

Unmittelbare Intuition?

Ihr historischer Hintergrund¹.

Hessen und Laros suchen ihre „unmittelbare Intuition“ hauptsächlich historisch zu begründen. Hessen stellt sie als die Lehre Augustins dar, Laros als die Lehre Pascals und Newmans; Hessen führt dann, mit Berufung auf Laros, die Linie, die er selbst nur bis etwa Malebranche untersucht, über Pascal zu Newman weiter. Dieser augustinish-pascal-newmansche Intuitionismus ist dann das System, das sie dem Aristotelismus-Thomismus entgegenstellen, und von dem Hessen (in seinem bekannten Artikel der „Akad. Bonif.-Korr. 1922, Nr. 2) erwartet, daß es ähnlich wie im Mittelalter der Aristotelismus-Thomismus den Augustinismus, so heute seinerseits jenen ablösen könne. So zieht er denn auch in „Augustinische und thomistische Erkenntnislehre (Paderborn 1921) einen tiefen Graben zwischen Augustinismus und Thomismus, indem er die vorsichtigen historischen Feststellungen Hertlings mehr oder minder zuspitzt².

Allein dieser historischen Ableitung ergeht es im Grunde wie ähnlichen auch: es ist mehr oder minder eine Hineindeutung heutiger Fragestellungen in ganz anders orientierte Systeme. Francis Bachus hat das für die Newmanforschung vor einiger Zeit („Month“, Juli 1922) sehr wahr ausgesprochen, wenn er über die University Sermons, dieses am meisten mißkannte Buch Newmans, schreibt: „Diese Predigten sind weithin durch moderne Kritiker mißverstanden worden, die, ob sie nun günstig oder ungünstig von ihnen urteilen, allgemein der Schlinge erliegen, sie im Lichte der Kontroversen der Gegenwart zu lesen, ohne die Kontroversen der Zeit zu kennen, in denen sie gehalten wurden.“

Was zuerst Augustinus betrifft, so wird man mit Hertling und Portaké wohl durchaus zugeben müssen, daß für ihn der Beweis „aus der Wahrheit“ im entscheidenden Mittelpunkt seiner Gottesbegründung stehe. Das ist ja schon damit gegeben, daß für Augustinus Gott trotz allem immer noch primär die Wahrheit ist: Gott ist sozusagen real als die „substantielle Wahrheit“. Der Unterschied zu Plato liegt freilich darin, daß er die „Liebe“ ganz anders in den Gottesbegriff selber einbaut: Gott ist sozusagen Wahrheit als Liebe und Liebe als Wahrheit, Caritas-Lux, Wahrheit-Liebe (vgl. Ep. 40, c. 22; 54), woraus dann seine eigentümliche Lehre folgt, daß für uns die „Wahrheit“ im „Lieben“ sich entfalte (vgl. In Io. tr. 96, 4—5; In Ps. 79, 2 usw.)³. Der Unterschied zu Clemens von Alexandrien liegt in der gleichen Linie der „Liebe“, da

¹ Infolge technischer Umstände erscheint dieser ursprünglich zweite Teil des gleichnamigen Artikels des Maiheftes erst jetzt und getrennt.

² In „Die philosophischen Strömungen der Gegenwart“, 1923 (wie schon in „Patristische und Scholastische Philosophie“, 1922, S. 123) sucht er sogar zwischen Ehrle und Baumeister-Hertling einen Graben zu ziehen, und stellt Ehrle mit Commer zusammen!!

³ Es ist darum nicht schlechtweg historisch haltbar, wenn Scheler Augustin als Hauptvertreter für die behauptete „Bewegungsumkehr“ vom „Gott der ruhenden Wahrheit“ (bei Plato) zum „Gott der schenkenden Liebe“ bezeichnet. Noch sonderbarer ist, daß Hessen (Patrist. u. Schol. Philosophie [Breslau 1922] 9) ihm hier beistimmt und so seine eigene Grundlage aufgibt.

Clemens den platonischen „Eros“ in eine mehr passive, mehr negativ ent-sagende „Apathia“ umschuf, gegen die Augustinus die Polemik seiner Civ. Dei u. a. richtet, weil er eine positiv schaffende Liebe will (vgl. z. B. In Ps. 31, sermo 2; 5)¹.

Wie aber ist das scheinbar unmittelbare Berühren Gottes im Wahrheits-erkennen zu verstehen, von dem doch Augustin unzweifelhaft spricht? Hier hat Hessen selbst in seiner ersten Schrift („Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustin“, Münster 1916), die immer noch seine beste bleibt, im An-schluß an Mausbach die richtige Antwort bereits wenigstens skizziert. Er setzt das „Teilnehmen an Gott“, das sich in der augustininischen Wahrheitserkenntnis vollziehe, mit dem „Teilnehmen an Gott“ in Vergleich, das den Grundzug der augustininischen Ethik bildet. Wie nach Augustin der Mensch „gut“ ist durch „Teilnahme an Gott“, der das Gute ist, so erkennt er auch die Wahrheit durch „Teilnahme an Gott“, der die Wahrheit ist und „ist“ überhaupt nur durch „Teilnahme an Gott“, der das Sein ist². Dadurch aber tritt weiterhin die augustininische Erkenntnislehre in jenen großen Zusammenhang, der durch die Forschungen Ernsts und Mausbachs sich zu lichten anfang. Im Unterschied zur nachtridentinischen Theologie, die unter „Natur“ die wesenhafte Natur versteht, die von der Übernatur sich wesentlich unterscheidet, faßt die Patristik „Natur“ als die tatsächliche historische Natur, die von Gott mit der Über-natur, der „Teilnahme an göttlicher Natur“, begabt ist. Infolgedessen brauchten die Kirchenväter kein Bedenken zu tragen, den platonischen Gedanken, daß alle Geschöpfe nur durch „Teilnahme an Gott“ sind und leben, auf diese „historische“ Natur zu übertragen, und aus dieser Einstellung verstehen wir, wie Augustin alle sittliche Gutheit fast mit der übernatürlichen Gnadengutheit gleichsetzt und entsprechend im Erkenntnisbereich das „Empfangen des Wortes Gottes“ und das „Erleuchtetwerden durch die Glaubensgnade“ fast auf die Gotteserkenntnis überhaupt überträgt, und beides (sittliche Gutheit und Wahrheitserkenntnis) dann gleichsam „wesenhafte“ aus der platonischen „Teil-nahme ableitet. Er hat es eben mit dem „historischen“ Menschen zu tun, für den Gotteserkenntnis Offenbarungsglaube sein muß und sittliche Gutheit über-natürliche Gnadengutheit, dessen Verhältnis zu Gott „Teilnahme an göttlicher Natur“ ist.

Wenn also bei Augustin der Gedanke spontaner und kausaler Gottes-erkenntnis nicht klar heraustritt³, so liegt das in derselben Linie wie seine Be-handlung der sittlichen Probleme und ist darum aus demselben Gesichtspunkt wie diese zu erklären. Das heißt: es gilt, was in merkwürdiger Übereinstimmung sowohl Hertling ausführt, wie auch neuerdings Friedrich Heiler zugesteht, dem doch sonst mit Augustin der „Idealkatholizismus“ steht und fällt. Beide weisen darauf hin, daß die Scholastik, vor allem Thomas, dem augustininischen

¹ Vgl. des Verfassers „Einführung in Newmans Wesen“ usw. (Freiburg 1922) 59.

² Zu diesen wichtigen Zusammenhängen vgl. Hertling, Augustin (Mainz 1902) 43 ff. und Historische Beiträge zur Philosophie (Rempten 1914) 118 123 u. a. (zu Augustinus De doct. christ. 1, 32 und De Trin. 12, 14, 23).

³ Er tritt aber doch heraus, wie u. a. Mausbach in seiner „Ethik des hl. Augustin“ I (Freiburg 1909) 88 ff. und Karl Aldam in seiner ablehnenden Kritik Hessens in Tübinger Akad. Schriften 101 (1920) 409 f. nachweisen.

Gedankengut gegenüber die Arbeit der Klärung gehabt habe, so daß das Verhältnis Augustin-Thomas nicht als ein Verhältnis selbständigen Nebeneinanders (wie Hessen will), sondern als ein Verhältnis wachsender Klärung des ersten durch den zweiten sich darstellt.

Hertling meint abschließend über Augustins „Erleuchtungstheorie“ (Hessens „unmittelbare Intuition“): „In der Tat sind sie (seine Aussprüche) weit mehr begeisterte Kundgebungen seines alles Irdische überfliegenden Spiritualismus und seiner glühenden Sehnsucht nach dem Göttlichen als Bestandstücke einer systematisch entwickelten Erkenntnistheorie“ („Historische Beiträge zur Philosophie“, München 1914, S. 232), und Friedrich Heiler schreibt („Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung“, München 1923): „Was bei Augustin nur in der Einheit des Denkens und Lebens verbunden war, das wurde vom Aquinaten zur Einheit eines grandiosen Ideensystems zusammengeschweißt; was bei jenem noch unausgeglichen und widerspruchsvoll war in der Irrationalität des Lebens, das wurde von diesem harmonisiert im dialektischen Kompromiß und in der rationalen Abstraktion. Wenn auch die Frische und Unmittelbarkeit katholischen Lebens dadurch gelitten hat, die auseinanderstrebenden Kräfte der Wirklichkeit sind doch mit energischem Denken gebändigt und in der Einheit des Gedankens zusammengehalten. Die ganze Geschichte der Religion kennt kein großartigeres theologisches System als das aquinatische, das keinen treffenderen Titel tragen könnte als den der *Summa theologiae*. Sie ist ein Spiegelbild jener *Summa*, die der wirkliche Katholizismus darstellt“ (113).

Die „unmittelbare Intuition“ Augustins stellt sich also im Lichte historischer Betrachtungsweise weder dar als „Schauen Gottes im subjektiven Bewußtsein“ noch als selbstständige Theorie der natürlichen Gotteserkenntnis überhaupt. Die „Bewußtseins“-Einstellung (und damit jede „Vaterschaft“ zu Pascal-Bergson-Dilthey) ist dem rein gegenständlich orientierten Platoniker Augustin überhaupt fremd, da der Satz „Gott in der Menschenseele“ bei ihm und der Patristik nur besagt, daß Gott in der metaphysischen Seele, weil diese ihm am ähnlichsten ist, sozusagen klarer sich kundtue. Eine selbstständige Theorie der natürlichen Gotteserkenntnis aber ist ihm fremd, weil die ganze Fragestellung von Natur als Wesenheit im Unterschied von Übernatur als Wesenheit in der Patristik noch nicht klar ausgebildet ist.

Anders müssen wir wohl über Pascal urteilen. Pascal lebt in der Welt, die die deutsche Mystik und Descartes erlebt hat. Der Unterschied zwischen „Wahrheit an sich“ und „erkannter Wahrheit“, „Wirklichkeit in sich“ und „erkannter Wirklichkeit“, der für augustininische und auch mittelalterliche Einstellung noch nicht fühlbar gewesen, ist lebendig geworden. Die prinzipielle Versgeschlossenheit des Bewußtseins ist erkannt, und die Frage brennt: Wie komme ich trotzdem ans Wirkliche? Die rein formalen, mathematischen Wahrheiten als allgemeingültig zu beweisen, macht schließlich keine große Schwierigkeit, weil sie keine reale Wirklichkeit sind. Aber Gott, Christus, Kirche! Das unsichtbare, übergeschöpfliche, nicht bloß sichtbar geschöpfliche, reale Wesen Gott! Die Schwierigkeit einer absoluten Sicherheit in schwankenden historischen Tatsachen, — und Christus und Kirche, die gerade auf solch historischen Tatsachen beruhen! — Hier setzt Pascals Beweis „aus der Persönlichkeit“ ein. Wie das berühmte Einsatz-Argument zeigt („Wenn es auch nicht sicher wäre, daß Gott ist und die Kirche Recht hat, so ist es doch für unser Heil sicherer, ein Leben christlichen Glaubens zu führen!“), ist es ein subjektives Moment, das „Heil

der Seele“, das den Ausschlag gibt. In diese Geisteseinstellung fügt sich dann auch fast notwendig Pascals berühmte Bekehrung — ein Erlebnisumschwung von Furcht zu Liebe als Gewißheitsgrund objektiver Erwählung. Gerade die Art, wie Laros die „Intuition“ Pascals an Bergsons Intuitionsbegriff zu klären sucht, zeigt diese Einstellung noch deutlicher und den grundlegenden Abstand von Augustin; von der „Intuition“ Pascals aus sind schon Kant und Simmel sichtbar: „Gott“ als der Ausdruck einer Bewußtseinshöhe.

Freilich hält Pascal noch an einer gewissen Beweiskraft der objektiven Beweise fest, wie Laros wohl nachweist, aber Laros selber sieht sich genötigt, dies (Pascal 172/173, samt Anm. 1) doch wieder sehr einzuschränken, so daß die „Transformation“ der Beweise im Ich doch über ein „Zusammenschauen“ objektiver Einzelheiten hinausgeht. Die entscheidende Sicherheit liegt denn doch letztlich im persönlichen „Heil“, d. h. formal im Subjektiven, was sich am deutlichsten in dem immer wiederkehrenden, sozusagen die „innere Form“ der „Pensées“ bildenden Gedanken kundtut (den Laros in seiner Pascallstudie leider übersieht): der Mensch schlechthin als chimère, chaos, sujet de contradiction und Gott-Gekreuzigter als einzige Rätsellösung, nur daß Gott als Deus absconditus der Prädestination dieses „Mensch-Chaos“ nach freiem Ermessen bestehen läßt oder löst. Aber Gott-Erlöser (nicht bloß Gott-Schöpfer) ist in beiden Fällen die Wesensergänzung des Menschen, so daß Pascal nach rückwärts auf Luther (völlige Ohnmacht des Menschen; Gott alles allein wirkend) und vorwärts auf Blondel weist (Übernatur als notwendige „Erfüllung“ der Natur). Während der Gottesweg von Patristik und Scholastik sich dahin fassen läßt: „Gott ist die absolute Wirklichkeit und der absolute Herr und darum ist das ‚Gott anhangen‘ mein Heil“, schließt die von Pascal vertretene neuzeitliche Einstellung: „Ich brauche ein ‚Heil‘ und darum brauche ich Gott“.

Aus diesem Grund zerrinnt auch für den Patristiker und Scholastiker gar bald der Traum einer „Unmittelbarkeit“, wie Augustin selber im zehnten Buch der Konfessionen darstellt. Denn die objektive Wirklichkeit Gottes zeigt bald klar das Antlitz des „Unbegreiflichen“, des durch alle Geschöpfe „Verhüllten“, so daß alles letzte Wissen von Gott letztlich „Wissen im Nicht-Wissen“ ist (Gregor von Nyssa) oder „Erkenntnis der Unbegreiflichkeit“ (Augustin) oder „helllichte Finsternis“ (Pseudo-Areopagit). So wenig also ist die Mystik Augustins und des Pseudo-Areopagiten „unmittelbare“ Mystik, daß sie vielmehr durch den Unbegreiflichkeitsgedanken die schärfste Distanz aufrichtet: Mystik des „Erkennens“ scheitert an sich selbst, Liebe zu Gott allein ist Nähe zu Gott¹.

Ganz anders für den neuzeitlichen Menschen, dem Gott im Rahmen seiner subjektiven Bedürfnisse und Nöten gegeben ist, als deren „Erfüllung“². Der im subjektiven Bewußtsein eingeschlossene Gott ist gewiß dem Bewußtsein „unmittelbar“ als dessen „Ergänzung“, „Erfüllung“ usw., wie auch sonst das

¹ Darum entspricht die Art, wie Hessen in „Patrist. und Scholast. Philosophie“ (Breslau 1922) 34 die Wahrheitsmystik Augustins der Unbegreiflichkeitslehre der Kappadozier gleichsetzt, nicht den historischen Zusammenhängen.

² Vgl. wie Newman in *Idea of a University* diesen Standpunkt in seinen Konsequenzen darlegt und ablehnt (J. H. Newman: *Christentum* IV 53 Anm. 1).

Erkenntnisobjekt (im Unterschied vom Ding in sich) dem Erkenntnisakt „unmittelbar“ ist. Aber dieses „unmittelbar“ bedeutet seiner Natur nach entweder eine methodische Beschränkung — und dann ist das Wichtigste, die transzendente Realität Gottes „an sich“, nicht begründet. Oder es bedeutet eine prinzipielle Beschränkung — und dann ist Simmel die Konsequenz, d. h. „Gott“ als reiner Ausdruck für einen bestimmten höchsten Bewußtseinszustand.

Wie steht es nun endlich mit Newman? Die französische Newmanforschung, an ihrer Spitze Bremond („Newman“, Paris 1906) hält dafür, daß „unmittelbare Intuition“ mindestens im Sinne Pascals auch der Sinn der Newmanschen „natürlichen Induktion“ (natural inference) bzw. seines „Folgerungsinnens“ (illative sense) sei, ja Bremond zeichnet im berichtigten Epilog seines Buches geradezu die vitale Immanenz als Newmanlehre. Wie er selbst gesteht (421), ist die Voraussetzung dieser Newmanauffassung die Theorie von der entscheidenden Bedeutung der sog. „ersten Bekehrung“ Newmans: „Newman, ausgehend von der Tatsache seiner Bekehrung und immer wieder darauf zurückkommend, macht keinen Anspruch, sich irgend einem verständlich zu machen, der nicht in seinem eigenen Leben wenigstens eine Spur ähnlichen religiösen Erlebens vorfindet. Und darum habe ich, selbst auf die Gefahr hin, aufdringlich zu werden, so auf dem innern Leben Newmans bestanden, weil ich, vor der Darlegung seiner Lehre, sein Gebet beschreiben wollte, ja mußte“. Diese „erste Bekehrung“ hat dann ihre rassenpsychologische Unterlage in der von Wilfrid Ward längst erledigten Legende von Newmans Abstammung, und diese Legende wieder ist der Wurzelpunkt jenes Umschlagserlebnisses, durch das Bremond die „erste Bekehrung“ mit der „vitalen Immanenz“ verknüpft. Semitische Anschmiegungsfähigkeit (vom Vater her) und hugenottische Intransigenz (von der Mutter) verdichten sich in das Gegensatz-erlebnis von Liebe—Schrecken: „Im Augenblick, wo die Furcht am stärksten scheint, wiederholt eine unfehlbare Stimme der christlichen Seele, daß das letzte Wort die Liebe hat“ (257).

Laros gibt in seinem „Kardinal Newman“ die Abstammungslegende (8—19), die Theorie der „ersten Bekehrung“ (59 ff.), die Theorie des Umschlagserlebnisses (66—69; S. 69 faßt wörtlich die Formulierung Bremonds), endlich macht er sich (97) auch noch das wegwerfende Urteil Bremonds über die „Essays on miracles“, Newmans Abhandlung über die Wunderbeweise, zu eigen. Aber er lehnt mit erfreulicher Entschiedenheit die Konsequenz Bremonds (die vitale Immanenz) ab und begnügt sich mit der „unmittelbaren Intuition“, wie er sie für Pascal auslegt (Pascal 123 u. a.).

Die Newmanforschung hat zunächst das erste Stück dieser Theorie, die Abstammungslegende bereits beseitigt. Barry selber, ihr Urheber, hat die Unbewiesenheit seiner Behauptung zugegeben: die einschlägigen Stellen habe ich bereits mehrfach vorgelegt¹. Die Bremondsche letzte Ausdeutung der „ersten Bekehrung“ in vitale Immanenz habe ich nach ihrer historischen Seite in dieser Zeitschrift behandelt², nach ihrer systematischen Seite in meiner

¹ Köln. Volkszeitung 1921, Nr. 284; diese Zeitschrift 102 (1922) 451; J. H. Newman: Christentum I (Freiburg 1922) V f. u. a.

² Vgl. diese Zeitschrift 102 (1922) 443 ff.

„Einführung in Newmans Wesen“ usw. (Freiburg 1922). Es bleibt nur die besondere Auslegung Laros, der sie als „intuitive Erkenntnis der Gottesidee in ihrer ganzen Tragweite und erschütternden Tiefe“ (Newman 61) hinstellt und somit als Grundpfeiler der Lehre von der „unmittelbaren Intuition“. Eine historische Deutung der „ersten Bekehrung“ muß aber aus ihren Wurzeln und aus ihren Ausläufern erfolgen, wir müssen an der Hand des autobiographischen Materials prüfen, auf welche vorausgehende Seelenhaltung hin diese „Bekehrung“ erfolgt und in welche nachfolgende Seelenhaltung sie sich auswirkt.

Da ist zunächst sehr auffallend, daß Newmans Zeitgenossen (Church, Mozley usw.) einstimmig das „Realisieren des Unsichtbaren“ als Charakterwurzel Newmans bezeichnen, womit Newmans eigene Äußerungen in der Apologia und die ganze Richtung seiner Aszese¹ hinweisen. Weiter aber war Scott, dem Newman nach der Apologia seine „Bekehrung“ verdankt, nicht, wie Laros meint, Methodist, sondern Evangelikaler, und dazu einer, der (wie wieder die Apologia nachweist), die Notwendigkeit praktischer Heiligkeit betonte. Die Deutung also der „ersten Bekehrung“ in ein gefühlsmäßiges „Erleben“ Gottes verliert schon dadurch an Unterlagen; es erscheint das „Realisieren des Unsichtbaren“ als das Primäre und auf dieser Grundlage die „Bekehrung“ als erster Schritt zu ernstem christlichen Leben, als eine „gewöhnliche Erscheinung“, nur daß der, dem sie zustieß, ein „ungewöhnlicher Knabe war“, wie ein englischer Newmanforscher es in einem Brief an mich formulierte. Darum spricht auch die Apologia von einer „zweiten Bekehrung“, von Liberalismus zu kirchlicher Auffassung, und die sizilianische Reise gar enthüllt uns eine „dritte Bekehrung“ (im sizilianischen Tagebuch; Mozley I 365 ff.)²; mit andern Worten, wir haben eine fortschreitende Entwicklung zu lebendigem christlichem Leben.

Das Entscheidende aber liegt im Hintergrund und im Auswirken der „ersten Bekehrung“. Von der Zeit vor ihr schreibt Newman: „Ich erinnere mich, 1815 wohl, daß ich schon tugendhaft, aber nicht religiös sein wollte. Es war etwas in der letzten Idee, das ich nicht liebte. Auch sah ich nicht den Sinn ein von ‚Gott lieben‘“. Wenn wir nun bedenken, daß der damalige Knabe als recht eigenwillig geschildert wird, als einer, der „seinen eigenen Weg“ will (Mozley I 19); ferner, daß die „dritte Bekehrung“ (Sizil. Tagebuch; Mozley I 365 ff.), die sonst die gleichen Züge wie die erste aufweist, wiederum auf dem Hintergrund des „Eigenwillens“ sich abzeichnet („Ich fühlte, Gott kämpft gegen mich, und fühlte — wenigstens ich weiß warum — meines Eigenwillens wegen“); wenn endlich das Ganze ausklingt in das *Lead kindly light* mit seinem Grundmotiv *I loved to see and choose my path, — but now lead Thou me on* („Ich wollte selber führen mich, — doch nun führ du allein) und dieses Grundmotiv wiederum in den Tagebüchern aus den Zeiten des Konfliktes mit Manning usw. weiterklingt, das Grundmotiv des surrender, der unbedingten Übergabe in Gottes Leitung —: wenn wir das alles zusammennehmen und, wie es Forderung historischer Forschung ist, die Einzelstücke aus der Kontinuität

¹ Vgl. „J. H. Newman: Christentum“ V (Freiburg 1922) 5—25 81—93; VII 5 ff. u. a.

² Letters and Correspondence of J. H. Newman edited by Anne Mozley. New Impression. London 1920.

der ganzen Linie erklären wollen, so ergibt sich als Sinn der „ersten Bekehrung“ nicht ein Erlebnis unmittelbarer Nähe zu Gott, sondern tiefe Einsicht des Führungsprinzipes: „Ich wollte selber führen mich, — doch nun führ du allein“. Also nicht ein Umschlag von Schrecken zu Liebe, sondern die ehrfürchtige Liebe des 11. Römerkapitels zum „Unbegreiflichen Gott“. Aus dieser Psychologie Newmans wird erst verständlich, warum Newman im „Gewissen“ (das Bremond in „Erleben“ umgetauft hat) so stark die Transzendenz Gottes betont und keinen absoluten Primat des Gewissens kennt, sondern, kraft seiner „Analogietheorie“ das „Gewissen“ geradezu ersetzen läßt durch die kirchliche Autorität, weil eben der transzendente Gott, der im Gewissen „spurenhaft“ sich kundtut, in der Kirche voll sich offenbart¹.

So ist schon aus der Psychologie Newmans der Sinn seiner „natürlichen Induktion“ nicht in der Richtung einer ichbefangenen „Intuition“ zu suchen. Dazu kommt aber nun die zeitgeschichtliche Fragestellung. Newmans „natürliche Induktion“ ist, wie Francis Bacchus in seiner Abhandlung im „Month“ Juli 1922 ausführt, gegen die sog. Evidential-School gerichtet, die für den Glauben jedes Christen formelle Beweise als Grundlage forderte. „In diesem System war kein Platz für den Glauben des einfältigen Christen, der sich dem Einfluß von Gründen hingibt, die er nicht analysieren oder handlich darlegen kann.“ Dieser Schule stand als Extrem eine andere gegenüber, die alle Beweise schlechthin ablehnte. Zwischen diesen beiden Schulen baute Newman seinen Mittelweg des „impliciten Denkens“, eines Denkens, das nicht prüft, wie die Einzelgründe zur Gesamtüberzeugung konvergieren, sondern dem sie objektiv, unbewußt, zur Schlußüberzeugung zusammenwachsen². Die sog. „moralischen Einstellungen“ (dispositions), von deren Wichtigkeit Newman spricht, haben nur den Sinn, dieses natürliche Denken vor Täuschungen durch unterfittliche Einflüsse zu wahren und den Menschen willig und empfänglich zu erhalten³. Newmans Theorie hat aber noch einen andern geschichtlichen Hintergrund, dessen genauere Formulierung ich ebenfalls Father Bacchus verdanke. Es ist die Theorie (deren Quellpunkt wohl Newtons principia sind), daß alle eigentliche Beweisform mathematisch sein müsse. Diesem Extrem steht der Satz von der „Wahrscheinlichkeit als Lebensführer“ gegenüber, den Newman übernahm und allmählich zur Theorie der „konvergierenden Wahrscheinlichkeiten“ (converging probabilities) umgestaltete, d. h. zur heutigen Theorie der Induktion, vorab der induktiven Methode des historischen Beweises. Probability („Wahrscheinlichkeit“) ist also bei Newman wesentlich ein negativer Begriff (= nicht-mathematische Sicherheit) und darf darum nicht schlechtweg mit „Wahrscheinlichkeit“ übertragen werden. Seinen positiven Sinn hat dieser Begriff dann in der reinen Lehre der Grammar of assent, wo er sich in „wissenschaft-

¹ Vgl. J. H. Newman, Christentum II 48 ff.; IV 82 ff. Die bekannte Stelle aus dem Brief an Norfolk („Der erste Taust dem Gewissen“) bezieht sich im Lichte dieser Gesamtlehre auf das Gewissen als „Voraussetzung“ der Autorität im Sinne von Histor. Sketches (ed. 1909) III 79.

² Der Ausgangspunkt ist der allen drei Richtungen gemeinsame Begriff der „Tatsachenevidenzen“, die gemeinhin Evidences of Revelation heißen (Univ. Sermon 200). Laros' Deutung von evidences als „innere Einsichtigkeit“ ist also historisch unhaltbar (vgl. diese Zeitschrift 104 (1923) 468 ff.).

³ Vgl. J. H. Newman, Christentum I 29 ff.; IV 23 ff. 71 ff.

liche“ (informal inference) und „natürliche“ Induktion (natural inference) oder „Folgerungssinn“ (illative sense) spaltet; aber auch hier deutet der Ausdruck formal inference für das deduktiv-mathematische Verfahren und informal inference für die Induktion auf die einseitige Einstellung der Zeit Newmans, die nur ein analytisch-mathematisches Beweisverfahren als „formellen Beweis“ ansah.

Es zeigt sich also — zusammenfassend — Newman, im Gegensatz zu Pascal, klar als Philosophen objektiver Beweise, nur daß er dem organisch wachsenden Beweisgang des natürlichen Denkens, gegenüber einseitig schulgemäßigem und mathematischem Beweisverfahren, sein Recht wahrte. Hier wirkt sich eben nur die Grundeigenart seines persönlichen Lebens aus, das fest und bestimmt auf die transzendente Realität der objektiven religiösen Gegenstände gerichtet ist, nicht auf ein Anschauen und Pflegen subjektiver religiöser Zustände: nicht auf subjektives Gotterfahren, sondern auf das „Heilig Heilig Heilig“ objektiven Gottesdienstes, wie seine Predigtbände alle es deutlich kundtun¹. Ein fast prinzipielles Wegsehen vom „Ich“ (auch nach seiner religiösen Seite), um sich ganz in Gott zu verlieren, ist der herbe, fast harte, aber wahre Grundzug seiner Schriften, die sich gegen nichts so scharf als gegen „erregte Gefühle“ und gegen eine Sucht, Gott zu schauen oder zu berühren, wenden. Der Glaube, der nicht Schauen ist, und der Glaube an den „Unbegreiflichen Gott“² ist die kühle, klare Luft, die in ihnen atmet. Eine „unmittelbare Intuition“ ist also geradezu gegen Newmans innersten Geist, gegen das in umbris et imaginibus („in Schatten und Bildern“), das er, wie zu einem letzten Protest gegen ein irdisches „unmittelbares Schauen“, auf seinen Grabstein schreiben ließ.

So erweist sich bei genauer Prüfung die Ahnenreihe der „unmittelbaren Intuition“ als unzutreffend. Die Hessen-Larossche Folge: Augustinus-Bonaventura-Pascal-Gratry-Newman-Bergson-Dilthey-Scheler, ist nur möglich durch Verwischung aller Fragestellungen. Nur bei Pascal (und dementsprechend Bergson und Dilthey) zeigt sich eine Verwandtschaft; aber die Linie rückwärts zu Augustin und vorwärts zu Newman ist Konstruktion, wie auch die behauptete Verwandtschaft mit Scheler nicht besteht³. Denn die phänomenologische Methode der „Wesensschau“ ist logisch orientiert und geht auf das „Wesen an sich“, liegt in der Linie jener letzten unreduzierbaren Einsichtigkeiten, wie sie das Widerspruchsprinzip darstellt (A ist nicht zugleich nicht A), während die „unmittelbare Intuition“ ein psychologischer Vorgang ist und auf das „Dasein“, die „Realität“ geht.

Hier aber, in der Verwischung des Unterschiedes zwischen Phänomenologie und Intuitionismus, liegt die bedenklichste Seite der neuen Bewegung, da ein solches Mischgebilde naturgemäß zu einer Verabsolutierung subjektiv bedingter Einsichten führt und damit weiterhin zu einer Herrschaftsanmaßung des subjektiven Erlebnisses gegenüber den objektiven Wahrheiten (insbesondere Offenbarungswahrheiten). Hierdurch aber gerät die junge Wissenschaft der Phänomenologie, die, wie alles Menschliche, Zeit und Ruhe zur Reife braucht,

¹ J. H. Newman Christentum VIII 44 ff. u. a.

² Ebd. I 19 ff.; III 95 ff.; IV 88 ff.; V 96 ff. u. a.

³ Für Gratry wird das gleiche Ergebnis in absehbarer Zeit von anderer Seite vorgelegt werden.

weithin in üblen Ruf, wie jetzt schon die Kritiken Hr. Straubingers in den „Hist.-pol. Bl.“ 171 (1923) 65—76, E. Kracauers in der „Frankf. Ztg.“ 1923, Nr. 49, Lit. Beil. Nr. 2, sowie selbst A. Dempfs im „Bayr. Kurier“ 1923, Lit. Beil. Nr. 2, zeigen, die alle mehr oder minder von einem „autonomen Subjektivismus“ (A. Dempf) als der Grundgefahr der Phänomenologie reden, die doch kraft ihrer Methode gerade ins Objektive durchstoßen will und die Überwindung Kants auf ihre Fahne geschrieben hat. Hessen leistet da mit seinen Schriften der Phänomenologie den schlechtesten Dienst. Sollen wir vor ernststen Krisen bewahrt bleiben, so wird es nötig sein, daß die Phänomenologie alle „unmittelbare Intuition“ von sich abschüttle und sich als „Philosophie der subjektiven Religion“ (d. h. des „religiösen Lebens“) ehrlich und klar an der Scholastik als der „Philosophie der objektiven Religion“ orientiere, um die Ausdrücke zu gebrauchen, die schon 1872 die unter W. G. Wards, des englischen Neuscholastikers, Leitung stehende Dublin Review anwandte, da sie die Grundlinien einer solchen Philosophie der „subjektiven Religion“ als Ausbau der Scholastik entwarf. Dann wird sie es ihren Kritikern nicht so schwer machen, die wissenschaftliche Ruhe und Geduld gegenüber gärenden „Neuerungen“ zu bewahren und vorab die dem katholischen Kritiker ziemende Milde des guten Hirten nicht zu verlieren, der sprach: „Ich bin nicht gekommen zu richten, sondern zu retten!“

Erich Przywara S. J.