aufgestellt, die in manchen Kreisen Aufsehen und auch Anstoß erregt hat: Er „muß das Labyrinth des Zweifels in allen Gängen durchirren, um einst den Zweifler auf allen Wegen begleiten zu können; . . . er muß alle Beweise mit Zweifelsucht wägen, und alles absondern, dem nicht jeder sich ergeben muß, sofern er nur Vernunft hat“¹. Zum Verständnis dieses Satzes trägt eine Tatsache bei, die W. Esser, einer der ältesten Laienschüler des Hermes, in seiner Denkschrift auf Georg Hermes berichtet. Hermes hatte während seiner Tätigkeit am Paulinum in Münster (1798—1807) Umgang mit einem sozial und auch geistig hochstehenden Menschen, der den Glauben verloren hatte und die These aufstellte, „ein vernünftig Denkender könne nicht Katholik, nicht einmal Christ sein“. Es gelang Hermes in langer und mühevoller Arbeit diesen Zweifelnden, der sich auch in der Philosophie seiner Zeit umgesehen hatte, innerlichst von der Wahrheit des Christentums und der katholischen Kirche zu überzeugen².

Sicher ging es in diesem konkreten Falle um den wirklichen und den existentiellen Zweifel, ebenso wie bei dem Zweifelnden, den der Religionslehrer auf seinen Wegen begleiten soll. Vielleicht wird man dazu neigen, schon aus diesem Grunde auch das „Labyrinth des Zweifels“, von dem im unmittelbaren Zusammenhang mit dieser Stelle die Rede ist, als das Hin und Her wirklicher Unsicherheit und als das Getriebenwerden von existentiellen Zweifeln aufzufassen. Der künftige Religionslehrer wird dann, wie man jedenfalls zunächst einmal vermuten möchte, sicher die eigene schmerzliche Erfahrung und vielleicht auch eher den von Hermes so betonten Überblick über das vollendete System

Philosophische Einleitung², Münster 1831, XV. — Die zweite Auflage, die erst nach dem Tode des Verfassers erschien, weist gegenüber der Auflage von 1819 keine wesentlichen Veränderungen auf.

W. Esser, Denkschrift auf Georg Hermes, Köln 1832, 41. — Esser war damals Professor der Philosophie in Münster. Vermutlich hat auch Kleutgen in den Jahren 1832/33 die Vorlesungen Essers gehört. Nähere Verbindung hatte er aber mit dem damaligen Privatdozenten für Philosophie Bernhard Schlüter. Vgl. A. Langhorst, Aus dem Jugendleben des P. Joseph Kleutgen: Stimmen aus Maria-Laach 25 (1883) 492—494.

mitbringen, „so daß er im Stande ist jeder vorkommenden Frage die Stelle im Ganzen anzuweisen, auf welcher sie erst möglich wird“³.

In der Diskussion darüber, wie der hermesianische Zweifel aufzufassen sei, hat man häufig auf Descartes hingewiesen und etwa gesagt: Wie Descartes den Zweifel an den Anfang der Philosophie gesetzt hat, so geht Hermes für den Aufbau seines theologischen Systems vom Zweifel aus. In beiden Fällen handelt es sich um den formal gleichen Ausgangspunkt und um den wesentlich gleichen Zweifel⁴. In der vorliegenden Abhandlung ist die Stellungnahme Kleutgens zum hermesianischen Zweifel zu untersuchen. Dabei gehen wir zunächst auf die Frage ein, wie Kleutgen den hermesianischen Zweifel in seiner Stellung zum Zweifel des Descartes beurteilt. Sodann ist der Ausweg, die Meinung Kleutgens über den Ausweg aus dem hermesianischen Zweifel kritisch zu überprüfen.

I. Kleutgen über das Verhältnis des hermesianischen Zweifels zu Descartes

Rein äußerlich gesehen besteht zwischen der Philosophischen Einleitung in die christkatholische Theologie des Hermes⁵ und dem *Discours de la Méthode* Descartes' eine immerhin bemerkenswerte formale Ähnlichkeit⁶. Beide erzählen die Entwicklung ihrer Ansichten, nicht etwa im Tone eines trockenen Berichtes, sondern in einer Erlebnis schilderung, die den Leser auch heute noch innerlich ergreift. Man spürt aus diesen Schriften, mit den Worten Descartes' „tousiours un extrem desir d'apprendre a distinguer le vray d'avec le faux, pour voir clairement mes actions, et marcher avec assurance en cete vie“⁷; oder mit Hermes, „eine Menge von Fragen und Zweifeln, die mich Tag und Nacht beschäftigten; die ich zwar alle zu beantworten wußte, worüber ich mich aber bey näherer Erwägung gestehen mußte, daß ich in der Tat keine einzige von ihnen beantworten konnte“⁸. Bei Descartes zieht sich die Ichform des Berichtes durch das ganze Werk hindurch (ähnlich in

³ Phil. Einltg. XV.

⁴ So schon ein Ungenannter (Nic. Möller) im Mainzer Katholik 1832, 152—158 f. — Ferner J. v. Kuhn, Über Glauben und Wissen: ThQschr 1839, 440 f. — Anders A. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholizismus in neuester und gegenwärtiger Zeit, München 1862, 6 f. — K. Eschweiler, Die zwei Wege der neueren Theologie, Augsburg 1926, 126—128.

⁵ Wir zitieren nach der zweiten Auflage. Auch Kleutgens Philosophie der Vorzeit wird nach der zweiten Auflage zitiert, die in Klammern beigefügten Zahlen beziehen sich auf den ersten Band.

⁶ Wir benützen die von Adam und Tannery besorgte Gesamtausgabe: Oeuvres de Descartes, Paris 1897—1910 (zitiert: AT).

⁷ AT 6, 10.

⁸ Phil. Einltg. IV.

seinen Meditationen), während sie sich bei Hermes auf die Vorrede beschränkt: an ihre Stelle tritt in den Untersuchungen selber eine nüchterne und sachliche Darlegung, der man die „Anstrengung des Begriffes“, das Mühsame der Gedanken und das Ermüdende der Wege und hin und wieder auch der Umwege anmerkt.

1. Dem Problem der Gewißheit und damit auch des Zweifels hat Kleutgen sowohl in der Philosophie wie in der Theologie der Vorzeit mehrere Kapitel gewidmet⁹. Dabei geht es Kleutgen in seiner Theologie um das „Wissen vor dem Glauben“ und um die „Gewißheit des Erkennens vor dem Glauben“. Es ist das prinzipiell gleiche Anliegen, das Hermes nach seinem eigenen Zeugnis¹⁰ mehr als 20 Jahre beschäftigt hat: „Ein Beweis des Glaubens muß dem Glauben vorangehen“, und dieser Beweis „vor der Annahme des Glaubens an Offenbarung und selbst zur Gründung dieses Glaubens“ kann nur ein philosophischer sein¹¹.

In seiner Philosophie der Vorzeit untersucht Kleutgen das Problem der Gewißheit und des Zweifels vom Standpunkt der philosophischen Erkenntnistheorie aus, theologische Gesichtspunkte werden kaum berührt¹². Kleutgen übernimmt hier, nach dem Beispiel cartesianisch eingestellter Theologen (359), die Unterscheidung des wirklichen und des methodischen Zweifels. Gegenüber der Frage, ob der Zweifel Descartes' als „methodischer“ anzusehen ist, macht Kleutgen einige Vorbehalte, auf die später noch einzugehen ist. Den Zweifel des Hermes bezeichnet er jedoch ohne Schwankungen als einen wirklichen Zweifel (341—357): „Hermes spricht sich auf das Bestimmteste für den wirklichen Zweifel aus und erklärt ihn nicht nur für erlaubt, sondern auch für geboten“ (342). Es kommt hier nicht darauf an festzustellen, daß Kleutgen damit eine These vertritt, die schon in der Verurteilung der Lehren des Hermes von 1835 enthalten war¹³ und in den lange dauernden Kontroversen um den Hermesianismus immer wieder Gegenstand der Diskussionen wurde¹⁴.

⁹ Philosophie der Vorzeit, ²Innsbruck 1878, 341—438. — Theologie der Vorzeit, Bd. 4, ²Münster 1873, 402—473.

¹⁰ Phil. Einlfg. XIII.

¹¹ Ebd. XIX f.

¹² Über die theologische Seite vgl. W. Bartz, Das Problem des Glaubens. In Auseinandersetzung mit Joseph Kleutgen behandelt. Trier 1950. Außerdem: R. Schlund, Zur Quellenfrage der vatikanischen Lehre von der Kirche als Glaubwürdigkeitsgrund: ZKathTh 21 (1950) 493 ff.

¹³ Der hierhergehörige Passus aus dem Breve Gregors XVI. Dum acerbissimas bei Denzinger, Freiburg 1922, 1619. Der vollständige Text des Breves vom 26. 9. 1835 bei Braun et Elvenich, Acta Romana, Hannover/Leipzig 1838, 1—6.

¹⁴ Vgl. außer den in Anm. 4 zitierten Werken: P. J. Elvenich, Aktenstücke zur geheimen Geschichte des Hermesianismus, Breslau u. Oppeln 1845, 80. — H. Schroers, Ein vergessener Führer aus der rheinischen Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts: J. W. J. Braun, Bonn u. Leipzig 1925, 112—429.

Wir haben uns vielmehr den Beweisen zuzuwenden, die Kleutgen vorbringt und diese Beweise einer kritischen Betrachtung zu unterziehen. Dabei fällt zunächst auf, daß Kleutgen sich, jedenfalls in den Zitaten, die er anführt, auf die Vorrede zur Philosophischen Einleitung und auf die methodischen Bemerkungen zur positiven Einleitung beschränkt. Man kann kaum leugnen, daß Kleutgen damit die für unsere Frage entscheidenden Kapitel herausgreift. Wenn man sich aber einmal die Mühe macht, den Gebrauch des Wortes „Zweifel“ in der Philosophischen Einleitung des Hermes genauer zu studieren, dann sieht man, wie häufig dieses Wort wiederkehrt: Es ergibt sich eine Art philologischen Beweises für die Bedeutung, die dieses Wort auch in den unreflektierten persönlichen Gedanken des Hermes und in der literarischen Darstellung, nicht nur in der systematischen Konzeption seiner Philosophie hat. Das Wort wird, wie es scheint, von Hermes nicht ausschließlich im Sinn eines *Dubium positivum* gebraucht. Vielmehr könnte von einer Art methodischen Zweifels an einigen Stellen die Rede sein, an denen nach Hermes „die praktische Vernunft, welche die Pflicht unbedingt vorschreibt, den Zweifel abzuweisen gebietet“¹⁵, weil durch einen solchen Zweifel die Pflicht selber illusorisch würde.

Auf den Begriff dieses sogenannten „theoretischen“ Zweifels und seine Beziehung zur praktischen Vernunft haben wir näher einzugehen. Der Ausdruck „theoretischer Zweifel“ mit seine Äquivalenten: „theoretisch bezweifelbar“, „theoretisch bezweifelbare Erkenntnis“ kommt, soviel wir sehen können, bei Hermes nur in dem Abschnitt über das „sichere Fürwahrnehmen aus dem Beweggrunde praktischer Zwecke“ vor¹⁶. Diese praktischen Zwecke werden von der praktischen Vernunft gesetzt. Ein Teil dieser Zwecke wird dem Menschen (laut Zeugnis „des unmittelbaren Bewußtseins der Sache in uns“) als Gebot und auch als Gesetz auferlegt, mit dem Charakter der Sanktion. Damit werden diese Zwecke „moralisch notwendig oder Pflicht für uns“¹⁷. Und im Bereiche der Pflicht oder auch der verpflichtenden Vernunft — die weder mit der praktischen noch mit der moralischen Vernunft identisch ist¹⁸ — kann „eine Notwendigkeit, etwas für wahr anzunehmen, das theoretisch bezweifelbar ist, entstehen; dieses aber nur im Fall einer systematischen Herleitung der Pflichtgebote“¹⁹, die Hermes hier in aller Kürze bieten will. Der theoretische Zweifel muß überall dort

¹⁵ Phil. Einltg. 236. — Es kann sogar die Pflicht geben, „eine theoretisch bezweifelbare Erkenntnis für wahr anzunehmen“, ebd. 233.

¹⁶ A. a. O. 199—266, §§ 39—45. Vgl. auch Cl. Kopp, Die Philosophie des Hermes, besonders in ihren Beziehungen zu Kant und Fichte, Köln 1912, 81—88.

¹⁷ A. a. O. 206. Hervorgehobener Druck hier und im folgenden bei Hermes.

¹⁸ A. a. O. 213.

¹⁹ A. a. O. 217. Vgl. ebenso 218—220 225 usw.

abgewiesen werden, wo von der „Wahrnehmung die Möglichkeit eine gewisse und unbedingte allgemeine Pflicht zu erfüllen, abhängt“²⁰.

Die Frage, wie es im System des Hermes zu einer „gewissen“ Erkenntnis einer unbedingten und allgemeinen Pflicht kommt, können wir vorläufig zurückstellen. Wichtiger ist es für unsere Zwecke, auf den Unterschied hinzuweisen, der nach Hermes zwischen dem notwendigen *Fürwahrnehmen* der verpflichtenden Vernunft und dem *Fürwahrhalten* der theoretischen Vernunft besteht. Dieses *Fürwahrnehmen* ist, erkenntniskritisch und auch psychologisch gesehen, kein *Fürwahrhalten*, braucht es jedenfalls nicht zu sein. Es bezieht sich auf das ethische Tun, das auch im Stadium der Reflexion nicht aussetzen darf: Wir handeln „als wenn wir für wahr hielten“²¹, (auch das eine Fassung, die an manche Formulierungen des methodischen Zweifels erinnert). Diese Erinnerung an die innere Einstellung beim methodischen Zweifel drängt sich noch mehr in der weiteren Beschreibung auf, die Hermes vom Unterschied zwischen dem *Fürwahrnehmen* der verpflichtenden Vernunft und dem *Fürwahrhalten* der theoretischen Vernunft gibt: „Wir dürfen sogar, wenn wir können, von der Wahrheit der Erkenntnis, worauf dieses Annehmen sich bezieht, wohl ganz absehen, und dürfen den theoretischen Zweifel an ihrer Wahrheit wohl bestehen lassen, ohne ihn so viel wir können, theoretisch aufzuheben; aber praktisch muß es ganz ausgeschlossen und sein Gegenteil für wahr angenommen werden, d. h. wir müssen wollen und thun, wie in Fällen des theoretisch ungezweifelten *Fürwahrhaltens*.“²² Auch im methodischen Zweifel sehen wir ja von der Wahrheit unserer Erkenntnis ab, sie wird gerade in Frage gestellt; der Zweifel bleibt bestehen, solange die Frage in der Schwebe bleibt. Aber auch hier gehen wir in unserer praktischen Lebensführung so voran, „wie in Fällen des theoretisch ungezweifelten *Fürwahrhaltens*“. Das gilt z. B. für das Stadium der kriteriologischen Untersuchung über die Existenz des eigenen Ich oder die Realität der Außenwelt. So behalten denn auch die beiden hierher gehörigen Untersuchungen des Hermes ihren echten philosophischen Sinn, wenn sie mit der Sonde des *methodischen* Zweifels geprüft werden: „Muß die reflektierende Vernunft die uns erscheinende Innenwelt für wirklich halten (§ 48—52)? — Muß die reflektierende Vernunft die uns erscheinende Außenwelt für wirklich halten?“ (§ 53—58).

Für das richtige Verständnis des „Systems“, das Hermes vorliegt, ist auch die Stellung bedeutsam, die er diesem „Eingang in die Moralphilosophie“ gibt. Er stellt ihn zwar an das Ende seiner ersten Untersuchung, die dem Problem der Wahrheitsfindung und der Wahrheits-sicherung überhaupt gewidmet ist. Dieser Eingang wird aber nach Her-

²⁰ A. a. O. 235 f. ²¹ Vgl. 248. ²² A. a. O.

mes erst „durch die folgende zweyte Untersuchung gültig realisiert“²³, wenn nämlich die Realität der Innen- und der Außenwelt gezeigt ist. So hängt auch die endgültige Entscheidung über das reale, nicht bloß spekulativ durchdachte Verhältnis von praktischer Vernunft, Pflicht und theoretischem Zweifel von den beiden genannten erkenntniskritischen Fragen ab. Bis dahin bleibt der Eingang in die Ethik und alles, was Hermes in diesem Abschnitt vorträgt, noch „problematisch“²⁴. Man hat den Eindruck, daß Hermes mit dem Worte „problematisch“ den gleichen Sachverhalt meint, den Kleutgen mit dem Ausdruck des methodischen Zweifels bezeichnet. Wenn diese unsere Auffassung richtig ist, dann steht der zweite Absatz der Untersuchung des Hermes über Wahrheit und Sicherheit des menschlichen Erkennens (199—266) im Zeichen des *methodischen* Zweifels. Damit ist die Frage nicht entschieden, ob Hermes überhaupt den methodischen oder den wirklichen Zweifel an den Anfang seines Systems stellt. Es ist aber ein Hinweis darauf gegeben, wie es zu den so verschiedenen Auffassungen des hermesianischen Zweifels kommen konnte.

Es ist nun zu fragen, ob der „theoretische“ Zweifel, von dem Hermes in diesem „problematischen“ Teil seiner philosophischen Einleitung spricht, als methodischer oder als wirklicher Zweifel angesehen werden muß. Jedenfalls bezieht dieser Zweifel sich unmittelbar auf die theoretische, nicht auf die praktische Vernunft. Seine Auflösung gehört in die „theoretische Philosophie“, in der u. a. die Entscheidung über die Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt gefällt werden muß²⁵. Er steht im Gegensatz zum Fürwahrhalten in den „theoretischen Wissenschaften, und in praktischen sofern sie theoretisch sind“²⁶. Er ist deshalb auch dem Bereich der Freiheit entzogen. Er verträgt sich aber sehr wohl, wie Hermes oft sagt und ausführlich darlegt, mit dem Fürwahrnehmen der praktischen Vernunft, noch genauer: der verpflichtenden Vernunft. Über die innere Natur dieses Zweifels kann jedoch, trotz einiger schwankender Ausdrucksweisen, aus diesem Abschnitt der Philosophischen Einleitung, nichts Spezifisches ausgemacht werden. Man kann nur sagen: Es ist der gleiche Zweifel, um dessen Behebung Hermes sich in seinem ganzen Werke bemüht. Ob dieser Zweifel als methodischer oder, mit Kleutgen und vielen anderen, als wirklicher Zweifel zu charakterisieren ist, muß aus anderen Überlegungen heraus entschieden werden.

2. Kleutgen geht in seinen Untersuchungen zum hermesianischen Zweifel nicht auf diese Abhandlung des Hermes über das notwendige Fürwahrnehmen der verpflichtenden Vernunft und den theoretischen Zweifel ein. Er bespricht aber einen Gedankengang aus der Positiven

²³ A. a. O. 199 f. 215.²⁴ Ebd.²⁵ A. a. O. 200.²⁶ A. a. O. 249.

Einleitung, der mit dieser Lehre zusammenhängt und zugleich die innersten Fundamente des hermesianischen Systems berührt. Dort ist zwar nicht die Rede von dem theoretischen Zweifel selber, wohl aber von einer Folge, die sich aus diesem theoretischen Zweifel ergibt: „Wir müssen uns nämlich während der Untersuchung von allen Theologie- und Religionssystemen, insofern wir dieselben noch nicht als gewiß wahr erkannt haben, (theoretisch) lossagen: sie alle müssen uns gleich wichtig und gleich unwichtig sein.“²⁷ Kleutgen meint aber, daß „dieses theoretische Lossagen nicht etwa als methodisches dem wirklichen Zweifeln, sondern nur dem praktischen Aufgeben, mit anderen Worten dem Abfall von der Religion entgegengesetzt“ sei (344).

Jedenfalls kann aus dieser Stelle nichts über den methodischen oder wirklichen Zweifel bei Hermes ausgemacht werden, auch dann nicht, wenn sie im Zusammenhang der Untersuchung über die Methode gesehen wird, die Hermes seiner Positiven Einleitung vorausschickt (10 bis 36). Es geht auch hier nicht ausschließlich um den Erkenntnisweg der theoretischen Vernunft, die sich distanziert und losgelöst von ethischen Erwägungen um die „Untersuchung von allen Theologie- und Religionssystemen“ bemüht. Es geht vielmehr, nach den Worten des Verfassers, um „Wahrheit und um Pflichterfüllung“, für die man „die rechte Gemütsverfassung mitbringen“ muß²⁸. Der Erfolg dieser Untersuchungen kann deshalb auch nicht „ein Halten der theoretischen Vernunft — ein Wissen, wie man es gewöhnlich nennet“, sein. Der Anspruch der Vernunft, auch wenn er „endlich“ angenommen wird, ist, „wie die Erfüllung aller Pflichtgebote, ganz Sache der Freyheit, die wir auch bey der vollkommensten Erkenntnis des entgegengesetzten Sollens verweigern können“²⁹. Dieses theoretische Lossagen ist also im gleichen Sinne zu nehmen wie der theoretische Zweifel, von dem Hermes in der Philosophischen Einleitung spricht. Kleutgen hat recht, wenn er sagt, daß hier nicht von zwei verschiedenen und entgegengesetzten Arten des Zweifels die Rede ist. Ob aber der Zweifel, um den es sich hier handelt, der wirkliche Zweifel ist, wie Kleutgen meint, und nicht der methodische im Sinne Descartes', ist jetzt näher zu untersuchen³⁰.

Kleutgen vertritt, wie schon oben gesagt wurde, die Auffassung, daß Hermes „den wirklichen und absoluten Zweifel“ an den Anfang seiner philosophischen Begründung der christkatholischen Theologie setzt. Er

²⁷ G. Hermes, Positive Einleitung, Münster 1829, 30.

²⁸ A. a. O. ²⁹ A. a. O. 31.

³⁰ In seiner Vorrede zur Philosophischen Einleitung beschreibt Hermes seinen Zweifel mehrfach als ein „Bedürfnis“ des suchenden Geistes (so S. XIV). Dieses „Bedürfnis“ wird aber von Hermes mit solcher Eindeutigkeit als der ihm eigentümliche Zweifel geschildert, daß von dieser Seite her keine Entscheidung darüber gefällt werden kann, wie der Zweifel aufzufassen ist.

beruft sich dabei auf das, was Hermes in der Vorrede seiner Philosophischen Einleitung von sich selbst erzählt und was er von seinen echten Lesern fordert. Zwei Klassen von Menschen bittet er in dieser Vorrede, sein Buch nicht zu lesen: „Denjenigen, welcher es nie zu einem ernstlichen Zweifel brachte, . . . und denjenigen, welchem die Angelegenheit des Menschen, die es gilt, nicht, wie mir, über alles wichtig ist.“³¹

Hermes spricht hier von einem „ernstlichen“ Zweifel. Dieser ernstliche Zweifel braucht an sich noch kein wirklicher Zweifel zu sein, insofern dieses Wort im Gegensatz steht zum methodischen Zweifel. Auch der methodische Zweifel, von dem aus ein Denker oder Forscher „zu einer ersten Prüfung der *ersten* Gründe heruntersteigt“³², braucht keineswegs nur eine unverbindliche Maske zu sein, hinter der sich eine im Grunde mehr oder weniger oberflächliche Beschäftigung mit den wirklichen Problemen verbirgt. Er kann — und sollte — im Bereich wissenschaftlicher Forschung durchaus ernst gemeint sein. Jedenfalls wäre er ohne diesen Ernst zur Unfruchtbarkeit verurteilt. Und wenn Kleutgen in seiner Abhandlung über die Gewißheit sowohl bei Augustinus (376 bis 382) wie bei den Scholastikern (382—396) im Gegensatz zu dem Traditionalismus Venturas den methodischen Zweifel findet, so geht es auch hier um einen ersten, nicht um einen gespielten Zweifel. Aus dem Worte des „ersten“ Zweifels allein ist die Frage also nicht zu entscheiden. Es muß untersucht werden, wie dieses Wort bei Hermes im Zusammenhang seiner Vorrede und der gesamten Philosophischen Einleitung gemeint ist.

Ein Hinweis auf den wirklichen Sinn des Wortes ergibt sich schon aus dem unmittelbaren Kontext, in dem Hermes diesen Ausdruck gebraucht. Er spricht dort von seinen eigenen Erlebnissen und davon, daß er sich selber „durch manche Irrgänge des Zweifels hindurcharbeiten mußte“³³. Diese „Irrgänge des Zweifels“ (auch S. IV) sind wohl identisch mit dem „Labyrinth des Zweifels, das der künftige Religionslehrer in allen seinen Gängen durchirren muß“³⁴. Wir wollen nicht leugnen, daß dies Ausdrücke nur schwer im Sinn eines methodischen Zweifels verstanden werden können. Die Schwierigkeit wird noch verstärkt, wenn man die packenden Schilderungen liest, die Hermes von seinem eigenen „Irren“ und Suchen gibt. Über die Ideen: Gott — Offenbarung — und ewiges Leben „entstand in ihm eine Menge von Fragen und Zweifeln, die ihn Tag und Nacht beschäftigten“³⁵. Dabei hatte er sich seinen „Grundzweifel“ noch gar nicht eingestanden: „Ob denn auch wohl wirklich ein Gott sey.“ Man kann sich aber doch noch

³¹ A. a. O. Xf.³² A. a. O. XXVIII.³³ A. a. O. X.³⁴ A. a. O. XV.³⁵ A. a. O. IV.

fragen, ob die „Irrgänge des Zweifels“, durch die die Untersuchungen zum Aufbau eines „vollendeten Systems“ geführt werden müssen, notwendig im Sinn des *realen* Zweifels verstanden werden müssen. Denn jede aufbauende und systematische Untersuchung philosophischer und theologischer Zusammenhänge muß notwendigerweise auch die Möglichkeiten einer anderen Lösung prüfen und sich auf Wege begeben, die sich im Endergebnis als „Irrwege des Zweifels“, in diesem Falle freilich — für den kritisch Prüfenden — des methodischen Zweifels, erweisen.

Die Versuche, aus dem für das Ganze entscheidenden *Text* der Vorrede den eigentlichen hermesianischen Zweifel im Gegensatz zu Kleutgen als methodischen Zweifel zu interpretieren, scheitern jedoch, abgesehen von den oben erwähnten Schwierigkeiten, an verschiedenen Identifikationen, die Hermes selber durchführt. Auch Kleutgen weist auf eine dieser Identifikationen hin. Einmal ist dieser Zweifel, der von Hermes in den Dienst seiner wissenschaftlichen Untersuchungen genommen wird, identisch mit dem wirklichen Zweifel dessen, der in seiner eigenen Lebensauffassung, also völlig außerhalb des Bereiches theoretischer Interessen, mit den Ideen: Gott, Offenbarung, ewiges Leben, nicht zur Klarheit kommt. Vermutlich dachte Hermes dabei an seine eigenen Erlebnisse mit einem Zweifler aus der Zeit seiner Tätigkeit am Paulinum in Münster³⁶. Die für uns entscheidenden Sätze lauten bei Hermes: „Denn nicht durch Anstalten und Hilfsmittel zu Beweisen sondern nur durch Beweise, und nicht durch Autorität wenn gleich noch so vieler und wichtiger Gelehrten sondern nur durch eigene Einsicht kann derjenige sich über seinen Zweifel erheben, welcher wirklich zweifelt. Wem nun ein ähnlicher Geist ein ähnliches Bedürfnis erzeugt, dem seyen meine Schriften gewidmet.“ Dieses „ähnliche“ Bedürfnis, das bei dem Suchenden und wirklich Zweifelnden außerhalb aller rein wissenschaftlichen Absichten und Planungen und damit auch jenseits des methodischen Zweifels steht, hofft Hermes auch in seinen Zuhörern geweckt zu haben. Er identifiziert dieses Bedürfnis mit demjenigen, das er selber hatte³⁷.

Einige Zeilen weiter wird dieses Bedürfnis noch einmal gleichgesetzt mit dem Zweifel des Menschen, dem der Religionslehrer begegnet und dem er Führer zur Wahrheit werden soll. Auch das ist wieder der Mensch, dem es nicht um eine untadelige Methodik im Aufbau der philosophischen Vorhalle zur Theologie zu tun ist. Für ihn kommt der methodische Zweifel, wie er allgemein verstanden wird, gleichfalls nicht in Betracht.

Das Ergebnis dieser Untersuchungen kann dahin zusammengefaßt werden, daß das eigentlich so zu nennende *Dubium hermesianum* als

³⁶ Siehe oben S. 1. ³⁷ A. a. O. XIV f.

ein wirklicher und positiver Zweifel bezeichnet werden muß, der seinem psychologischen Aspekte nach im Wesen identisch ist mit der Unentschiedenheit eines Menschen, dem Dinge des Glaubens innerlich unsicher und schwankend geworden sind. Daneben kennt Hermes, jedenfalls in seiner Moralphilosophie, noch einen anderen Zweifel, der sich vornehmlich (wenn nicht ausschließlich) auf die praktische Vernunft bezieht. Dieser Zweifel wird, offenbar auch von Hermes selber, anders erlebt und hat bei weitem nicht jene Schärfe und Unabdingbarkeit, die, nach dem Zeugnis der Vorrede zur Philosophischen Einleitung, Hermes bei dem Aufbau „seines Systems“ „Tag und Nacht“ bedrängten. Diese anders gearteten Bedenken kann man wohl mit Recht als „methodischen“ Zweifel charakterisieren.

3. Auf diesen Unterschied im Gebrauche des Wortes „Zweifel“ bei Hermes selber geht Kleutgen nicht ein, erwähnt ihn auch nicht. Das Grundanliegen des Hermes bezog sich ja nicht auf die praktische und verpflichtende, sondern auf die theoretische Vernunft und die theoretische Sicherung der Grundlagen des Offenbarungsglaubens. Dagegen betont Kleutgen öfter den *Gegensatz*, der zwischen dem *cartesianischen* und dem *hermesianischen* Zweifel bestehe. Gegen Descartes hat man den Vorwurf erhoben, er habe vom Zweifel zur Gewißheit kommen wollen (359) und so für das Gebiet der Erkenntnis eine Art von *generatio aequivoca* postuliert. Von der Philosophie des Hermes dagegen „läßt sich mit aller Wahrheit behaupten: sie will den Zweifel an aller und jeder Erkenntnis zum Fundament des Wissens und die Ungewißheit selbst zum Ursprung der Gewißheit machen“ (519). Dieser Vorwurf ist auch gegenüber der cartesianischen Philosophie erhoben worden, allerdings, wie Kleutgen vorsichtig sagt, „mit einigem Unrecht“. Ebenso zurückhaltend drückt er sich an einer anderen Stelle aus, an der es um den Unterschied zwischen dem Zweifel des Hermes und des Descartes geht. Er lehnt die Meinung als falsch ab, „daß es dem Menschen erlaubt oder gar geboten sei, an aller und jeder Wahrheit, die er nicht philosophisch erkannt hat, zu zweifeln“. Günther und Pabst⁸⁸ verteidigen Descartes gegen diesen Vorwurf, auch hier wie Kleutgen sagt: „nicht mit Unrecht“ (342).

Die Bedenken, die Kleutgen nicht restlos unterdrücken kann, richten sich vor allem auf einige Stellen des *Discours de la méthode*, in denen die Ausdrücke Descartes' ihm „schwankend“ vorkommen; sie wurden auch vielfach im Sinne des wirklichen Zweifels ausgelegt. Das gilt z. B. von dem Grundsatz, den Descartes am Anfang des vierten Teiles des *Discours* aufstellt: Er lehnt, nicht bloß als unsicher, sondern als absolut falsch ab „tout ce en quoy ie pourrois imaginer le moindre doute, affin de voir s'il ne resteroit point, apres cela, quelque chose en ma creance,

⁸⁸ A. Günther, *Euristheus und Heracles*, Wien 1843, 237—248; vgl. dort auch das ganze Kapitel: *Cartesius und St. Augustin*, 171—314. Ferner: A. Günther und J. H. Pabst, *Janusköpfe*, Wien 1834, 1—10.

qui fust entierement indubitable“³⁹. Hermes geht in seinem Zweifel nicht mit solch radikaler Entschiedenheit voran: er beläßt die Dinge, in denen er nicht zur Sicherheit kommt, in einem Stadium des Schwebens; er will sie nicht einfachhin als falsch betrachten. Aber auch Descartes unterscheidet in seinem Discours sehr wohl den Bezirk der Wissenschaft, in dem es auf die „recherche de la vérité“ ankommt, von dem Bereich der Moral und der täglichen Lebensführung. Für diesen Bereich der praktischen im Gegensatz zur theoretischen Vernunft, in dem man nicht für die Dauer der theoretischen Untersuchungen unentschieden sein darf, hat Descartes „une morale par provision“⁴⁰ aufgestellt. Er geht hier in ähnlicher Weise voran, wie Hermes es tut⁴¹ und stützt sich dabei auf eine weit zurückreichende Lebenserfahrung: „Pour les moeurs, il est besoin quelquefois de suivre des opinions qu'on scait estre fort incertaines, tout de mesme que si elles estoient indubitables“⁴². Die erste dieser vorläufigen Moralmaximen bezieht sich auf die Gesetze und Gewohnheiten seines Landes: er will hier alle Extravaganzen und Überspanntheiten vermeiden⁴³. Auch ein „theoretisches“ Lossagen von der Religion, wie Hermes es in der Positiven Einleitung fordert, kommt für Descartes nicht in Frage: „retenant constamment la religion en laquelle Dieu m'a fait la grace d'estre instruit dés mon enfance“⁴⁴. Descartes versetzt sich also bewußt nicht in die später von Hermes so genannte „rechte Gemütsverfassung“, in der „alle Theologie- und Religionssysteme uns gleich wichtig und gleich unwichtig sind“⁴⁵. Damit ist bei Descartes eine bemerkenswerte Einschränkung des Zweifels gegeben, während der hermesianische Zweifel auf alle und jede Erkenntnis ausgedehnt werden muß und in diesem Sinne, nach Kleutgen, ein „absoluter“ Zweifel ist (342 f.).

Außerdem ist der cartesianische Zweifel schon von seinem ersten Ansatz her unter einem anderen Gesichtspunkt kein „absoluter“ Zweifel. Descartes geht nicht von der Position eines absoluten Skeptizismus aus: De omnibus dubitandum est. Er untersucht vielmehr in einer sehr intensiven und leidenschaftlichen Gedankenarbeit das Problem: „s'il ne resteroit point, apres cela, quelque chose en ma creance, qui fust entierement indubitable“. Und dieser Punkt war für ihn das Cogito, ergo sum. Hier ist ein Zweifel nicht mehr möglich, weil der aktuelle Zweifel die aktuelle Existenz des Zweifelnden notwendig voraussetzt und einschließt: Der Zweifelnde, der über den Zweifel Reflektierende, überhaupt der Denkende muß jedenfalls im Akt des Zweifelns, des Reflektierens, des Denkens existieren.

An dieser Stelle sei nur kurz darauf hingewiesen, daß Hermes diesen Gedankengang Descartes' für völlig ungenügend hält. Descartes ist einem „in der Tat sehr verführerischen Schein“ zum Opfer gefallen. Er meint, irrigerweise, daß aus der Wirklichkeit von Zuständen des Ich auf die Wirklichkeit des Ich geschlossen werden könne; oder noch genauer, daß in den Zuständen des Ich, wenn sie einmal „als wirklich zugelassen werden müssen . . . einschließlich auch das Ich, das wir uns vorstellen und als den Träger derselben denken, schon mit gleicher

³⁹ AT 6, 31. ⁴⁰ AT 6, 22. ⁴¹ Oben S. 4 f. ⁴² AT 6, 31.

⁴³ „Me gouvernant, en toute autre chose, suivant les opinions les plus moderées et les plus esloignées de l'excès, qui fussent communement receuës en pratique par les mieux sensez de ceux avec lesquels j'aurois a vivre: AT 6, 23.

⁴⁴ A. a. O. ⁴⁵ Positive Eintlg. 3C.

Notwendigkeit als wirklich zugelassen werde“⁴⁶. Ein weiterer Fehler dieses „Scheinbeweises“ liegt nach Hermes darin, daß Descartes sich auf das unmittelbare Bewußtsein beruft, „ohne zuvor die notwendige Zuverlässigkeit dieses Ausspruches durch irgend etwas nachgewiesen zu haben“⁴⁷.

Auf die Frage, wie Kleutgen sich zu dieser Beurteilung des „Cogito, ergo sum“ stellt, ist später einzugehen⁴⁸. Mit den oben genannten Einschränkungen des cartesianischen Zweifels gegenüber dem Zweifel des Hermes ist jedoch auch für Kleutgen noch kein innerer und wesensbestimmender Unterschied aufgezeigt. Daß Descartes auch schon im Discours den methodischen und nicht den realen Zweifel meint, ergibt sich für Kleutgen aus späteren Äußerungen Descartes' in den Meditationen und besonders in einem Briefe an den Holländer Buitendijk. Und er meint, „es wäre unbillig, ihn anders zu verstehen, als er seiner Beteuerung gemäß von Anfang an verstanden werden wollte“ (6).

Bei Hermes dagegen verhält Kleutgen sich genau umgekehrt, und seine Stellungnahme könnte nach dem, was wir über den wirklichen Zweifel bei Hermes gehört haben, fast befremdlich wirken: Hermes „versichert, eine große Zeit seines Lebens in solchem (wirklichen) Zweifel zugebracht zu haben . . . So sehr er das versichert, glauben wir es ihm dennoch nicht, und zwar darum nicht, weil wir es ihm glauben, daß die Angelegenheit des Menschen, die es galt, ihm über alles wichtig, daß er redlichen Willens war. Er hat keine Mühe und Anstrengung gescheut, und ist, wie er sagt, überall mit der größten Strenge zu Werke gegangen . . . Und doch sollen wir ihm glauben, daß er ernstlich daran gezweifelt, ob es für den Menschen eine höhere Angelegenheit, ob es eine Redlichkeit, ja ob es Dinge außer ihm, ob es etwas Wirkliches in ihm selber gäbe?“ (354f.). Hermes ist vielmehr, so meint Kleutgen, auch in diesem Urteil über seinen eigenen Zweifel „in einem Mißverständnis befangen“ (354—357). Hermes ist für Kleutgen eine so hochstehende sittliche Persönlichkeit, von solchem Ernst und solcher Besonnenheit⁴⁹, daß der wirkliche Zweifel an aller Wahrheit, an der

⁴⁶ Philos. Einlgt. 278. ⁴⁷ A. a. O.

⁴⁸ Vgl. auch: L. Gilen, Kleutgen und die Erkenntnistheorie Descartes': Schol 30 (1955) 50—72.

⁴⁹ Hermes hatte wenig Sinn für eigentlich geschichtliches Denken und zeigt auch hier eine eigentümliche Parallele zur Mentalität Descartes'. Das hierher gehörige Urteil Kleutgens ist für seine innere Einstellung zu Hermes und für die zeitbedingten Formen damaliger Kontroversen von nicht geringem Interesse: „Man muß die Zeit beklagen, in welcher Vorurteile eine solche Macht erlangt hatten, daß ein Mann, ernst und besonnen, wie Hermes es war, obgleich die wichtigsten und offenkundigsten Tatsachen der Geschichte der Theologie ihm völlig unbekannt waren, dennoch mit unbefangener Zuversicht über eben diese Geschichte der Theologie schreiben, und in langer Reihe die Gebrechen und Vorzüge der Scholastik aufzählen konnte“ (2, 731). Dazu vgl. G. Hermes, Christkatholische Dogmatik Bd. 1, Münster 1834, 50—84.

eigenen Existenz, an der Realität der Außenwelt, am Dasein Gottes bei ihm unmöglich ist⁵⁰. Dieser Zweifel an aller Wahrheit, den Kleutgen als unsittlich ablehnt (344—354), verträgt sich einfachhin nicht mit dem ethischen Charakter des Hermes, der von seinen Anhängern und seinen Gegnern stets anerkannt worden ist. Hermes „hat nur gezweifelt, ob diese Wahrheiten auf diesem oder jenem Wege, ob sie auf irgendeinem Wege der *Speculation* bewiesen werden könnten, und diese seine Ungewißheit über die speculative Begründung hat er mit der Ungewißheit über die Sache selbst verwechselt“ (355). Hermes selber hat also, nach Kleutgen, in seinen eigenen Untersuchungen nicht den von ihm geforderten realen und eigentlich hermesianischen, sondern den methodischen also den cartesianischen Zweifel praktiziert.

Dieser Zweifel ist bei Descartes, im Gegensatz zu dem Zweifel, für den Hermes eintritt, von allem Anfang an kein absoluter Zweifel: Descartes sucht nach einer Wahrheit, die man nicht bezweifeln kann. Wenn man diese Wahrheit gefunden hat, „müßte man es versuchen, von dort ausgehend alle anderen Wahrheiten mit solcher Strenge zu beweisen, daß sie dieselbe Gewißheit erhielten“ (359). Von einem Unterschied der Sicherheit im Bereich der theoretischen und der praktischen Vernunft, der auch in der Reflexion aufrechterhalten werden sollte, ist bei Descartes keine Rede. Dagegen wollte Descartes „das Fürwahrhalten aller Lehren, womit sich die Philosophie beschäftigt, nicht davon abhängig machen, ob ein solcher Versuch gelingen werde oder nicht“ (359). Für Hermes gibt es außerhalb dieses Versuches kein Fürwahrhalten, sondern nur ein Fürwahrnehmen. Darüber hinaus bezieht sich dieses Fürwahrnehmen nach Hermes nur auf den Bereich der verpflichtenden Vernunft, nicht aber, wenn man sich konsequent bleiben will, auf den Bereich der für Hermes doch grundlegenden Ideen: Gott, Offenbarung und ewiges Leben⁵¹. Nach Descartes „kann der Mensch auch auf anderem Wege, als durch philosophische

⁵⁰ Kleutgen begann seine Studien in Münster im Jahre 1832, ein Jahr nach dem Tode des Hermes. Das Ansehen des Hermes, der von 1807—1819 die Dogmatikprofessur in Münster innehatte, war dort sehr groß. Der Kirchenhistoriker Katerkamp, zu dem Kleutgen ein besonders nahes Verhältnis hatte, kannte Hermes auch als Kollegen der Fakultät persönlich sehr gut. Kein Zweifel, daß Katerkamp und Kleutgen in ihren Gesprächen oft auf Hermes und seine Lehren zurückgekommen sind, die die Gemüter damals stark bewegten. Über den Aufenthalt Kleutgens in Münster und seine Beziehungen zu Katermann und Schlüter siehe: L. Gilen, Kleutgen und die Theorie des Erkenntnisbildes, Meisenheim 1956, 10. Vgl. auch das Kapitel: Kleutgen und die Neuscholastik in Deutschland, 30—47.

⁵¹ Vgl. dazu aus der Philos. Einleitung: „Es bleibt also ungeachtet dessen, was Kant und Fichte als Beweise des Daseins Gottes im Wege der praktischen Vernunft geliefert haben, ohne alle Abänderung bestehen, was ich zu Anfange dieses Sp̄hen behauptete und wofür ich den Beweis gleich hinzu setzte: daß die praktische, richtiger: die verpflichtende Vernunft uns keine Notwendigkeit auflege einen Gott anzunehmen. Es hat daher bey dem im Wege der theoretischen Vernunft geführten Beweise allein sein Bewenden.“ 440.

Beweisführung Gewißheit erlangen“ (359). Die Dinge des Glaubens und der praktischen Lebensführung sind nach Descartes nicht nur de facto ausgeschieden aus seinen Meditationen „De iis quae in dubium revocari possunt“. Er spricht sich über diese Einschränkung seines Zweifels und über die *Art* seines Zweifels klar aus in den Responsiones quartae, auf die auch Kleutgen verweist⁵². Es geht Descartes um die „contemplatio veritatis“, nicht um den „usus vitae“⁵³. Oder, wie er in der Synopsis zu den Meditationen sagt: „Advertendum est, nullo modo agi de peccato, vel errore qui committitur in persecutione boni & mali, sed de eo tantum qui contingit in dijudicatione veri & falsi. Nec ea spectari quae ad fidem pertinent, vel ad vitam agendam, sed tantum speculativas & solius luminis naturalis ope cognitae veritates.“⁵⁴

In einem Briefe an den Holländer Buitendijck, vermutlich aus dem Jahre 1643, hat Descartes sich relativ ausführlich über verschiedene Arten von Zweifeln geäußert, die alle den „Grundzweifel“ des Hermes, den Zweifel an der Existenz Gottes, betreffen⁵⁵. Daraus ergibt sich mit aller Deutlichkeit, daß es sich bei Descartes, wie Kleutgen in einer nicht ganz glücklichen Formulierung sagt, „nicht um den ernstlichen, sondern nur angenommenen Zweifel“ (6) handelt, jedenfalls um den später so genannten methodischen Zweifel. In der Analyse des Zweifels, die Descartes in diesem Briefe gibt, unterscheidet er zunächst zwischen den intellektiven und den Willensmomenten, die sich jedenfalls häufig im Phänomen des Zweifels aufweisen lassen. Dementsprechend antwortet Descartes auf die Frage Buitendijcks, ob der Zweifel an der Existenz Gottes erlaubt sei. Es geht hier also um eine ethische Fragestellung, die sich auch bei Kleutgen und bei Hermes wieder findet⁵⁶. Diese ethische Fragestellung ist für die intellektuellen Momente, oder noch klarer, für den rein intellektuellen Zweifel, wenn er aus dem Total des seelischen Erlebens herausgelöst wird, nach Descartes fehl am Platze. Hier ist vielmehr nur noch zu fragen, ob der menschliche Verstand die Existenz Gottes überhaupt bezweifeln kann. Diese Frage muß sicher bejaht werden: „Certum est permultos esse quorum intellectus de Deo dubitare potest; et in hoc numero ij omnes qui existentiam eius evidenter demonstrare nequeunt, quanquam alioqui vera fide praediti sint; fides enim ad voluntatem pertinet, qua separata, potest fidelis naturali ratione examinare an sit Deus aliquis, atque ita de Deo dubitare.“ Der Zweifel, von dem Descartes hier spricht, unterscheidet sich sehr von dem Zweifel, den Hermes in seiner Philosophischen Einleitung und zu Anfang seiner Positiven Einleitung fordert. Descartes verlangt nicht die „so notwendige und doch so schwere Gemütsstimmung“, daß uns alle Theologie- und Religionssysteme „gleich wichtig und gleich unwichtig“ seien. Es stehen keine Dinge des Glaubens zur Diskussion, soweit er den Willen des Menschen und seine freie Entscheidung beansprucht. Descartes schließt die persecutio boni et mali auch hier aus. Für ihn kommen hier nicht die in sich sehr ernsten und bedeutungsvollen Erwägungen und Überzeugungen des Hermes in Betracht: „daß wir vor unserem Gewissen gerecht und heilig handeln, wenn wir uns demjenigen (Religionssystem) zuwenden wohin unsere Vernunft uns leitet, weil diese die einzige Führerin ist, welche der Urheber unseres Daseins uns von Geburt aus auf diese Lebensbahn mitgab, mit der laut gebietenden Stimme in unserem Innern, ihr zu

⁵² AT 7, 248.⁵³ AT 7, 149.⁵⁴ AT 7, 15.⁵⁵ AT 4, 62—65.⁵⁶ Nach Kleutgen ist der wirkliche Zweifel an der Existenz Gottes als unsittlich abzulehnen (vgl. 344—354); nach Hermes ist es nicht „böse, Bedürfnisse, oder was das Wort hier sagt, Zweifel zu erregen, wo keine sind“. Vorrede XIV f.

folgen, wohin sie auch führen möge“⁵⁷. Der Zweifel, den Descartes hier vertritt, ist ein methodischer Zweifel. Es ist der Zweifel, den Kleutgen beim hl. Augustinus und bei den Scholastikern findet, wenn sie z. B., wie Thomas von Aquin am Anfang seiner Summa, die Frage behandeln: *An Deus sit*.

Es gibt aber, nach der Analyse Descartes', auch einen willentlichen Zweifel an der Existenz Gottes, der also auch ethischen Maßstäben unterstellt ist. Dieser Zweifel kann allerdings sündhaft und nach Descartes schwer sündhaft sein; dann nämlich, wenn der Zweifel Selbstzweck wird: „*Si quis sibi pro scopo proponat, dubitare de Deo, ut in hac dubitatione persistat, graviter peccat, dum vult in re tanti momenti pendere in dubio.*“ Wenn der Zweifel ihm aber nur das Mittel ist zu klarerer Gotteserkenntnis: „*rem facit omnino piam et honestam.*“ Auch die Schrift mahne uns ja dazu, eine stets tiefere auch rational begründete Gotteserkenntnis zu suchen. Dieser Zweifel, der willentlich als Mittel zum Zweck eingesetzt wird, ist ein methodischer Zweifel, bei dem allerdings, im Unterschied zu den Meditationen, die Grenze zwischen Spekulation und Glaube, zwischen theoretischer Erwägung und praktischer Lebensgestaltung bewußt überschritten wird. Es ist, nach Descartes, auch keine Sünde, wenn der Mensch für die Dauer dieser Untersuchungen, seine bisherige gesamte Gotteserkenntnis beiseite schiebt, als nicht existent betrachtet, um eine neue, wissenschaftliche Gotteserkenntnis zu gewinnen: „*neque enim tenemur indesinenter cogitare, quod Deus existat*“; auch durch dieses Vorgehen wird die Relation von Mittel und Zweck nicht verändert, der methodische Zweifel wird dadurch nicht in einen realen Zweifel umgewandelt.

In einem seiner verlorengegangenen Briefe hat Buitendijk die Hypothese Descartes' von einem „*Deus deceptor*“ aus der dritten Meditation aufgegriffen. Auch dabei handelt es sich um eine *dubitatio*, die für das gesamte Gebäude der cartesianischen Philosophie von fundamentaler Bedeutung ist: „*hac enim re ignorata, non videor de ulla alia plane certus esse umquam posse*“⁵⁸. Buitendijk fragt auch hier wiederum nach der sittlichen Bewertung dieses Zweifels. In seiner Antwort weist Descartes auf den Unterschied zwischen einer klaren, distinkten und einer verschwommenen Gotteserkenntnis hin. Bei einer klaren und distinkten Erkenntnis des wahren Gottes ist es nach Descartes nicht bloß unerlaubt, sondern auch unmöglich, die Hypothese eines *Deus fallax* aufzustellen. Anders dagegen bei der verschwommenen Gotteserkenntnis, die noch nicht auf dem Wege philosophischer Reflexion gesichert ist. Wer in diesem Stadium einer wissenschaftlichen Untersuchung dem wahren Gott hypothetisch Eigenschaften beilegt, die mit seinem Wesen unvereinbar sind, weil er so das wirkliche Wesen Gottes sich selber oder anderen klarer machen möchte: „*minime peccat, ut bonum eveniat, . . . sed rem facit absolute bonam, neque potest illum quisquam, sine calumnia, reprehendere.*“ Der Zweifel, der dieser irrigten Hypothese zugrundeliegt, enthält keine willentlichen Behauptungen, die sich dann nachträglich als falsch herausstellen und korrigiert werden müssen. Es ist ein methodischer Zweifel, der auf den Bereich intellektueller Untersuchungen eingegrenzt ist. Er deckt sich sachlich mit dem methodischen Gedanken, den Thomas in seiner *Summa theologiae* der *Quaestio* über die Eigenschaften Gottes vorausschickt: „*Cognito de aliquo, an sit, inquirendum restat, quomodo sit, ut sciat de eo, quid sit.*“⁵⁹

Dieser so umrissene methodische Zweifel hat allerdings für die Philosophie Descartes' im eigentlichen Sinne existentielle Bedeutung, die Kleutgen richtig beschreibt, wenn er sagt: „Auf anderem Wege

⁵⁷ Positive Einlgt. 31.

⁵⁸ AT 7, 36.

⁵⁹ S. th. 1, q. 3, *introductio*.

gibt es (für Descartes) keine wissenschaftliche Erkenntnis der Wahrheit, und die Philosophie, die nicht mit jener Strenge verfährt, hat als Philosophie keine Grundlage“ (359).

II. Kleutgen über den Ausweg aus dem hermesianischen Zweifel

Im vorhergehenden Abschnitt haben wir den Unterschied zwischen dem Zweifel des Descartes und des Hermes dargelegt. Descartes vertritt, auch nach Kleutgen, den methodischen Zweifel. Bei Hermes findet sich zwar, wie uns scheint, auch der methodische Zweifel; er ist jedoch nicht der eigentliche Ausgangspunkt für Hermes und nicht die eigentliche Methode, mit der Hermes in der „reflektierenden Vernunft“ sein System philosophischer Einleitung in die christkatholische Theologie aufbaut. Der eigentlich hermesianische Zweifel, den Hermes für die philosophische Begründung der Theologie fordert, ist der wirkliche und positive Zweifel.

In unserer Untersuchung über die Stellung Kleutgens zum hermesianischen Zweifel haben wir uns jetzt der Frage nach dem Ausweg aus diesem Zweifel zuzuwenden.

1. *Die Überwindung des Zweifels bei Hermes.* — Descartes fand in seinen Reflexionen und Meditationen einen Punkt, an dem auch ein universal gemeinter Zweifel nicht mehr möglich ist: die eigene Existenz. Von dieser sicheren Einsicht aus suchte er auf dem Wege der clara et distincta cognitio zu allen anderen Erkenntnissen metaphysischer, mathematischer und auch naturwissenschaftlicher Art vorzudringen. Als sicher und unbezweifelbar wollte er nur das annehmen, was ihm in der Klarheit und Deutlichkeit jener Evidenz erscheint, mit der ihm das eigene Denken und die eigene Existenz gegenwärtig ist⁶⁰.

Es wurde schon oben bemerkt (11), daß Hermes diesen Gedanken-gang des Cogito, ergo sum ablehnt. Für das Verständnis seiner eigenen Position und des Ausweges aus dem Zweifel, den er selber vorlegt, muß man sich zunächst seine Kritik an Descartes vergegenwärtigen. Man darf jedoch nicht erwarten, daß er seine Gedanken in voller Schärfe durchgedacht und ohne innere Widersprüche entwickelt hat. Soviel Mühe und Zeit Hermes darauf verwandt hat, in den Fragen um Gott, Offenbarung und ewiges Leben zu einem sicheren Ergebnis zu gelangen: konsequente Durchführung der Gedanken, kritische Distanz und vorsichtiges Abwägen neuer Folgerungen aus früheren Behauptungen waren nicht seine Stärke. Hier liegt auch eine Schwierigkeit für jeden, der sich in die Werke des Hermes, besonders in seine Philosophische Einleitung, einzuarbeiten versucht.

⁶⁰ Vgl. Discours de la Méthode; AT 6, 18 33.

Hermes bezeichnet das Cogito, ergo sum als einen „Scheinbeweis“⁶¹, der allerdings sehr verführerisch sei. Der „Schein“ dieses Beweises liegt nach Hermes in folgendem: 1. Nimmt Descartes die Wirklichkeit des Denkens auf den Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseins hin an. — 2. Wird „wegen der *Wirklichkeit eines Zustandes des Ich die Wirklichkeit des Ich*“ behauptet. Die erste Aussage Descartes' ist von ihm nicht begründet worden. In der zweiten Annahme verwechselt er das Ich mit einer Vorstellung des Ich.

Den Begriff des „unmittelbaren Bewußtseins“, auf das Descartes die Wirklichkeit des Denkens gründet, bestimmt Hermes anders als Descartes. Es ist die Erkenntnisquelle, in der die „Sache durch sinnliche Anschauung derselben ins Bewußtseyn kommt“⁶². Das Denken selber, als ein geistiger Vollzug der geistigen Seele kann deshalb, nach dieser Begriffsbestimmung des Hermes, gar nicht unmittelbar in das Bewußtsein treten. Also ist, auch unabhängig von der Frage nach der Zuverlässigkeit der Aussprüche des unmittelbaren Bewußtseins, gegen Descartes geltend zu machen: Das Denken als solches ist überhaupt nicht Gegenstand des unmittelbaren Bewußtseins der Sache in uns. Von dieser Seite her kann der „Beweis“ Descartes' nicht anerkannt werden. — Auf eine Kritik dieser Gedanken des Hermes ist später im Anschluß an Kleutgen einzugehen. Es kommt hier nur darauf an darzutun, inwiefern der cartesianische Gedanke des Cogito, ergo sum auf einem Schein beruht, in Wirklichkeit also gar keine Lösung des Problems bietet. Wer sich von seinen Zweifeln über die Existenz des eigenen Ich und der Umwelt, Gottes und der Offenbarung befreien will, darf sich nicht der Führung Descartes' anvertrauen.

Mit der hermesianischen Auffassung des unmittelbaren Bewußtseins hängt es auch zusammen, daß im „Cogito“ das Ich gar nicht angeschaut werden kann: „Das *Ich selbst* entzieht sich ganz der sinnlichen Anschauung; es kann folglich auch nicht unmittelbar ins Bewußtsein kommen, weder als denkend noch als Träger der Ursache eines anderen Zustandes“⁶³. In einer Weiterführung dieser kritischen Bemerkungen des Hermes wäre zu sagen: Descartes irrt nicht nur darin, daß er meint, im unmittelbaren Bewußtsein des „Cogito“ sei auch das Ich selbst in seiner Wirklichkeit gegeben: selbst das „Cogito“, die Existenz also des Gedankens, von der er ausgeht, ist im unmittelbaren Bewußtsein nicht anzutreffen. Denn auch der Gedanke als geistiges Sein entzieht sich ja dem Bereich der sinnlichen Anschauung, die allein die Gegenstände des unmittelbaren Bewußtseins bietet.

⁶¹ A. a. O. 278.

⁶² A. a. O. 279 Anm. — Vgl. auch 125 f.: „Es gibt daher kein unmittelbares Wissen, und so auch kein unmittelbares Bewissen und Bewußtseyn, als durch sinnliche Anschauung des Objektes.“

⁶³ A. a. O. 279.

Welcher Sachverhalt liegt aber dort vor, „wo wir zu sagen pflegen, daß wir uns innerer Objekte oder Zustände des Ich unmittelbar bewußt seyen“? In allen diesen Fällen haben wir nach Hermes auch Objekte sinnlicher Anschauung präsent, aber damit ist nicht etwa eine sinnliche Anschauung des Ich verbunden. Zu diesen Objekten, die allein uns durch sinnliches unmittelbares Bewußtsein gegenwärtig sind, tritt vielmehr eine bloß mittelbare Vorstellung des Ich. Und dadurch werden diese — nach den Gedanken des Hermes doch wohl sinnlich angeschauten — Zustände „zu inneren Objecten oder zu Zuständen des Ich bestimmt“⁶⁴. Von einer unmittelbaren Erkenntnis des eigenen Ich kann also keine Rede sein. Weder das „Cogito“ noch das „Sum“ des Descartes wird unmittelbar erkannt. So stellt sich aufs neue die Frage: „Muß die reflectirende Vernunft die uns erscheinende Innenwelt für wirklich halten?“⁶⁵

Die Frage ist für Hermes von entscheidender Bedeutung. Denn für den Beweis einer realen Außenwelt haben wir keine andere Grundlage als diese: daß „unsere sinnliche Erkenntnis der uns erscheinenden Objecte durch unmittelbares Bewußtseyn als eine Sache in uns bezeugt werde“⁶⁶. Das Dasein Gottes kann aber nur aus der Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt gezeigt werden, wenn nämlich die reflektirende Vernunft für diese Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt notwendig einen außerweltlichen Grund annehmen muß⁶⁷.

In einer eingehenden, allerdings nicht widerspruchsfreien Analyse sucht Hermes das erkenntniskritische Problem der realen Existenz und auch der Substantialität des Ich zu klären.

Bei dieser Erklärung kommt es einmal darauf an auszumachen, ob die Vorstellung des Ich ein Vernunftbegriff ist oder ob sie vom Verstande gebildet wird⁶⁸. Darüber hinaus ist sodann zu untersuchen, ob der Begriff oder die Vorstellung des Ich *notwendig* gebildet wird. Denn die Notwendigkeit, nicht die Einsicht in den Sachverhalt, ist für Hermes das Kriterium der Wahrheit, wie er von der Vorrede in seine philosophische Einleitung an immer wieder betont.

So liegt der Grund, warum die kantische Philosophie und die anderen Systeme des Idealismus ihm auf seine Fragen keine genügende

⁶⁴ A. a. O. 280. ⁶⁵ Darüber bei Hermes §§ 48—52, S. 277—316.

⁶⁶ A. a. O. 269. ⁶⁷ A. a. O. 268 f.

⁶⁸ Diese von Kant übernommene Unterscheidung ist wesentlich für die Philosophie des Hermes (ähnlich bei Günther). Der Verstand steht in unmittelbarer Nähe zur Sinnlichkeit. Auch er bildet „seine reinen Begriffe, z. B. den Begriff der Realität, der Eigenschaft, der Substanz usw. rein a priori“; er fußt dabei aber auf den Wahrnehmungen. Die Vernunft ist das höhere Vermögen; sie setzt das Denken des Verstandes voraus, geht über es hinaus und fügt dem im Verstande erfaßten Sein „etwas hinzu, nämlich einen *Grund*, worin es seine Haltung habe“ (Hermes 150). — Vgl. zu der hier vorliegenden Problematik Kleutgen 1, 216—236: Über den Unterschied zwischen Vernunft und Verstand; ferner 1, 130—166: Über Begriff und Idee.

Antwort geben konnten, wie Hermes schreibt, darin „weil sie immer noch etwas als wirklich und wahr oder als nicht wirklich und nicht wahr annahmen, zu dessen Annahme sie keine absolute Nothwendigkeit erwiesen hatten“⁶⁹. Im philosophischen Forschen muß man, wie es eine Seite weiter heißt, „alle Willkür ausschließen und nur nach Nothwendigkeit entscheiden“. Er selber hatte nach langem Suchen „eingesehen, daß es für den Menschen kein sicheres Kriterium der Wahrheit gebe, außer die Nothwendigkeit allein“⁷⁰. Auch der Theologe muß, „um sicher zu gehen, sich vor allem Andern der *philosophischen Grundlage* erst versichern, und darf wenigstens hier nur der Nöthigung der Vernunft d. i. nur dem Ausspruche der reinen Vernunft folgen“⁷¹.

Hermes hat dem Problem des Verhältnisses von Einsicht und Sicherheit eine ganze Abhandlung gewidmet, auch hier unter den Gesichtspunkt seiner philosophischen Einleitung in die Theologie: „Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten aus Einsicht? Und ist dieses anwendbar auf den Beweis des Christentums?“ (101—145). Das entscheidende Ergebnis dieser Untersuchung ist die These, daß es „für den Menschen auch *gar kein sicheres Fürwahrhalten aus Einsicht* gibt“⁷². Auch über die eigene Existenz kann auf diesem Wege keine Sicherheit gewonnen werden. Im Gegenteil, der Versuch einer Begründung durch Einsicht führt zum völligen Skeptizismus: „Selbst das Fürwahrhalten: ‚daß wir nichts mit Sicherheit wahr halten können‘, bleibt dem nicht über, der im Wege der Einsicht die Wahrheit sucht.“⁷³

Man möchte meinen, daß Hermes mit diesen Darlegungen ein absolutes Verdikt ausgesprochen habe für alle Erkenntnisse, in denen sich ein Forscher, Philosoph oder Theologe, auf Einsicht beruft. Damit wäre dann die Nothwendigkeit als das einzige Kriterium der Wahrheit erwiesen, wenn die Alternative anerkannt wird: Sicherheit ersteht entweder aus Einsicht oder aus Nothwendigkeit. Die Einsicht wäre aus dem Bereich der philosophischen und theologischen Untersuchungen verbannt — eine Antinomie, auf deren Unmöglichkeit auch Kleutgen hinweist (516). Unerwarteterweise meint Hermes aber zunächst einmal, daß es sich bei dem von ihm entwickelten Gedankengang und seinem Ergebnis nicht etwa um ein objektiv, sondern nur um „ein subjektiv nothwendiges Denken“ handelt. Aber auch diese Feststellung „müssen wir wieder nur mit subjectiver Nothwendigkeit denken, ohne in diesem Gedanken von der subjectiven Nothwendigkeit desselben das mindeste zu wissen“. Konsequenter und zugleich erschütternd ist es, wenn Hermes hinzufügt: „Wir dürfen deswegen nach den eigenen Resultaten dieser Untersuchung keines ihrer Resultate für wahr halten“⁷⁴. Man muß sich dann allerdings fragen, welchen Erkenntniswert man nun dieser mühevollen Abhandlung noch zuschreiben soll.

Völlig erstaunlich ist es, daß Hermes nach alldem noch ausdrücklich an die Einsicht als Erkenntnismittel appelliert: Alles eben Gesagte „verhindert aber gar nicht, die *Unmöglichkeit eines sicheren Fürwahrhaltens aus Einsicht* in ihr (dieser Untersuchung) einzusehen, und so die Einsicht als Grund des Fürwahrhaltens durch Einsicht zu widerlegen“⁷⁵. Man kann nicht behaupten, wie Hermes es tut, daß es überhaupt kein sicheres Fürwahrhalten aus Einsicht gebe, und eine Seite weiter für diese Behauptung die Einsicht wieder in Anspruch nehmen. Auch die Begründung, die Hermes für diesen fast befremdlich wirkenden Gedankengang beibringt, löst den Widerspruch nicht auf: „Denn diese Widerlegung kann Keiner verwerfen, der die

⁶⁹ Phil. Einlgt. VII. ⁷⁰ Ebd. XI. ⁷¹ Ebd. XX f. ⁷² Ebd. 129.

⁷³ Ebd. 130. ⁷⁴ A. a. O. ⁷⁵ A. a. O. 131.

Einsicht als einen Grund des sicheren Fürwahrhaltens annimmt“ (weil ihm der Boden für seine Antwort strittig gemacht worden ist); „und Keiner bedarf derselben (Widerlegung) mehr, sobald er die Einsicht nicht mehr als einen Grund des sicheren Fürwahrhaltens zuläßt“⁷⁶, da er ohnehin nur das Fürwahrhalten aus Notwendigkeit anerkennt.

Nach diesen mehr methodologischen Untersuchungen haben wir uns wieder der Fragestellung des Hermes zuzuwenden. Es geht darum, ob der Vorstellung des Ich, die nach Hermes alle von uns so genannten inneren Zustände begleitet, eine Wirklichkeit, und zwar die in der Vorstellung erscheinende Wirklichkeit entspricht. Mit den eigenen Worten des Hermes ist also zu fragen: „Muß die reflectirende Vernunft die uns erscheinende Innenwelt für wirklich halten?“

Für die Untersuchung dieses Problems stehen nach den wissenschaftstheoretischen Darlegungen des Hermes (269—276) zwei Möglichkeiten offen. Einmal ist es a priori denkbar, daß die reflektierende Vernunft, also das höchste Erkenntnisvermögen im Menschen, den Begriff des Ich mit Notwendigkeit bildet. Aus dieser Notwendigkeit ergibt sich unmittelbar die Realität des so gedachten Inhaltes. Aber auch wenn der Begriff des Ich ein Verstandesbegriff ist, bleibt die Möglichkeit, daß die Vernunft diesen Begriff notwendig bestehen lassen muß; dann nämlich, wenn sie halten muß, daß das vom Verstande gedachte Ich die notwendige Bedingung, noch genauer: der notwendige Grund ist für die inneren Objekte, die uns im unmittelbaren Bewußtsein erscheinen⁷⁷.

Es kommt für Hermes also zunächst darauf an zu untersuchen, wie die Vorstellung des Ich entsteht. Für die Zwecke unserer Arbeit brauchen wir ihm dabei nicht bis in die Einzelheiten seiner Analyse zu folgen, in der das Zeitbewußtsein, speziell das Bewußtsein der Vergangenheit und der Veränderung eine interessante Rolle spielt. Aus dem Gegensatz von gegenwärtigem und vorübergegangenem Zustand, von Veränderlichem und Beharrlichem auf der einen Seite, von Subjekt und Objekt auf der anderen Seite ergibt es sich, daß für die vor-

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ Bei Hermes selber lauten die Fragestellungen wörtlich: Es ist zu untersuchen „ob die reflectirende Vernunft vielleicht, damit sie die Möglichkeit der durch unmittelbares Bewußtseyn als wirklich und zwar als gerade auf diese Weise wirklich bezeugten inneren Objecte aus einem zureichenden Grunde begreifen könne, genöthigt sey einen bestimmten Begriff dieses Grundes zu bilden und zu realisiren, und ob dieser ihr Begriff *unsere Vorstellung des Ich* sey: so, daß sie selbst *unsere Vorstellung des Ich* bildete, und folglich auch unmittelbar *ihre Wirklichkeit* forderte“; — — oder, wenn es sich dabei um einen Verstandesbegriff handelt: „ob die Vernunft, wo sie reflectirt und prüft, noch halten könne, daß in der Wirklichkeit ein Grund vorhanden sey, wodurch die inneren Objecte, deren Daseyn sie einmahl als wirklich und so wirklich zulassen muß, wie wir durch unmittelbares Bewußtseyn sie gewahr werden, wirklich seyn können, wenn nicht das *Ich*, das wir uns vorstellen, und als den Träger aller dieser Objecte denken, dieser Grund sey“: A. a. O. 280 f.

übergegangenen und letztlich ebenso für die im unmittelbaren Bewußtsein gegenwärtigen Zustände (diese werden nicht ganz ausgeschlossen, 284) vom Verstande ein Träger, mithin eine Substanz gedacht und von der Vernunft, jedenfalls vor der Reflexion, gehalten werden muß. So zeigt sich, im Endergebnis, mit den Worten des Hermes: daß „der Begriff von einer dem Objecte entgegengesetzten, übersinnlichen, den mir bewußten Zustand habenden Substanz ein dem Verstande *nothwendiger Begriff*, und das darin Begriffene der Vernunft eine *nothwendige Wirklichkeit* ist, wenigstens vor der Reflexion“⁷⁸.

Es ist aber weiter zu fragen, ob diese Erkenntnis auch in der Reflexion bestehen bleibt. Das genaue und mehr negativ formulierte Ziel dieser Untersuchung wird von Hermes so angegeben: „Es muß gezeigt werden, daß die Vernunft ihre vor der Reflexion gegebene Entscheidung für die Wirklichkeit des Inhaltes dieses Begriffes in der Reflexion nicht widerrufen könne, ohne den zureichenden Grund für eine ihr nothwendige Wirklichkeit, welche diese auch sey, aufgeben zu müssen.“⁷⁹ Diese Fassung des Problems entspricht der wesentlichen Eigenart der Vernunft: sie ist ja das Vermögen des Begründens. „Sie muß, um zulassen zu können, daß etwas sey, denken können, wie es seyn könne; und um sich dieses Denken möglich zu machen, muß sie denken, daß es einen Grund habe, woher es sey.“⁸⁰ Zugleich wird sie der fundamentalen metaphysischen Anschauung des Hermes von der allgemeinen Geltung des Satzes vom Grund gerecht⁸¹.

Der nun folgende Beweis hängt nach Hermes ganz davon ab, ob der Begriff des Ich als einer beharrlichen und übersinnlichen Substanz ein notwendiger Verstandesbegriff ist, oder ob die Vernunft „dem Verstande die Nothwendigkeit seiner Vorstellung des Ich bestreiten kann“⁸². Auch hier gilt der häufig angeführte Grundsatz: „Jede Erkenntnis ist nur insofern zuverlässig, als sie nothwendig ist.“⁸³ Der Verstand bildet seinen Begriff des Ich nur auf der Grundlage innerer Zustände, die im unmittelbaren Bewußtsein gegeben sind. Diese Zustände waren einmal wirklich, sie sind aber nach dem Urteil des Verstandes jetzt vorübergegangen, und zwar infolge einer Veränderung des Trägers dieser Zustände. Für die reflektierende Vernunft erhebt nun die Frage, von der die endgültige Entscheidung über die Realität des Ich abhängt: „Kann die Vernunft das *Vorübergegangenseyn*, oder doch die *Dazwischenkunft einer Veränderung* bezweifeln?“⁸⁴

Wir wollen versuchen, die einzelnen Schritte dieses komplizierten Beweises vorzulegen. Offenbar hat auch Hermes selber gespürt, daß der Gedankengang für den Leser nicht leicht nachzuvollziehen ist. Denn er gibt am Ende dieses Paragraphen noch einmal eine Übersicht über die wichtigsten Stufen des Beweises. Zunächst kann

⁷⁸ A. a. O. 292. ⁷⁹ A. a. O. 293. ⁸⁰ A. a. O. 158. ⁸¹ Ebd. — Vgl. 148—155.

⁸² A. a. O. 295. ⁸³ Zum Beispiel 128. ⁸⁴ A. a. O. 295.

die reflektierende Vernunft nicht daran zweifeln, daß innere Zustände (Sehen, Hören, Nachdenken) wirkliche Existenz haben, wenn sie wahrgenommen werden; denn diese Zustände, die das unmittelbare Bewußtsein uns bezeugt, „muß der Verstand mit einer unmittelbaren und daher uns unvermeidlichen absoluten Nothwendigkeit durch seinen Begriff der Realität denken, d. h. er muß (sie) als *seyend* denken“⁸⁵. Sodann finden wir, laut Zeugnis des unmittelbaren Bewußtseins in uns immer wieder die Tatsache vor, daß wir trotz allen Bemühens bestimmte innere Zustände nicht mehr wahrnehmen können, z. B. einen Gedanken usw. Der Verstand muß hier gleichfalls mit unmittelbarer Nothwendigkeit denken, daß dieses Bemühen um Wahrnehmen und diese Unmöglichkeit des Wahrnehmens *wirklich* in mir sind. Auch dieses Denken des Verstandes muß die reflektierende Vernunft für Wirklichkeit halten, weil es dem Verstande notwendig ist. Sie muß fernerhin, aus ihrer innersten Natur heraus, notwendig halten: „daß jene wirkliche Unmöglichkeit auch einen *zureichenden wirklichen Grund habe*“⁸⁶. Dieser zureichende Grund kann nur darin gesehen werden, daß eine wirkliche Veränderung in der oder jener Form vor sich gegangen ist. Die drei verschiedenen Hypothesen, mit denen nach Hermes diese Veränderung eventuell erklärt werden könnte, brauchen hier nicht im einzelnen dargelegt zu werden. Sie führen zu dem Ergebnis, daß die reflektierende Vernunft entweder den Begriff des Ich, den der Verstand geformt hat, als notwendig und damit als real anerkennen oder einen ihr eigenen Begriff des Ich bilden muß. Dieser Begriff des Ich stimmt aber in allen wesentlichen Momenten mit der oben beschriebenen „Vorstellung“ des Verstandes überein „und entspricht der in unserem Bewußtsein gegebenen Vorstellung ebenso vollkommen wie diese“⁸⁷.

Damit ist für Hermes die Lösung des Zweifels auf einem ganz andern Wege gefunden als bei Descartes. Die Realität des Ich ist bewiesen, und so kann auch die Realität der Außenwelt, die Existenz Gottes und, im weiteren Fortschritt der Untersuchungen, die Möglichkeit und die Wirklichkeit der Offenbarung und des Christentums gezeigt werden.

2. *Die Kritik Kleutgens an der Lösung des hermesianischen Zweifels.* — In einer Reflexion über seine eigene Hermeskritik, soweit sie sich auf den hermesianischen Zweifel bezieht, läßt Kleutgen sich auf eine methodische Eigenart dieser Kritik hinweisen: er „bediene sich dabei weit mehr der neuen und namentlich der Güntherischen Philosophie als der scholastischen“ (522). In der Antwort auf diesen Hinweis „wiederholt er, daß wir nie behauptet haben, alle Fragen, welche die Gegenwart stellt, seien schon in der Vorzeit befriedigend gelöst“⁸⁸, noch auch je in Zweifel gezogen haben, ob für diese Lösung die Leistungen der neuen Philosophie zu benutzen seien“ (523). Diese Antwort zeigt, daß Kleutgen die Aufgabe der wesentlich von ihm mitbestimmten neuscholastischen Bewegung nicht in einer „Repristination“ mittelalterlichen Denkens gesehen hat, wie öfter behauptet worden ist. Was er allerdings „in Abrede stellt, ist dies, daß man, um die philosophischen Wissenschaften zu vollenden, die Grundsätze der Vorzeit verleugnen und den Weg, den sie angebahnt hat, verlassen müsse“ (523).

⁸⁵ A. a. O. 297.⁸⁶ A. a. O. 299.⁸⁷ A. a. O. 309.⁸⁸ Diese Feststellung hat auch heute nichts von ihrem Wahrheitsgehalt verloren.

Vor allem fehlt der Scholastik „eine vollständige Kritik des Erkenntnisvermögens“ (22), und Kleutgen unterschreibt voll und ganz die Forderung des Hermes nach einer Erkenntnistheorie, die den Problemen des zu seiner Zeit modernen Kritizismus gewachsen ist (163).

Hermes selber ist aber weit davon entfernt, dieses Ziel zu erreichen. Für den Bereich des Idealen führt Hermes uns nach Kleutgen zwar zu einem notwendigen *Denken*, nicht aber zu einem notwendigen *Fürwahrhalten*. Im Gebiet des Realen „findet Hermes für die Erfahrung keinen Grund der Gewißheit mehr, und endigt mit dem traurigen Sophisma, das unmittelbare Bewußtsein müsse uns als gewiß gelten, weil wir unfähig seien, es zu prüfen, d. h. zu entscheiden, ob es wahrhaftig oder trügerisch sei“ (858).

Mit diesen Sätzen ist das wesentliche Endergebnis der Kritik Kleutgens an dem hermesianischen Zweifel ausgesprochen. Wir haben nun näher auf die Begründung einzugehen, die Kleutgen für seine Ablehnung dieses hermesianischen Lösungsversuches gibt.

Für diese Kritik Kleutgens ist es erkenntnistheoretisch nicht ausschlaggebend, daß er eine phänomenologisch genauere Analyse der Gewissensphänomene bietet, von denen nach Hermes „die rechte Gemütsverfassung zu dem Geschäfte“ einer wissenschaftlichen Begründung der Erkenntnis (Theologie) abhängt (352—357). Nach Hermes ist die Vernunft „die einzige Führerin, welche der Urheber unseres Daseyns uns von Geburt auf diese Lebensbahn mitgab, mit der laut gebiethenden Stimme in unserem Innern, ihr zu folgen, wohin sie auch führen möge“⁸⁹. Kleutgen meint, daß die hier vorliegende innere Stimme ihrem Inhalte nach von Hermes falsch interpretiert worden ist. Die Stimme gebietet zwar „der philosophierenden Vernunft das Nachforschen über die Gründe alles Wissens und Erkennens, gestattet (ihr) aber darum nicht das Endurteil über alles Wissen und Erkennen“ (357). Der Beweis, den Kleutgen in diesem Zusammenhang führt, bezieht sich unmittelbar auf die *praeambula fidei* und weist unverkennbare Anklänge an die spätere Definition des Vatikanischen Konzils auf⁹⁰. Die Gewißheit über die ersten Grundwahrheiten, die hier zur Debatte stehen, kann nicht allgemein von dem Ausspruch der Vernunft abhängig gemacht werden, wie Hermes ihn versteht. Er meint damit nämlich das philosophisch gesicherte Urteil über die eigene Existenz, die Existenz Gottes, die Wirklichkeit der Offenbarung; also „einzig und allein jenes Halten, das durch Nachforschung über die letzten Gründe alles Erkennens als zuverlässig erfunden worden ist“

⁸⁹ Positive Einlgt. 31.

⁹⁰ Über die Beziehungen Kleutgens zum Vatikanischen Konzil s. Fr. Lakner, Kleutgen und die kirchliche Wissenschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert; ZKathTh 57 (1933) 191—200. — Vgl. ferner L. Orbán, *Theologia Güntheriana et Concilium Vaticanum I*, Romae 1942; II ebd. 1949 (Analecta Gregoriana).

(355). Ohne diese Sicherung ist alles zweifelhaft. Wir wären aber unter diesen Voraussetzungen nach Kleutgen „trotz der Wohltat der göttlichen Offenbarung, wenn wir, wie Hermes sagte, vor unserem Gewissen gerecht und heilig handeln wollten“, genötigt, gerade das dunkelste und gefährlichste Gebiet der Speculation zu durchwandeln, und wofern wir uns auf ihm nicht zurechtfinden, an der Erkenntnis jeglicher Wahrheit zu verzweifeln“ (356). — Gegenüber dieser Kritik Kleutgens, deren sachliche Berechtigung wir nicht bestreiten, ist wohl doch daran zu erinnern, daß es bei Hermes zunächst auf eine wissenschaftliche Begründung des Glaubens ankommt, zu der nicht jedermann berufen ist. Er verlangt nicht, daß jeder Gläubige sich den Zweifeln aussetze, die sich ihm spontan aufgedrängt haben und die er in seinen Hörern absichtlich hervorrufen wollte. Er stellt diese Forderung des Zweifels und der wissenschaftlichen Fundierung nur für den künftigen Religionslehrer und allgemeiner für den Theologen auf. Auch nach Hermes ist, wie Kleutgen ausdrücklich vermerkt, die Offenbarung notwendig, „weil sonst nur wenige Menschen und diese nur nach langer Zeit und nicht ohne Beimischung vieles Irrtümlichen zur Erkenntnis (der natürlichen Religion) kommen würden“ (356).

Erkenntnistheoretisch entscheidender ist die Kritik Kleutgens in den Kapiteln, in denen er über Grund und Norm der Gewißheit (397 bis 438), über die philosophischen Prinzipien (444—501) sowie über die Erkenntnis der ersten Wirklichkeit handelt, von der alles philosophische Denken seinen Ausgang nehmen muß.

Die Frage nach dem Grunde der Gewißheit präzisiert Kleutgen dahin: „ob wir einen untrüglichen Grund des Fürwahrhaltens, und was wir als solchen erkennen“ (397). Diese Frage deckt sich nicht völlig mit dem Problem des Hermes in seiner umfangreichen ersten Untersuchung. Es kommt Hermes und Kleutgen in gleicher Weise darauf an, den untrüglichen Grund des Fürwahrhaltens aufzuweisen. Darüber hinaus möchte Hermes aber auch noch, für den Bereich der moralischen Vernunft (s. oben S. 4), den Grund eines sicheren Fürwahrnehmens ausmachen⁹¹. Der methodische Weg ist bei Hermes und Kleutgen der gleiche: die Reflexion auf die Erkenntnis selber, soweit sie für das unmittelbare Bewußtsein durch die Note der Sicherheit ausgezeichnet ist. Auch darin stimmen Kleutgen und Hermes prinzipiell überein, daß bei der sicheren Erkenntnis die Furcht eines Irrtums ausgeschlossen ist. Mehr formal gesehen steht aber bei Hermes nicht der Gedanke eines unmöglich gewordenen Irrtums, sondern der unmöglich gewordene Zweifel im Blickpunkt der Überlegungen. Dieser Unterschied scheint uns für das genetische Verständnis der herme-

⁹¹ Hermes ist nicht davon überzeugt, daß auch der Grund des sicheren Fürwahrnehmens untrüglich sein müsse.

sianischen Lösung nicht unwesentlich zu sein. Denn wenn der Zweifel unmöglich geworden ist, muß die reflektierende Vernunft, wie man jedenfalls zunächst einmal vermuten könnte, notwendig ihre Zustimmung geben: sie muß mit Notwendigkeit für wahr halten. So kommen wir also doch zu dem Wahrheitskriterium des Hermes, wobei noch auf die verschiedenen Arten von Notwendigkeit hingewiesen werden muß, die Hermes einer genaueren Analyse unterzieht⁹². Bei dem Fürwahrhalten, das durch die reflektierende Vernunft gerechtfertigt wird (nach Hermes: das die reflektierende Vernunft bestehen lassen muß), handelt es sich um eine *objektiv* notwendige Erkenntnis: sie ist „durch das erkannte Objekt notwendig, oder mußte dadurch zu einer solchen, als sie ist, werden“.

Auch nach Kleutgen und nach der Scholastik ist das Fürwahrhalten, wie es das im strengen Sinn so zu nennende Wissen begleitet, notwendig (469). Aber dieses Wissen erstet nicht aus einer blinden Notwendigkeit: „sondern wir haben das klare Bewußtsein, zu jenen Urteilen, zu denen wir genötigt werden, nur durch die Erkenntnis ihrer Wahrheit, d. h. (bei den Prinzipien) durch die Erkenntnis, daß die Beziehung der Begriffe, die sie ausdrücken, unter den Begriffen bestehe, genötigt zu werden“ (482). Das gilt z. B. auch für den Satz vom zureichenden Grund, der für das gesamte Begreifen der Vernunft und schon für den Unterschied von Verstand und Vernunft bei Hermes von fundamentaler Bedeutung ist. Das klare Bewußtsein, von dem Kleutgen hier spricht, ist, wenn nicht identisch mit der Einsicht in den Sachverhalt selber, so doch nicht von dieser Einsicht zu trennen. Das eigentliche Kriterium der Wahrheit ist also nicht die undurchschaubare Notwendigkeit in irgendeiner der Bedeutungen, die Hermes anführt. Kriterium der Wahrheit ist die unmittelbare (oder auch die vermittelte) Einsicht in den Sachverhalt.

Wir haben schon oben gesehen, daß Hermes dieses Kriterium — übrigens in betontem Gegensatz gegen Kant — entschieden ablehnt. Daß Hermes diese Ablehnung nicht widerspruchsfrei durchzuführen vermag, wurde gleichfalls schon bemerkt. In diesem Kapitel über die von der Existenz der Dinge und damit auch von der Möglichkeit der Erfahrung unabhängige Objektivität der idealen Wesenheiten (476 bis 486) geht Kleutgen auch noch näher auf das vernichtende Urteil ein, das Hermes über eine Philosophie fällt, „welche ihr Fürwahrhalten auf *Einsicht* gründen will“. Es ist eine Philosophie des Verstandes, die „nur einen notwendigen Schein, keine Wirklichkeit geben kann“. Sie „kann sich nur in dem geschlossenen Kreise des notwendigen Denkens herumdrehen; und sie kann nimmer ein Fürwahrhalten erreichen“. Sie ist „eine *Philosophie des Scheins*, . . . die nicht nur die Wirklichkeit des

⁹² Phil. Einlgt. 105—117.

Gedachten, sondern selbst die Wirklichkeit des Gedankens zweifelhaft läßt“. Sie „hört dort auf, wo das Hauptgeschäft der Philosophie anfängt: denn ob hinter dem Gedanken noch ein Gedachtes, hinter dem Schein noch eine Wirklichkeit stecke, das ist doch, was die Philosophie vorzüglich aufdecken soll“⁹³.

An dieser Stelle brauchen wir uns nicht damit zu beschäftigen, daß Kleutgen die Hauptaufgabe der Philosophie nicht in der kriteriologischen Fragestellung sieht. Von Bedeutung für seine Beurteilung der hermesianischen Position ist es vielmehr zunächst, daß die sog. „Wirklichkeit“ hier von Hermes auf das physisch Reale eingeeengt wird: Das metaphysisch Reale, auf das sich gerade die ideale und metaphysisch zu nennende Erkenntnis bezieht, wird von Hermes wie überhaupt „bei den Anhängern der kritischen Philosophie“ übersehen: „eine notwendige Folge des Ergebnisses, zu dem die Kritik der reinen Vernunft geführt hatte“ (478). Sodann verwechselt Hermes, „durch Kant verleitet, die Realität und Objectivität mit der Wirklichkeit“; dabei meint das Wort auch hier die physische Wirklichkeit unter Ausschluß der metaphysischen Realität. So wird die Behauptung des Hermes einigermaßen verständlich: daß diese auf Einsicht gegründete Philosophie nur ein notwendiges Denken des Verstandes, niemals aber ein notwendiges Fürwahrhalten der Vernunft erreichen könne, das nur auf dem Grunde der Wirklichkeit beruhen kann. Auf diesem Wege kämen wir, so argumentiert Hermes, nur zu einer subjektiven, nicht aber zu einer objektiven Notwendigkeit. Objektive Notwendigkeit kann nur entstehen entweder durch sinnliche Anschauung oder, für den Bereich des Verstandes und auch der Vernunft, nur in jenen Erkenntnissen, die „durch die Verbindung des *Denkens* mit der *sinnlichen Anschauung* vermittelt“ werden⁹⁴. Denn nur so erreichen wir wirkliche Objekte, und objektiv notwendige Erkenntnis kann nur durch wirkliche Objekte geschaffen werden.

Aber auch hier macht Kleutgen in immanenter Kritik eine Forderung geltend, die Hermes nicht erfüllt hat: Wenn man diese Grundsätze annimmt, und wenn man außerdem noch das wirkliche Dasein der Dinge, die wir anschauen, gezeigt hätte — Hermes hat diesen Beweis nicht erbracht — „würden unsere Gedanken immer noch leere Formen bleiben, bis es nicht auch gegen Kant erwiesen wäre, daß wir die Dinge anschauen und denken, wie sie sind, und nicht wie uns die Einrichtung unseres Erkenntnisvermögens sie anzuschauen und zu denken nötigt“ (477).

⁹³ A. a. O. 131. — Auch hier bezieht Hermes sich, was bei Kleutgen (476) nicht ganz deutlich wird, ausdrücklich nur auf „Eine Metaphysik im Geiste und Sinne der Kantischen Kritik der rein. Vr., oder w. d. i. nach Anleitung der Kantischen Prolegom. zu einer jeden künftig. Metaph.“.

⁹⁴ A. a. O. 109.

Mit diesen von Kants Kritik der reinen Vernunft inspirierten Gedankengängen entzieht Hermes sich aber auch selber, wie Kleutgen weiter darlegt, jeden Zugang in das Gebiet der Metaphysik. Hermes glaubt zwar, sich dieses Tor mit dem Satz vom zureichenden Grunde aufhalten zu können. Aber er kann von seiner Erkenntnistheorie her weder die Allgemeingültigkeit dieses Prinzips aufweisen noch begreiflich machen, daß es sich hier im Gegensatz zu den übrigen Prinzipien nicht bloß um ein notwendiges Gesetz unseres Denkens, sondern um ein Gesetz des Seins selber handelt (484—486)⁹⁵.

Zu der Kritik des Hermes an dem cartesianischen „Cogito, ergo sum“ nimmt Kleutgen Stellung in dem Kapitel über „Die Erkenntnis der ersten Wirklichkeit“ (514—523). Mit Descartes und Günther stimmt Kleutgen darin überein, daß auch schon die erste und ursprüngliche Gewißheit das Selbstbewußtsein (nicht seine reflex erkannte Sicherheit) zur Voraussetzung hat. Es ist zwar richtig, daß der Geist nur durch seine Tätigkeit zum Selbstbewußtsein kommt und daß diese Tätigkeit sich zunächst auf ein Anderes, auf ein Nicht-Ich bezieht. „Aber nicht dies erkannte Andere, sondern die erkennende Tätigkeit ist das, wodurch der Geist sich selber offenbar wird“ (519). Wie für Descartes und Günther ist auch für Kleutgen „die Erkenntnis und die Gewißheit dieser Tätigkeit die unmittelbarste, die es geben kann“. Diese Erkenntnis ist die unmittelbarste einmal wegen der nicht nur intentionalen, sondern auch physischen Inexistenz des Objektes im Subjekt der Erkenntnis; sodann, weil in der intentionalen Ordnung kein anderes Objekt als Medium zwischengeschaltet wird (das gleiche gilt für die Sinneserkenntnis). Die hier vorliegende Gewißheit ist die unmittelbarste, weil das erkennende und reflektierende Bewußtsein mit Notwendigkeit nicht bloß das eigene Denken und die eigene Existenz für wahr hält: es sieht zugleich in sich selber und ohne Vermittlung vorgängiger Sicherheiten auch den *Grund* dieses notwendigen Fürwahrhaltens, den Sachverhalt selber, der ihm in dessen Selbst gegeben ist.

Auch Hermes leugnet nicht, daß der Mensch seine inneren Zustände, „das unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns“, vor der Reflexion notwendig für wahr hält. Aber es ist die Frage, ob dieses notwendige Fürwahrhalten „in der Reflexion unwiderruflich sey, (und) das ist die ausschließende Bedingung der *Wahrheit* und *Wirklichkeit* für uns“⁹⁶. Wenn diese Bedingung sich nicht erfüllen läßt, gibt das unmittelbare Bewußtsein im besten Falle eine subjektive Nötigung des Verstandes, nicht aber eine objektive Nötigung der Vernunft, die nach Hermes das einzige Kriterium der Wahrheit und der Wirklichkeit ist. Wir müssen

⁹⁵ Vgl. bei Hermes § 31, S. 175—178.

⁹⁶ A. a. O. 179.

also, mit Kleutgen, diese Reflexion des Hermes auf das unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns prüfen. Wie nach Kleutgen und Günther die erste und ursprüngliche reflexive Gewißheit schon das Selbstbewußtsein zur Voraussetzung hat, so kann die Vernunft auch nach Hermes Wahrheit und Wirklichkeit nur finden, „wenn ihr vor allem Suchen schon eine Wirklichkeit gegeben ist“⁹⁷. In dieser Reflexion muß sich zeigen, ob diese im unmittelbaren Bewußtsein der Sache in uns gegebene Wirklichkeit unwiderruflich sei und ob mit dieser Unwiderruflichkeit die unbedingte Zuverlässigkeit der Aussprüche des unmittelbaren Bewußtseins gezeigt wird (eine Fragestellung, die Hermes bei Descartes vermißt).

Hermes untersucht zunächst das Problem, ob im Bereich des menschlichen Erkennens überhaupt eine objektive Notwendigkeit aufgewiesen werden kann. A priori scheint die Möglichkeit zu bestehen, daß die sinnliche Anschauung und das auf ihr beruhende Denken in diesem Sinne notwendig sei⁹⁸. Das Problem wird von Hermes sehr klar formuliert: „Ob wir durch *sinnliche Anschauung* eine Erkenntnis erwerben können, die *unbedingt objektiv nothwendig* sey, und ob wir mit *derseben Nothwendigkeit* erkennen können, daß wir sie erworben haben“⁹⁹. Das Ergebnis dieser Untersuchung (zugleich in seiner Ausdehnung auf das Denken des Verstandes) ist im wesentlichen negativ: Auch wenn es möglich sein sollte, in der sinnlichen Anschauung und dem auf diese sich „zurückbeziehenden“ Denken objektive Notwendigkeit aufzudecken, „so ist es doch nicht möglich, zu erkennen, am allerwenigsten, mit *unbedingter objectiver Nothwendigkeit* zu erkennen, daß wir daran wirklich eine *unbedingt objektiv nothwendige Erkenntnis* haben“¹⁰⁰. — Sodann prüft Hermes, ob wir wenigstens eine *bedingt objectiv notwendige Erkenntnis* haben können und „mit ihr eine gleiche Erkenntnis, daß wir sie erworben haben“¹⁰¹.

Hermes stellt zunächst fest, daß wir dieses Problem nur bis in das unmittelbare Bewußtsein und nicht weiter verfolgen können, weil jede „in uns vorhandene Erkenntnis unmittelbares Bewußtseyn dieser Erkenntnis ist, und keine ist mehr“¹⁰².

An diesem Punkte setzt die Kritik Kleutgens ein, für deren volles Verständnis man sich noch das letzte Resultat der Untersuchung über die bedingt objektiv notwendige Erkenntnis vor Augen halten muß, das Kleutgen nicht eigens hervorgehoben hat. Das „Ende des Fadens“, wie Hermes sich ausdrückt, ist mit dem unmittelbaren Bewußtsein noch nicht erreicht. Es ist uns überhaupt nicht möglich, auf den letzten

⁹⁷ A. a. O. — Diese Bedingung wird von Hermes im gleichen Zusammenhang auch noch so formuliert: Die Vernunft „muß vor aller Reflexion zu dem ersten Fürwahrhalten und zwar unwiderruflich bestimmt“ sein.

⁹⁸ A. a. O. 109.

⁹⁹ Ebd.

¹⁰⁰ A. a. O. 114.

¹⁰¹ A. a. O. 119.

¹⁰² A. a. O. 121.

Grund dieser bedingt objektiven Notwendigkeit zu stoßen. Die Grenze, die so unserem Erkennen entgegensteht, ist aber ein Beweis dafür, daß auch ein möglicherweise bedingt objektiv notwendiges Erkennen in Wirklichkeit kritisch nicht gerechtfertigt werden kann. Dieses einschneidende Ergebnis wird am besten (vgl. Kleutgen 516) mit den Worten des Hermes selber wiedergegeben: Wir haben jetzt „einen Beweis, daß all unser Streben, jene höchste (im unmittelbaren Bewußtsein vorfindliche), und . . . auch jede andere bedingt objective nothwendige Erkenntnis *mit einer im gleichen Grade bedingten objectiv nothwendigen Erkenntnis zu erkennen, vergeblich sey*“¹⁰³.

Aus diesen Gedanken der Philosophischen Einleitung folgt, sicher ganz gegen die Absichten des Verfassers, ein völliger Skeptizismus; und diese Konsequenz war eine der stärksten Waffen für die Gegner des Hermes. Denn es gibt jetzt keine menschliche Erkenntnis mehr, die vor dem Kriterium der Wahrheit bestehen kann, das Hermes aufgestellt hat. Wir können weder ausmachen, ob unseren Erkenntnissen unbedingte objektive Notwendigkeit zukommt, noch können wir zeigen, daß ihnen bedingte objektive Notwendigkeit eignet (wobei dann diese Bedingung noch zu verifizieren wäre). Was übrig zu bleiben scheint, ist nur eine subjektive Notwendigkeit, die als solche aber kein notwendiges Fürwahrhalten der Vernunft mit sich bringt. Aber, so beschließt Hermes diesen skeptischen Paragraphen 20 seiner Einleitung, auch dieser Weg ist nicht gangbar. Denn . . . „wir können das unmittelbare Bewußtsein der Sache in uns in der erforderlichen Weise auch nicht für unbedingt subjectiv nothwendig erkennen, weder bedingt noch für unbedingt subjectiv nothwendig“¹⁰⁴.

Kleutgen untersucht noch eingehender als es hier geschehen kann, die Rolle des unmittelbaren Bewußtseins der Sache in uns für die Beseitigung des hermesianischen Zweifels. Dieses Bewußtsein ist nicht nur die höchste Erkenntnis des Menschen. Es ist außerdem Quelle und Ursprung aller anderen Gewißheit in dem Sinne, daß „diese alle, sie mögen theoretische oder praktische seyn, nun keine andere Gewißheit bekommen können, als das unmittelbare Bewußtseyn sie ihnen bezeugt und keine höhere, als es ihnen bezeugt“¹⁰⁵.

Es kommt also jetzt alles darauf an, die Zuverlässigkeit dieser Quelle aller Sicherheit in der Reflexion auszumachen. Nach dem bisher schon Gesagten ist nicht zu erwarten, daß diese Reflexion, im Unterschied und im Gegensatz zu den bisherigen Ergebnissen, noch zu einem notwendigen Fürwahrhalten und so innerhalb des hermesianischen Systems zu einer Überwindung des Zweifels führen könnte. Und Hermes bleibt sich im Grunde konsequent, wenn er sagt, daß wir „den *Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns* auch nicht

¹⁰³ Ebd.¹⁰⁴ A. a. O. 127.¹⁰⁵ A. a. O. 123.

mit Sicherheit für wahr halten können“¹⁰⁶. Wir können weder zeigen, daß es uns ein bedingt oder unbedingt objektiv notwendiges Wissen vermittelt, noch daß es uns ein bedingt oder unbedingt subjektiv notwendiges Wissen bietet¹⁰⁷. Die Begründung dieser negativen Behauptung mit einer unendlichen Reihe von aufeinander folgenden Zeugnissen des Bewußtseins hat nach Kleutgen keine Geltung: Das erste Bewußtsein „hat seine Gewißheit in sich selber, (und) so auch jedes folgende; das heißt, so wie es uns dadurch, daß wir uns bewußt sind zu denken, gewiß ist, daß wir denken; so ist es auch durch das zweite Bewußtsein außer Zweifel, daß wir uns des Denkens bewußt sind“ (521). Man kann allerdings nicht leugnen, daß von diesen Thesen des Hermes aus, wenn man sie annimmt, auch die Sicherheit des cartesianschen „Cogito, ergo sum“ erschüttert wird, die auf dem Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseins beruht.

Nach diesen Untersuchungen über das Kriterium der Wahrheit und die nicht zu sichernde Quelle aller Sicherheit muß man mit Kleutgen (516—518) fragen, wie Hermes noch zu einem notwendigen Halten der Vernunft und damit zur Wahrheit und Wirklichkeit kommen kann. Man möchte meinen, daß Hermes sich selbst den Ausweg aus dem Zweifel endgültig versperrt habe. Aber gerade mit seiner These von der Unsicherheit des unmittelbaren Bewußtseins will Hermes sich „in der That aus dem Kreise des nothwendigen Denkens hinaus gefunden und den Standpunkt des nothwendigen Haltens erreicht“ haben¹⁰⁸, wie er in einer fast subtil zu nennenden Untersuchung darlegt¹⁰⁹. Das unmittelbare Bewußtsein zeigt uns nämlich, daß uns schon vor aller Reflexion ein Fürwirklichhalten gegeben ist. Dieses Fürwirklichhalten könnten wir in der Reflexion nur auf Grund eines Bewußtseinszeugnisses widerrufen. Dieses Zeugnis gibt uns aber keine Sicherheit, wie Hermes im zweiten Absatz seiner Untersuchung entwickelt hat (§§ 17—24). Daraus zieht Hermes den Schluß, daß „wir denn auch den Grund *des vor aller Reflexion in uns gegebenen Haltens* nach eingetretener Reflexion auf eine gültige Weise weder finden noch prüfen und also gewiß *das Halten selbst nicht gültig widerrufen* können“¹¹⁰.

Mit dieser Feststellung ist aber der Zweifel nicht aus dem Wege geräumt; es ist nur gezeigt, daß der positive Aufbau einer gesicherten Theorie des menschlichen Erkennens und der Gewißheit nicht möglich ist. Diesem entmutigenden Ergebnis der mühevollen Untersuchungen

¹⁰⁶ A. a. O. 125 f.¹⁰⁷ A. a. O. 123 f.¹⁰⁸ A. a. O. 185 f.¹⁰⁹ A. a. O. 181—192. — Kleutgen spricht von „einem Meisterstück grübelnder Sophistik. Bringt Hermes doch heraus, daß uns das Bewußtsein der Sache in uns gerade deshalb gewiß wird, weil wir ihm nicht trauen dürfen, d. h. weil es ungewiß ist“ (517 f.).¹¹⁰ A. a. O. 189.

entspricht es, wenn Hermes im gleichen Zusammenhang ausdrücklich die Möglichkeit zugibt, daß wir das Opfer eines nicht zu identifizierenden Scheines geworden sind: „Wo ich etwas halten muß, da kann ich zwar die Möglichkeit nicht leugnen, daß es an sich anders sey; aber ich habe nicht die Möglichkeit zu halten, daß es anders sey . . . Dieses nothwendige Halten selbst mag an sich nur Schein seyn; wir können das Gegentheil nicht beweisen (erkennen).“¹¹¹

Die Heilslehre Ludwig Molinas

Von Johannes Rabeneck S. J.

Das Hauptanliegen Molinas in seiner „Concordia“ ist die Verteidigung der menschlichen Willensfreiheit gegen die Schwierigkeiten, die sie von seiten des Wissens, des Wollens und des Wirkens Gottes zu bedrohen scheinen. Eine gründliche Widerlegung dieser Schwierigkeiten machte es nötig, sowohl das Handeln Gottes als auch das Handeln des Menschen zu erörtern, letzteres namentlich in seiner Abhängigkeit von dem göttlichen. Molina hat das in der Weise getan, daß er damit zugleich die Hauptpunkte der Heilslehre entwickelt hat, die wir hier in ihren Grundzügen darlegen wollen¹.

Bei der Darstellung der Heilslehre Molinas sind drei große Fragen zu behandeln. Zunächst die Frage, was der Mensch mit seinen natürlichen Kräften in bezug auf sein Heil tun kann und was er nicht tun kann. Daraus wird sich ergeben, daß der Mensch in der Angelegenheit seines Heiles durchaus von der Hilfe Gottes abhängig ist. So entsteht die zweite Frage: inwiefern Gott das Heil der Menschen will, und was er von seiner Seite aus dazu tut. Da aber Gott den Menschen, wenn er zum Gebrauche der Vernunft gelangt ist, nicht ohne seine Mitwirkung zu seinem Heile führen will, so bleibt an dritter Stelle noch zu erörtern, wie wir uns das Zusammenwirken Gottes und der Menschen zu denken haben. Besonders hierbei werden wir auch auf die Frage zu achten haben, inwiefern die Freiheit des Menschen mit dem Wissen Gottes, mit seiner Vorsehung und Prädestination und Gnade zusammenbesteht.

¹¹¹ A. a. O. 188 f.

¹ Die Texte werden angeführt nach der Editio Oniensis der „Concordia“ (Ludovici Molina Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia, ed. Joh. Rabeneck, S. I., Oniae et Matriti 1953). In den älteren Ausgaben findet man die Nummern der Abschnitte der Disputationen, indem man die Abschnitte zählt. Bei Angabe der Disputationen der Q. 14 bleibt Q. 14 weg.