

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 8 (1894)

Artikel: Apologetische Tendenzen und Richtungen

Autor: Glossner, M.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-761927>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 17.02.2026

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

aus ihr hervor, sondern kann bloß eine solche aus ihr herausfließen, so ist die Potenz nicht in actu, sondern in potentia, sie ist passiv. Es ist hier nicht der Ort, näher anzugeben, wodurch und auf welche Weise eine Potenz, die passiv oder in der Potenz ist, activ oder in actu gesetzt werde. Für den Zweck unserer Untersuchung, worin das Wesen der potentia obedientialis bestehe, ist dies auch weniger von Belang. Uns genügt darum, dargethan zu haben, daß ein wesentlicher d. h. realer Unterschied angenommen werden müsse zwischen einem Wesen, das mit Bezug auf seine Thätigkeit sich bald in der Potenz, bald in actu befindet.



APOLOGETISCHE TENDENZEN UND RICHTUNGEN.

Von Kanonikus Dr. M. GLOSSNER.

Sechster Artikel.

Der Glaubensgrund und die Kriterien der Offenbarung.

Soll die Thatsache der Offenbarung wenigstens mit moralischer Gewissheit erkannt und die Vernunft- und Pflichtgemäßheit des Glaubens eingesehen werden können, so muß sie allgemein erkennbare Kriterien und Merkmale ihres göttlichen Ursprungs an sich tragen.

Die Apologeten unterscheiden objektive und subjektive Kriterien; da die letzteren wesentlich individuell und aus diesem Grunde einer allgemein gültigen, wissenschaftlichen Darlegung nicht fähig sind, so bleiben sie für eine apologetisch wissenschaftliche Darstellung außer Betracht. Nur insoweit unter subjektiven Kriterien allgemein erkennbare und nachweisbare Wirkungen der Offenbarung verstanden werden sollten, würden sie der apologetischen Betrachtung und Beweisführung zustehen, wie denn mit Recht aus der sittlichen Umgestaltung und Erneuerung der Menschheit eines der wirksamsten Argumente für den göttlichen Ursprung des Christentums entnommen wird. Wir halten jedoch dafür, daß auch dieses aus den Wirkungen geschöpfte Argument richtiger zu den objektiven Kriterien gerechnet werde.

Fassen wir die objektiven Kriterien ins Auge, so zerfallen sie hinwiederum in äußere und innere. Unter den äußeren sind Wunder und Weissagungen zu verstehen, oder „jene sinnlich-wahrnehmbaren, außerordentlichen göttlichen Thaten, welche als Erweise göttlicher Allmacht und Allwissenheit im nächsten Zusammenhange mit der göttlichen Offenbarung stehen und so die Glaubwürdigkeit des göttlichen Ursprungs der Offenbarung und darum auch der von Gott gesandten Organe in einer jeden (vernünftigen!) Zweifel ausschließenden Gewissheit kundthun.“ (Hettlinger, Fundamentalth. S. 199).

Indem wir von der weiteren Einteilung in negative und positive Kriterien absehen und die objektiven äußeren Kennzeichen der Offenbarung, nämlich Wunder und Weissagungen betrachten, erhebt sich die Frage, ob sie sich denn wirklich dazu eignen, als praemambula fidei zu dienen und durch den Appell an die Vernunft den Glauben als einen gegen den Vorwurf, blind und willkürlich zu sein, gerechtfertigten erscheinen zu lassen.

Ist nicht das Wunder selbst eine übernatürliche Thatsache, die deshalb auch nur auf übernatürlichem Wege, d. h. durch Glauben erfaßt werden kann? „Was insbesondere die Beweise für die Wahrheit des Christentums, die Weissagungen und die Wunder betrifft, äußert in dieser Hinsicht das Haupt der Tübinger Schule (T. Quartalschr. 1860 S. 292 f.), so sind diese selbst übernatürliche Thatsachen und integrierende Bestandteile der unmittelbaren Gottesoffenbarung, und die Erkenntnis, daß die erzählten Thatsachen wirkliche Wunder und die gegebenen Weissagungen wirklich solche und zwar Weissagungen auf Christus sind, ruht lediglich auf Glauben, ist ein freiwilliges Fürwahrhalten, persönliche Überzeugung. Daher sind die apologetischen Beweise keine rein philosophischen, objektiv stringenten Beweise oder Demonstrationen, sondern, wie Thomas sagt, rationes persuasoriae, ganz in ähnlicher Weise, wie auch die dogmatischen Erkenntnisgründe keine rationes demonstrativa, sondern probabiles, verisimiles sind.“

Ferner: (ebd. S. 313) „diese (Weissagungen und Wunder) sind, wie kein Theologe leugnet, übernatürliche Thatsachen, und folglich kann man sich von deren Wahrheit, Bedeutung und Ziel nicht etwa nur ebenso überzeugen, wie man sich von der Wahrheit rein natürlicher Thatsachen überzeugt. Daher kann auch der auf ihre Erkenntnis gestützte Beweis der Wahrheit des Christentums und der Vernünftigkeit des christlichen Glaubens kein gemeinwissenschaftlicher, historischer und philosophischer sein, son-

dern er muß ein theologischer sein; seine rationes können keine rationes demonstrativaे sein.“

Dieser Ansicht von Wunder und Weissagung liegt eine Auffassung zu Grunde, der zufolge wir in ihnen zunächst rein natürliche Thatsachen haben, die ganz wie gewöhnliche Geschichte zu behandeln und in rein immanenter Weise zu erklären sind. Eine höhere Bedeutung gewinnen sie nur für das religiös gestimmte Gemüt, das, die zweiten Ursachen überspringend, jene Thatsachen unmittelbar an die erste und höchste, die göttliche Kausalität anknüpft. Sehen wir indes von dieser der ontologischen verwandten Auffassung (s. Gioberti bei Schanz, Apol. II. S. 257) ab, und fragen wir nach dem ostensibeln Grund, der diese Ansicht von den motiva credibilitatis unmittelbar bestimmt, so werden wir auf den Begriff des Glaubens verwiesen, der seinem Wesen nach eine geschichtliche und logische Vermittlung nicht zulasse. „Sein (des Glaubens) Inhalt ist die göttliche Wahrheit, die sich dem Geiste als solche unmittelbar darstellt und so von ihm ergripen wird, die Offenbarung Gottes, sei es als natürliche oder übernatürliche (v. Kuhn, Kathol. Dogmat. I. Bd. 2. Aufl. S. 249). Zwar „kann man behaupten, daß erst aus der Untersuchung und Kenntnis der Wahrheit des Christentums, was man heutzutage das apologetische Wissen nennt, ein fester und sicherer, selbstbewusster und freier Glaube an die Lehren desselben hervorgehen könne. Man kann dies ohne Widersinnigkeit behaupten, weil an diesem Gedanken wirklich etwas Wahres ist, sofern man nicht leugnen kann, und von Augustin und Anselm auch nicht geleugnet wurde, daß die Erkenntnis und Wissenschaft für den Glauben eine ganz reelle Bedeutung hat. Er würde ganz wahr sein, wenn das Christentum nur eine gemeingeschichtliche Thatsache, nur eine menschliche Institution wäre. Wenn es aber dies nicht ist, wenn es eine göttliche Offenbarung und seine geschichtliche Ausbreitung und sein Fortbestand unter den Menschen ein Werk des göttlichen (heiligen) Geistes ist, so tritt der Glaube als das absolute Princip des christlichen Bewußtseins und Lebens in den Vordergrund, so kann man zwar der Vernunft (dem Wissen) zutrauen, daß sie seine Wahrheit erkenne und zu ihm (dem Glauben) hinführe, aber man kann nicht von ihr erwarten oder gar fordern, daß sie uns in dasselbe einföhre und den simplen Glauben, den Autoritätsglauben überflüssig mache.“ (A. a. O. S. 413 f. Anm.)

Inwieweit in diesen Äußerungen ein Moment der Wahrheit zur Geltung kommt, wird sich uns aus dem Folgenden ergeben. Zunächst interessiert uns, wie sich die neueste Phase der Tü-

binger Theologie zu der Lehre des Meisters verhält, daß der christliche Glaube ein unmittelbares Fürwahrhalten sei, das durch ein unabhängiges Vernunfterkennen ohne Gefährdung seines innersten Wesens weder motiviert noch begründet werden könne.

Um aber die Tragweite dieser neuesten Phase richtig zu beurteilen, werden wir im Auge behalten müssen, daß nach der Meinung des vormaligen Tübinger Dogmatikers unter der Voraussetzung einer geschichtlichen (auf apologetischen Motiven beruhenden) Vermittlung des Glaubens das Christentum zu einer gemeingeschichtlichen Thatsache herabgesetzt und der Glaube zu einer rein natürlichen und menschlichen Erkenntnisweise gemacht werde. Dieser Gefahr zum Trotze hält gleichwohl der Tübinger Apolet die Kuhnsche Argumentation für eine nur scheinbare. Vernehmen wir also! „Das Wunder ist nicht nur ein sinnfälliges Zeichen, sondern auch eine übernatürliche Thatsache. Wendet es sich als Zeichen an Vernunft und Willen des Zuschauers, so nimmt es als übernatürliche Thatsache den Glauben in Anspruch. Der Glaube aber ist ein Werk der göttlichen Gnade und des freien Willens. Niemand kommt zu Jesus, wenn der Vater ihn nicht zieht. Die Erkenntnis, daß diese Thatsachen wirkliche Wunder sind, ist ein freiwilliges Fürwahrhalten, eine persönliche Überzeugung. Daher scheinen die apologetischen Beweise nur rationes persuasoriae, keine Demonstrationen zu sein. (Kuhn, Theol. Quartalschr. 1860 S. 293 dageg. Schmid, Wissensch. Richtungen S. 251. 255 ff.) Wir scheinen uns in einem Zirkel, wenn auch nicht in einem fehlerhaften Zirkel zu bewegen, weil der letzte Grund dieses Erkennens wie aller Glaubensgrund unbegreiflich, ein Werk der Gnade ist. Der Anfang des Glaubens ist der absolute Anfang der Geburt in das neue gottselige Leben, der Wiedergeburt des Menschen aus Gott. Es scheint aber nur so. In Wahrheit liegt die Sache namentlich bei den Wundern doch etwas anders. Man kann in der That mit den späteren Theologen zwischen einer fides humana und divina unterscheiden. Wenigstens der Natur der Sache nach, wenn auch nicht regelmäßig der Zeit nach geht die apologetische Begründung des übernatürlichen Offenbarungsglaubens diesem selber voraus. Bei den meisten Gläubigen vollzieht sich dies unbewußt, bei jenen aber, welche erst in reiferen Jahren zum Glauben kommen, geschieht es mit Bewußtsein“ (Schanz, Apolog. II. S. 234 ff.).

Von anderweitigen Bemerkungen, zu welchen die angeführten Worte Anlaß bieten, Umgang nehmend, wollen wir näher zusehen, wie es sich mit der Unterscheidung der „späteren Theologen“ zwischen einer fides humana und divina verhält. Da der

Tübinger Apologet sich auf einen Autor bezieht, der die berührte Unterscheidung in einer eigentümlichen modernen Prägung vertritt, so liegt es nahe und entspricht dem Zwecke unserer apologetischen Forschungen, dieselbe zunächst in ihrer modernsten Form ins Auge zu fassen und einer Prüfung zu unterziehen.

„Schon vor Jahren — so erklärt Dr. Al. Schmid (Untersuchungen über den letzten Gewissheitsgrund des Glaubens S. 259) — haben wir uns für die wohlverstandene Theorie Lugos erklärt und dieselbe in modernen Ausdrücken dahin formuliert: ‚wie die Übernatur nicht naturlos ist, sondern naturfrei, so ist der theologische Glaube nicht vernunftlos, sondern vernunftfrei, der göttliche Heilsglaube also nicht ein pur göttlicher, sondern die höhere Durchleuchtung, Befreiung, Vergöttlichung des menschlichen‘ und derselben auch eine weitere Ausführung und Begründung gegeben“ (nämlich in der 1862 erschienenen Schrift: „Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus“.)

Dieser Erneuerung der Theorie des Kardinals Lugo in modernen Ausdrücken gegenüber fand es Dr. v. Schätzler selbstverständlich, daß der Begriff des Übernatürlichen als einer Befreiung des natürlichen Lebens, der den Grundgedanken der Kuhnschen Theologie ausspreche, dem berühmten Kardinal durchaus fern gelegen sei; ihn gegen den Vorwurf dieser Ansicht zu verteidigen, wäre mehr als überflüssig (v. Schätzler, Neue Untersuchungen u. s. w. S. 532). Dagegen erscheint es demselben Theologen als ein charakteristisches Merkmal für die im „modernen“ Sinne umgeformte Lugosche Theorie vom Glaubensgrunde, daß sie von ihrem Urheber als ein Vorzeichen „des modernen Wissenschaftsgeistes“ mit den Worten gefeiert wird: „Die meisten Theologen von Thomas an haben das übernatürliche Glaubensmotiv der Autorität und Offenbarung Gottes selber wieder aus der sich selbst bezeugenden (biblisch-kirchlichen) Offenbarung Gottes abgeleitet, wie sie die materiellen Glaubensobjekte, z. B. die Trinität, die Menschwerdung Gottes u. s. w. aus derselben ableiteten. Diese postulativ verfahrende Zirkeltheorie, als deren späterer Hauptrepräsentant Suarez gelten kann, ist nur ein spezieller Ausfluß des mittelalterlichen Lehrgangs überhaupt. Mit großer Klarheit hat Lugo diese Zirkeltheorie durchbrochen, und wenn er dieselbe auch nur in diesem einzelnen Punkte durchbrochen hat und nicht in einer für alle philosophischen und profanen Wissenschaften erfolgreichen universalen Weise, so ist sein wissenschaftliches Verdienst dennoch ein hoch anzuschlagendes, bedeutendes.“ (Wissensch. Richt. S. 267 Anm.)

Vom apologetischen Standpunkte dürfte es von nicht geringem Interesse sein, zu untersuchen, wie sich die „Durchbrechung der Zirkeltheorie“ in ihrer universellen Ausdehnung und modernen Umbildung gestaltet. Weit entfernt nämlich, daß Dr. A. Schmid durch die von Schätzler geäußerten Bedenken sich beirren ließ, sucht er die Lugosche Theorie in der von ihm derselben gegebenen Fassung als die allein mögliche auf indirektem, apagogischem Wege zu erweisen (Unters. über den l. Gewissheitsgr. S. 259). Wir halten diesen Beweis bezüglich der angeblichen Zirkeltheorie für nicht gelungen. Ohne aber hierauf weiter einzugehen, fassen wir den Punkt ins Auge, der vor allen andern unser Interesse erweckt und die Art und Weise betrifft, wie in der berührten, modernen Auffassung die Übernatürlichkeit und Göttlichkeit des Glaubens gewahrt sein soll.

Zunächst soll auch in dieser modernen Umbildung des Lugoschen Gedankens die Unmittelbarkeit der Zustimmung zur geoffenbarten Wahrheit festgehalten sein. „Der göttliche Glaube stimmt der übernatürlichen Offenbarung unmittelbar um ihretwillen bei, doch nicht rein als solcher; sondern als einer der subjektiv menschlichen Vernunft vorgelegten und erkennbaren; die Unmittelbarkeit desselben ist keine abstrakte, alle Vermittlungen ausschließende, sondern eine konkrete, diese Vermittlungen einschließende.“ (A. a. O. S. 260.)

Wie uns scheint, ist und bleibt die Zustimmung in der vorliegenden Ansicht eine mittelbare, und vermögen die der Hegelschen Dialektik entlehnten Formeln: abstrakte, konkrete Unmittelbarkeit, die das Unmögliche, Widersprechende denkbar machen sollen, an der Sache nichts zu ändern. Unter einer Voraussetzung freilich erweisen sich die Hegelschen Formeln wirksam, nämlich, wenn das Vermittelnde selbst wesentlich göttlich ist. Inwieweit der moderne Fortbildner Lugo diesen Weg einschlägt, wird sich im folgenden zeigen.

Über das Verhältnis seiner eigenen zur Lugoschen Ansicht spricht sich Dr. Schmid dahin aus, daß die letztere in zweifacher Hinsicht einer Aus- und Weiterbildung bedürfe, in der einen, sofern Lugo den Glauben durch eine unmittelbare Erkenntnis der göttlichen Allwahrhaftigkeit begründe, in der andern, sofern er diese Erkenntnis als eine evidente betrachte. Dagegen bemerkt Dr. Schmid, der göttliche Glaube an die Allerkenntnis und Allwissenheit Gottes könne nur Gewissheit haben, wenn sie als eine Vollkommenheit des absoluten Wesens aus der teleologischen Weltordnung und sofort als ein Moment der planentwerfenden,

allordnenden Weisheit Gottes erwiesen worden sei (a. a. O. S. 260). Weil aber selbst die höchstgebildete Vernunft hierfür nur einen moralisch zwingenden Beweis aufzubringen vermöge, so sei der Glaube an die Autorität des allwahrhaftigen Gottes ein eigentlicher, weil specificativ freier. Ähnliches gelte von dem Glauben an die übernatürliche Offenbarung, der specificativ freier übernatürlicher Offenbarungsglaube sei; erst der aus beiden erwachsene Glaube aber sei eigentlicher Glaube im Sinne eines positiven Autoritätsglaubens (a. a. O. S. 261).

Vernehmen wir nun, wie der aus einer solchen rein natürlichen Wurzel hervorgehende positive Autoritätsglaube gleichwohl als ein wahrhaft übernatürlicher und göttlicher erwiesen werden soll. Diese Theorie (so wird uns versichert S. 263 a. a. O.) vermag der Übernatürlichkeit des Glaubens volle Rechnung zu tragen, weil sie nicht bloß dem Wirkungsgrunde (der göttlichen Gnade), sondern beziehungsweise auch dem letzten Beweg- oder Gewissheitsgrunde und sofort der von ihnen ausgehenden und getragenen Gewissheit desselben Übernatürlichkeit vindiciert. Obgleich nämlich das Licht des Glaubens kein Offenbarungslicht ist, bringt es doch eine neue Erkenntnisweise insofern mit sich, als es die Allwahrhaftigkeit und Offenbarungstätigkeit Gottes auf eine unfehlbar wahre, objektiv klarere und gewissere Weise ergreift und festhält.

Wie dies zu verstehen sei, erhellt aus einer vorangehenden Erklärung, nach welcher die Erkenntnis des Glaubensgrundes die Vermittlungen nur insoweit einschließt, als ihnen objektive Wahrheit zukommt.

Der Gedankengang unseres Apologeten ist demnach ungefähr dieser: Der Glaube beruht auf objektiv gewissen Grundlagen, kann nur auf solchen beruhen, ist also unfehlbar wahr, erhebt demnach über die dem Irrtum zugängliche natürliche Erkenntnisweise zu einer höheren, folglich übernatürlichen Erkenntnisweise. Es ist das so ziemlich das Gegenteil dessen, was sonst die Theologen unter der übernatürlichen Erkenntnisweise verstehen, nämlich eine Teilnahme an der göttlichen Erkenntnis, die deshalb nur durch ein höheres Licht, das „einge-gossene“ Glaubenslicht oder die gratia intellectus, die Glaubensg n a d e, vermittelt werden kann. Allerdings ist der Glaube unfehlbar — cui non potest subesse falsum —; es ist dies aber die Folge, nicht der Grund seiner Übernatürlichkeit und Göttlichkeit; denn auch das natürliche Vernunftlicht ist nicht durchweg fehlbar, sondern in der Erkenntnis der unmittelbaren einfachsten Vernunftwahrheiten der Täuschung unzugänglich, ohne deshalb

aufzuhören, natürlich zu sein, und ohne deshalb übernatürlich und göttlich zu werden.

Um aber jeden Zweifel darüber zu beseitigen, ob wir den Gedanken des Autors richtig erfasst haben, möge die von ihm gegebene nähere Erklärung folgen. „Der menschliche Glaube ist seiner Erkenntnisweise nach fehlbar. Anders der göttliche Glaube! Er kommt aus göttlicher Gnade und kann folglich der Autorität und Offenbarung Gottes nicht um eines unvernünftigen oder gar falschen Beweggrundes willen beistimmen; soweit die Glaubensgründe unvernünftig oder falsch sind, können sie durch das Licht der Gnade nicht zu Teilmotiven erhoben werden. Seiner Erkenntnisweise nach ist er sofort wesentlich vernünftig (*rationabile obsequium*) und unfehlbar wahr und folglich nicht bloß graduell, sondern qualitativ vom rein menschlichen Glauben unterschieden, weil unfehlbar wahr.“ (S. 263 f.)

Verstehen wir recht, so ist der Glaube nach Dr. Sch. ein übernatürlicher, sofern und soweit er vollkommen vernunftgemäß, ein reiner Vernunftakt, von den menschlicher Thätigkeit anhaftenden Schwächen und Unvollkommenheiten frei ist.

Ein objektiv neuer Gewissheitsgrund, für die rein natürlichen Kräfte schlechthin unzugänglich und insofern wesentlich höher als der Gewissheitsgrund des menschlichen Offenbarungsglaubens, ist nach Dr. Schmid der Gewissheitsgrund des übernatürlichen Glaubens schon allein dadurch, dass er auf unfehlbar wahre und auf eindringendere, klarere, hellere Weise erkannt wird, indem die Gnade die geistige Sehkraft stärkt und das formale Objekt des Glaubens klarer vorstellt (S. 265). Sobald nämlich ein Objekt für die Erkenntnis klarer und bestimmter ist, sei nicht bloß die Erkenntnis eine andere, sondern auch das unter dieselbe fallende Objekt; denn Unbestimmtheit und Bestimmtheit seien nicht bloß logische Kategorien, wie der Nominalismus wolle, sondern objektiv-ontologische.

Auch ohne auf die letztere Bemerkung weiter zu achten, drängt sich uns die Schwierigkeit auf, die Dr. Schmid selbst als eine Hauptschwierigkeit bezeichnet, ob denn diese Übernatürlichkeit, die nur in der stärkeren Beleuchtung durch das Licht der Gnade ihren Grund hat, dem theologischen Glaubensbegriff genüge. Schmid beantwortet die Schwierigkeit mit dem Hinweis auf das verschiedene Endziel, auf welches der relativ übernatürliche, menschliche Glaube und der absolut übernatürliche göttliche Glaube hingerichtet seien. „Sie sind wesentlich und spezifisch unterschieden ihrem Endziele nach und folglich auch der

ihnen zustrebenden Kraft und Entwicklungsweise nach wie ihrem Fonde und Werte nach in Hinsicht auf dessen Erreichung. Das Endziel des ersten ist eine natürliche, das Endziel des zweiten eine übernatürliche Beseligung.“ (A. a. O. S. 267.)

So sehr auch die Unterscheidung eines doppelten Endziels an sich berechtigt ist, so ist sie doch im vorliegenden Gegenstande nicht am richtigen Orte angebracht; denn erstens gibt es in der thatsächlichen Weltordnung nur ein Endziel der vernunftbegabten Geschöpfe, nämlich die übernatürliche Bestimmung zur Anschauung Gottes. Als notwendige Folge dieser ausschließlichen Bestimmung zu übernatürlicher Beseligung ergibt sich, dass jeder wahrhaft menschliche Akt entweder auf dieses Endziel bezogen ist, darauf tendiert und irgendwie zu ihm hinführt, oder überhaupt ziel- und zwecklos ist, in Wahrheit also der menschlichen Bestimmung widerspricht; denn das Zwecklose ist in diesem Falle notwendig zugleich zweckwidrig. Vollends ist ein „relativ übernatürlicher“ Akt in dem Sinne eines Aktes, der die übernatürliche Beseligung nicht zu seinem Endziel hätte, in der thatsächlichen Ordnung ausgeschlossen. Zweitens liegt, wie Schätzler mit Berufung auf den hl. Thomas richtig bemerkt, der Unterschied zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Glauben, beziehungsweise der Grund, weshalb zu diesem die Gnade notwendig ist, keineswegs allein darin, dass der eine zum ewigen Leben führt, der andere nicht, oder in ihrer Beziehung auf das Endziel des Menschen, sondern auch in ihrer verschiedenen Beziehung auf das göttliche Zeugnis, worauf beide, wiewohl nicht auf dieselbe Weise, beruhen (Neue Untersuch. S. 528 f.)

Indes erübrigt uns noch eine einschneidende Frage bezüglich der Schmidschen Theorie, ob denn die Übernatürlichkeit des Glaubens in ihr wirklich gewahrt bleibt? Was verstehen die Theologen unter dem Übernatürlichen? Dasjenige, was die Kraft der Natur schlechthin übersteigt, im vorliegenden Falle eine Teilnahme an göttlicher Natur, göttlicher Wirkungs- und Erkenntnisweise, die keine geschaffene Intelligenz aus sich zu erreichen vermag. Der Ansicht Schmids zufolge aber ist der Glaube schon insofern übernatürlich, als er eine unfehlbar gewisse, wesentlich vernünftige Erkenntnis gewährt und sich über die rein natürliche, fehlbare Erkenntnisweise erhebt. Wäre dieser Begriff des Übernatürlichen richtig, so müßte die Erkenntnis der obersten Vernunftprincipien, die eine „unfehlbar gewisse“, „wesentlich vernünftige“ ist, als eine übernatürliche bezeichnet werden. Dass aber dieser Begriff des Übernatürlichen, demzufolge es in einer gewissen Festigung, Kräftigung, Befreiung des natürlichen Geistes-

lebens besteht, nicht der traditionelle ist, scheint uns eines besondern Nachweises nicht zu bedürfen.

Die Theologen beurteilen die Übernatürlichkeit der Akte nach dem Ziele, auf das sie hingeordnet sind. Dieses Ziel ist uns durch die Offenbarung bekannt; es besteht in der unmittelbaren Anschauung Gottes, in der Erkenntnis des Vaters und dessen, der ihn gesandt hat, Christi. Übernatürlich ist demnach der Glaube an Christus und die Liebe, die aus dem Glauben hervorsprosst. Schmid geht den umgekehrten Weg und beurteilt das Ziel nach dem Akte, und da die übernatürliche Qualität des letzteren nicht durch innere Erfahrung erkennbar ist, so nimmt er an, dass auch das Ziel unerkennbar sei. Daher die seltsame Äußerung: „Ähnlich (wie organische Keimkräfte) können auch die Gnadenkräfte des relativ übernatürlichen und des schlechthin übernatürlichen Glaubens und deren Entwicklungsweisen und Werte in uns verschieden sein, wenn sie samt dem Ziele, dem sie zustreben, auch für uns noch nicht als verschieden erscheinen.“ (Unters. üb. d. l. Glaubensg. S. 268).

In ein helleres Licht tritt die Schmidsche Ansicht, wenn wir auf den Sinn achten, in welchem sie die Göttlichkeit des Glaubens zur Geltung zu bringen sucht. Wir greifen aus der längeren Erörterung (a. a. O. S. 268 ff.) einige der bezeichnendsten Stellen heraus. „Der letzte Gewissheitsgrund des göttlichen Glaubens ist die unerschaffene Wahrheit, sofern sie im Lichte der Gnade durch dieselben (nämlich die unbestimmten Wahrheiten und geschöpflichen Dinge) uns offenbar und erkennbar gemacht wird.“ „Die unbestimmten, allgemeinen Wahrheiten und geschöpflichen Dinge sind für ihn (den göttlichen Offenbarungsglauben) nicht bloß notwendige Voraussetzungen, Vorbedingungen, sondern auch notwendige Beweg- und Gewissheitsgründe der Autorität und Offenbarungstätigkeiten Gottes. Sie stehen zu dieser letzteren in einem wesentlichen Bezug als deren Siegel und Spiegel, sind also für uns wesentlich von göttlicher Signatur und Bedeutung.“

Fragen wir, wie es möglich sei, dass an sich Geschöpfliches doch für uns wesentlich göttliche Signatur und Bedeutung gewinne? so erhalten wir die Antwort: „Die geschöpflichen Dinge haben zweierlei Beziehung an sich: eine aufsergöttliche, wodurch sie von Gott wesentlich verschieden sind, und eine göttliche, wodurch sie von Gott als ihrem Anfangsprincip ausgegangen sind, und ausgehen.“ „Sie (die aufsergöttlichen Dinge) sind allerdings in dem letzten Gewissheitsgrund des göttlichen

Glaubens mit anerkannt, aber nur insofern, als sie ihrer blofsen Aufsergöttlichkeit entkleidet und mit göttlichem Charakter bekleidet, d. h. als Offenbarungen Gottes anerkannt werden. Sie sind es also nur als aufgehobene Momente. Rein als solche sind sie bloße Voraussetzungen des Glaubens, bloße *motiva credibilitatis*; Teilgründe desselben oder *motiva partialia fidei* werden sie erst durch Verneinung ihres blofs aufsergöttlichen und durch Bejahung ihres göttlichen Charakters, insofern also durch ihre Vergöttlichung. Dieses ergibt sich auch kraft eines indirekten Beweises. All diejenigen Lehransichten nämlich, welche das Geschöpfliche in jeder Hinsicht aus dem letzten Gewissheitsgrunde ausschließen, müssen wenigstens die unbestimmten, transzendentalen Ideen und Prinzipien, z. B. das Identitätsprinzip als positive Momente desselben fassen. Sind diese letzteren rein als solche für unser Erkennen auch bloße Voraussetzungen des göttlichen Seins und nicht dieses selber, wie dem eigentlichen Ontologismus gegenüber zu behaupten ist, so können sie doch dadurch, daß sie als solche aufgehoben werden, daß sie nicht bloß als endliches Sein bestimmt und auf das unendliche Sein bezogen, sondern sogar als das unendliche Sein selber bestimmt und mit ihm identifiziert werden, Teilgründe des göttlichen Glaubens werden, ja, müssen es sogar.“ (A. a. O. S. 274.)

Wenn uns diese, unzweifelhaft recht gründliche, weil bis auf die höchsten ontologischen Begriffe zurückgehende Modernisierung der Lugschen Theorie vom Glaubensgrunde an Hegel erinnert, so liegt dies nicht allein an dem dialektischen Kunstgriff der im Unendlichen „aufgehobenen“ (d. h. negierten und doch zugleich bewahrten) Endlichkeit (denn wie die konkrete, d. h. vermittelte Unmittelbarkeit, so ist auch das „aufgehobene Moment“ des Endlichen eine der verbrauchten Formeln der Hegelschen Dialektik), sondern auch an der Art, wie immanent-ontologische — wir dürfen sagen pantheisierende — Bestimmungen mit transzental-theistischen vereinigt werden. In letzterer Hinsicht nämlich werden wir an die Versuche der Hegelschen Rechten gemahnt, den logischen Begriff als das negativ Unendliche mit dem positiven Begriff einer unendlichen Persönlichkeit zu verknüpfen. (Vgl. Weisse bei Staudenmaier, die Lehre von der Idee. S. 288.)

Wir würden kein Bedenken tragen, die Anklage pantheisierender Bestimmungen für vollkommen begründet zu halten, wenn nicht ein Protest Schmids gegen die Anschuldigung, einen unreinen Gottes- und Schöpfungsbegriff zu lehren, vorläge. Auf

Grund der folgenden Äußerung Schmids: „Die aller Endlichkeit zu Grunde liegende passive Potenz, die Quelle aller eigentlichen kreatürlichen Substanzialität, Unabhängigkeit und Freiheit ist nach areopagitischer, augustinisch-thomistischer (?) Lehre zwar in Gottes Erkennen, Wollen, also auch in Gottes Wesen nach all ihren unterschiedlichen Bestimmungen seit Ewigkeit vorhanden, aber nicht als solche, nicht in passiver, endlich bestimmbarer Form, sondern in Form göttlicher Unendlichkeit oder Supereminenz“ (Tübinger Quartalschr. 1866 S. 25) wurde nämlich von seiten Schätzlers die Beschuldigung erhoben, Schmids Theorie zufolge seien göttliches und kreatürliches Sein an sich eins und dasselbe und unterschieden sich nur dadurch von einander, daß dieses noch bestimbar, jenes aber bereits allbestimmt ist und sich aus der passiven Potenz, welche auch ihm zu Grunde liegt, zu aktuellem Sein vollständig entwickelt hat (Neue Untersuchungen S. 284).

Gegen diese Anschuldigung also sich verwahrend bemerkte Schmid bereits in der elf Jahre vor den „Untersuchungen über den Gewissheitsgrund des Offenbarungsglaubens“ (1879) erschienenen Abhandlung über Wissenschaft und Auktorität (1868), er lehre in der von Schätzler angezogenen Abhandlung über Natur und Gnade weder, daß Gott die allem Endlichen zu Grunde liegende passive Potenz sei, noch daß letztere eine potentia ex qua seu materia ex qua der Schöpfung sei (Wiss. und Aukt. S. 218).

Ist dieser Protest wirksam und überzeugend? Zuerst trifft derselbe nicht den gemachten Vorwurf; denn dieser ging nicht dahin, daß Gott die aller Endlichkeit zu Grunde liegende passive Potenz sei (eine Ansicht, die der hl. Thomas dem Amalrich von Bena zuschreibt), sondern daß eine in Gott aufgehobene passive Potenz die gemeinsame Grundlage des göttlichen und natürlichen Seins sei. Zweitens: so entschieden auch bezüglich der Schöpfung die Erklärung zu lauten scheint, dieselbe geschehe aus Nichts, d. h. durch eine Nichts voraussetzende, absolute Schöpferkraft Gottes, so wird diese Erklärung doch wieder in Frage gestellt durch die Identifizierung des Nichts mit der passiven Potenz (S. 218 sub a) wie des Daseins, der Wirklichkeit mit der zeiträumlichen Existenz, die nach anderen Erklärungen desselben Verfassers (in der zuletzt erschienenen „Erkenntnislehre“) nur eine phänomenale ist.

Vollends zweifelhaft wird der Wert des in der angezogenen Schrift (Wiss. u. Auktor.) enthaltenen Protestes durch die Abhandlung über den Gewissheitsgrund des Offenbarungsglaubens

und die von uns oben dargelegten Erklärungen der Göttlichkeit des Glaubensgrundes. Diese nämlich erhalten nur dann Sinn und Berechtigung, wenn es ein- und dasselbe Sein ist, das dem Endlichen und Unendlichen als Substrat zu Grunde liegt. Nur unter dieser Voraussetzung nämlich können die „unbestimmten transzendentalen Ideen und Prinzipien“ (die im Sinne Schellings und der Hegelschen Rechten negative und notwendige Voraussetzungen eines positiven, wahrhaft göttlichen Seins, einer absoluten freien Persönlichkeit sind) als endliches Sein negiert, aufgehoben und als das unendliche Sein selber bestimmt und identifiziert werden.

Gottes- und Schöpfungsbegriff hängen so innig mit einander zusammen, dass eine Verunreinigung des ersteren notwendig eine irrtümliche Auffassung der Schöpfung nach sich zieht. Der Schmidsche Gottesbegriff kann aber auch in der Fassung, wie er noch in seinem neuesten Werke erscheint, nicht als ein rein theistischer anerkannt werden. Schm. äussert sich nämlich in der „Erkenntnislehre“ also: „Alle Ursachen, Mächte, Potenzen, welche in der geschöpflichen Welt auf eine ihrer Natur entsprechende Weise sich manifestieren, sowohl die relativ niederen, als die sie beherrschenden höheren, idealen, befaßt er (Gott) in sich selber auf eine seiner Natur entsprechende, vor- und übergeschöpfliche Weise und besitzt vermöge ihrer die Möglichkeit, als absoluter Schöpfer der Kreaturen offenbar zu werden, ohne in ihnen sich selber kreaturieren und als allerhaltende, allwirkende und allregierende Macht in ihnen sich selber entwickeln zu können“ (a. a. O. Bd. II. S. 177).

Ferner: „Der sittliche Endzweck setzt notwendig eine denselben bezweckende Urintelligenz voraus als moralischen Gesetzgeber, welcher all das, was wir verwirklichen sollen, auf überschwengliche Weise in lauterer Wirklichkeit ist, welcher die volle Harmonie all seiner verschiedenen, vielartigen Kräfte und Thätigkeiten ist, ohne dass die niederen (!) von der Herrschaft der höheren sich losreissen und in eine abnorme Bewegung übergehen könnten, wie im Kreaturleben“. (Ebd. S. 228.)

Sind in Gott alle Ursachen und Potenzen, die sich in den Geschöpfen finden, so ist in ihm auch die materielle Ursache und passive Potenz, wenn auch in übergeschöpflicher Weise. Alsdann ist aber auch der Konsequenz nicht zu entgehen, dass dasselbe in Gott zu absoluter Bestimmtheit erhobene Sein den passiven Möglichkeitsgrund der Schöpfung bilde, wie dies z. B. in der mit der Schmidschen verwandten cusanischen Gotteslehre angenommen wird. (Vgl. uns. Schrift über Nikolaus v. Cusa S. 64 ff. S. 70 ff.)

Das Gesagte wird hinreichen, um das Urteil zu rechtfertigen, daß die im „modernen“ Geiste umgestaltete Lugosche Theorie vom Glaubensgrunde auf gefährliche, ontologisch-theosophische Abwege führe, was für uns wenigstens Grund genug ist, nicht allein dieselbe mit Misstrauen anzusehen, sondern mit Entschiedenheit zurückzuweisen.

Wie verhält es sich aber mit der echten Lehre Lugos? Ist nicht diese im Vergleiche mit der „Zirkeltheorie“ als ein Fortschritt anzuerkennen und wenigstens in ihren wesentlichen Grundzügen zu adoptieren? Ein von uns wiederholt angeführter, durch seine zahlreichen Arbeiten auf philosophischem und theologischem Gebiete verdienter Autor vertritt diese Ansicht. Die Theorie Lugos — urteilt Dr. Gutberlet, Lehrb. der Apolog. Bd. II. S. 310 — ist unter gewissen Kautelen unanfechtbar, wenn der einzige Einwurf von Bedeutung, der sich dagegen vorbringen lasse, seine Erledigung finde, der Einwurf nämlich, unser Glaube stütze sich nicht lediglich auf Gott, wenn wir die Wahrhaftigkeit Gottes und die Existenz der Offenbarung durch Nachdenken und zwar über Geschöpfliches erkennen müssen. Was zuerst den angeführten Einwand betreffe, so sei derselbe nicht stichhaltig; denn da wir nur durch Geschöpfliches Göttliches zu erkennen vermögen, so enthalte die Forderung einer unmittelbaren Erkenntnis des Göttlichen im Glauben etwas Unmögliches. Ferner seien die motiva credibilitatis göttliche Zeichen; wer sich auf sie stütze, stütze sich auf Göttliches. Dazu komme, daß der Wille dem Verstande bei all seiner Beschäftigung mit dem Geschöpflichen die Richtung auf das Göttliche gebe. Wie die Liebe des Willens, der aus den Geschöpfen Motive entnimmt, gleichwohl eine vollkommene ist, sobald sie dabei immer nur das höchste Gut sucht, „gerade so muß auch unser Glaube durchaus göttlich genannt werden, sollten wir auch Jahre lang Studien über die Grundlagen desselben machen, wenn unser Augenmerk dabei nur Mittel sucht, Gottes Auktorität uns unterwerfen zu können“. (Lehrb. d. Apol. II. S. 311 f.)

Die Kautelen aber oder „Erklärungen“, die der Theorie Lugos hinzuzufügen sind, um sie unanfechtbar zu machen, beziehen sich eben auf den Anteil des Willens am Glaubensakte. „Vom Willen hängt es ab, demselben nicht bloß seine eigentümliche Festigkeit zu geben, sondern noch weit mehr, in dem vorausgehenden Erkenntnisprozesse die Auktorität Gottes als den Erkenntnisgrund zu finden. Diesen Erkenntnisgrund kann der Wille lediglich als Bedingung betrachten, um sich auf die Auktorität Gottes stützen zu können. Auf diese Weise stützt sich

unser Glaube nur auf Gott und nicht auf etwas Geschaffenes. Denn der Wille, der nicht Verstandeserkenntnis, sondern nur Anerkenntnis der Auktorität Gottes sucht, betrachtet jene Beweise nur als Mittel, um glauben zu können, das Geschöpfliche, welches in dem Beweise vorkommt, ist ihm nichts anderes als die Offenbarung Gottes und Siegel der Offenbarung Gottes.“ (A. a. O. S. 309.)

Wir gestehen die grosse Bedeutung des Willens für den Glaubensakt sowohl in seinem Entstehen als in seinem Bestehen, für seine Freiheit und Verdienstlichkeit unbedingt zu. Soviel aber auch der Wille vermag, eins vermag er nicht: nämlich das Wesen des Glaubensaktes, sofern er Erkenntnisakt ist, zu verändern. Der Glaube ist ein Fürwahrhalten, also ein Akt des Erkennens, dessen Wesen von seinem Formalobjekte, von seinem inneren Grunde und Motive abhängt. Ist er durch dieses nicht unmittelbar göttlich, so kann ihn auch keine Thätigkeit des Willens zu einem göttlichen gestalten.

Aber eben die Forderung, daß der Glaube als Erkenntnisakt unmittelbar göttlich sei, behauptet man, enthalte etwas Unmögliches. Darauf antworten wir: etwas Unmögliches in der Ordnung der Natur, nicht in der Ordnung der Übernatur, der Gnade. Etwas Unmögliches für die natürlichen Kräfte der Vernunft, nicht für die höheren, alles natürliche Vermögen übersteigende Kraft der Gnade.

Dass der Glaube durch die Gnade als sein primäres wirkendes Princip in eine höhere Sphäre gerückt, zu einem göttlichen und nur dadurch zur Wurzel des göttlichen, übernatürlichen Lebens werde, müssen auch die Gegner zugestehen. Es handelt sich aber darum, ob diese Übernatürlichkeit nur im wirkenden oder auch im Formalprincip, im Glaubensmotiv ihren Ausdruck finde. In anderer Wendung: es handelt sich darum, ob der Glaube, sofern er ein göttlicher ist, auch ein übernatürlicher sei, wie er notwendig, sofern er ein übernatürlicher ist, auch ein göttlicher ist.

Nur dann, wenn wir im Glaubensakte, um mit dem heil. Thomas zu reden, das Göttliche nach der Weise des Göttlichen erkennen, ist derselbe, sofern er ein göttlicher ist, zugleich auch ein übernatürlicher.

Was heißt aber das Göttliche nach der Weise des Göttlichen erkennen? Sofern das Ziel des übernatürlichen Lebens, die beseligende Anschauung in Frage kommt, heißt es: im Lichte Gottes und unvermittelt — ohne repräsentative Species — das Wesen Gottes erkennen (in lumine Tuo videbimus lumen). Sofern

aber der — entfernte — irdische Keim der künftigen Herrlichkeit, der Anfang, das Fundament, die Wurzel des göttlichen Lebens, der Glaube in Betracht kommt, bedeutet jenes Erkennen des Göttlichen nach der Weise des Göttlichen nichts anderes, als den Inhalt des Glaubens ausschließlich auf das Zeugnis Gottes hin fürwahrhalten, oder im Fürwahrhalten in keiner Weise auf Vernunftgründe, sondern ganz allein auf die ewige Wahrheit sich stützen, gewissermaßen nicht durch das Vernunftlicht, sondern durch das Licht der ewigen Wahrheit erkennen. Nur auf diese Art nämlich ist es hienieden möglich, das Göttliche in göttlicher Weise zu erkennen, nicht aber auf dem Wege unmittelbarer Anschauung, die allein dem Jenseits als Erfüllung und Krönung des Glaubenslebens vorbehalten ist.

Auch in Lugos Ansicht scheint indes jene Forderung erfüllt zu sein; denn auch nach dieser bildet die Auktorität des sich offenbarenden Gottes, die Wahrhaftigkeit Gottes den Grund des Glaubens. Wir fragen aber: wie verhält es sich mit diesem Glaubensgrunde selbst? Wird auch er geglaubt, d. h. ausschließlich auf Grund der göttlichen Selbstbezeugung erkannt und fürwahrgehalten? Die Antwort hierauf lautet verneinend; denn das wäre ja eben jene Zirkeltheorie, die man verwerfen zu müssen glaubt. (Gutb. a. a. O. S. 299 f.) Wir sind nun der Meinung, dass die Gegner der angeblichen Zirkeltheorie vor der Alternative stehen, entweder die absolute, specifisch höhere, weil göttliche, Gewissheit des Glaubens, die er seinem Formalobjekte, der Wahrhaftigkeit Gottes, verdankt, preiszugeben, oder dem Glauben an eine bestimmte geoffenbarte Wahrheit, z. B. die Trinität, eine höhere Gewissheit zuzugestehen als dem Grunde und Motive selbst, worauf er beruht; denn dieser Grund ist dann nicht mehr die Wahrhaftigkeit Gottes, sondern natürliche Erwägungen. Damit aber würde in den Glaubensakt ein offenkundiges Missverhältnis zwischen Grund und Begründetem hineingetragen.

Dass die Begründung der Zirkeltheorie eine „schwache“ sei (S. 300), müssen wir ebenso entschieden in Abrede stellen, als die Behauptung, dass die „neueren Scholastiker durch ihre mehrhundertjährigen, auf Grundlage der Forderung eines unmittelbar und in seinem Grunde (Motive) göttlichen Glaubens vergeblichen Bemühungen“ nichts anderes bewiesen haben, als dass mit ihr ein Glaube unmöglich sei (a. a. O. S. 310 f.).

Der Grund der Zirkeltheorie ist fürwahr die Göttlichkeit des Glaubens, die Forderung, dass der Glaube sich lediglich auf Gott stütze. Ist diese Forderung eine willkürliche, ohne Anhalts-

punkt in der älteren Scholastik? Vor allem lehrt der hl. Thomas, daß der Glaube nicht allein durch sein wirkendes Princip, sondern auch durch sein Motiv übernatürlich und in einem emphatischen Sinne göttlich sei (die Beweise s. bei Schätzler, Neue Untersuch. S. 521 ff.). Weiterhin wurde die neuere Scholastik durch die tridentinische Lehre von der Rechtfertigung in die von ihr eingeschlagene Bahn geführt. Nach tridentinischer Lehre ist die Rechtfertigung eine übernatürliche, sie hat aber im Glauben ihren Anfang, ihre Grundlage und Wurzel. Ist die Wurzel nicht göttlich, wie kann der daraus hervorsprossende Baum göttlich und übernatürlich sein? Dem Tridentinum also verdanken wir die von der neueren Scholastik mit solchem Aufwand von theologischem Tiefsinn ausgebildete Theorie des Übernatürlichen, in welcher die Lehre von der Göttlichkeit des Glaubensmotivs nur einen Bestandteil bildet; und das Problem, das die späteren Theologen aufwarfen, war weder ein willkürliches noch ein unmögliches. — Die Möglichkeit aber und Notwendigkeit einer natürlichen Vermittlung der Glaubenserkenntnis durch Vernunftbemühung wird auch von denjenigen nicht bestritten, die das Glaubensmotiv selbst wieder auf Glauben stützen; nur bildet dieser Ansicht zufolge die natürliche Erkenntnis nicht den Grund des Glaubens selbst, sondern nur die Bedingung der Vernünftigkeit des Glaubens.

Wunder und Weissagung.

Indem wir an die Prüfung der apologetischen Beweiskraft der Wunder gehen, kommen für uns vorzugsweise die in den Schriften des Neuen Testamentes berichteten Wunder des Herrn und der Apostel in Betracht. Es handelt sich dabei teils um die Thatsache, teils um die Erklärung derselben. Was jene betrifft, so dürfen wir uns in einer Epoche, in welcher die auf die „Begriffsromantik“ gefolgte materialistische und positivistische Ernüchterung einer allerdings selbst in empiristischen Bahnen sich bewegenden Reaktion zu gunsten der Annahme einer höheren in die irdische Erscheinungswelt hereinragenden geistigen Welt den Platz zu räumen scheint, wie wir glauben, kurz fassen. Dazu kommt die dem vergleichenden Religionsstudium zu verdankende wachsende Bekanntschaft mit den Wundern anderweitiger Religionen, deren Wunderberichte zeigen, auf welche Art Dichtung und Mythe spinnen, und die durch ihren Kontrast die neutestamentlichen Wunder in ein helles Licht setzen. Diese und derartige Gründe sind es, durch welche für uns weniger

die Thatsache als deren Erklärung in den Vordergrund des Interesses gerückt wird. Man glaubt heutzutage vielfach die That-sächlichkeit der evangelischen Wunder, ohne den rationalistischen (naturalistischen) Standpunkt aufzugeben, zugestehen und dieselben aus verborgenen Natur- oder Geisteskräften ohne die Annahme eines unmittelbaren göttlichen Eingreifens und einer absolut übernatürlichen Ordnung erklären zu können (Okkultismus, Spiritismus nebst den verwandten Richtungen des Hypnotismus, Suggestionismus u. dgl.).

Die Väter wie die Scholastiker nehmen in der Auffassung der Wunder entschieden den supernaturalistischen Standpunkt ein. Ein begründeter Zweifel hierüber kann nicht auftreten. Der hl. Thomas hat diesen Standpunkt in seiner Definition des Wunders (im strengen Sinne des Wortes) auf eine klare logische Formel gebracht: *quod fit praeter ordinem totius naturae creatae* (vgl. Hettinger, Fundamentalth. S. 218). Damit ist gesagt, dass das Wunder im absoluten Sinne über die gesamte natürliche Ordnung hinausgreift, also einer absolut übernatürlichen Ordnung angehört. Es erscheint demnach nicht genau, wenn die Notwendigkeit einer präzisen Begriffsbestimmung aus dem mehr und mehr sich geltend machenden Bewusstsein des Unterschiedes zwischen der Wirksamkeit der Natur mit ihren Gesetzen und der Wirksamkeit Gottes in der Schöpfung und Leitung in der Welt und in der Offenbarung abgeleitet wird (Schanz, Apol. II. S. 256); denn Schöpfung und Leitung der Welt gehören der natürlichen Ordnung an, die jene begründet und diese unter Mitwirkung der zweiten Ursachen ihrem (natürlichen) Ziele zuführt.

Hält man den supernaturalistischen Standpunkt der Väter und Theologen fest, so wird man keine Schwierigkeit darin finden, die Wunder Jesu „unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Allmacht“ aufzufassen (Schanz a. a. O. S. 258), ja, man wird mit dem hl. Thomas selbst der Leiblichkeit des Erlösers eine instrumentale Mitwirkung z. B. bei den wunderbaren Krankenheilungen einzuräumen geneigt sein, ohne mit dem Tübinger Apologeten zu fürchten, damit einen sehr bedenklichen, zu fetischistischen Verirrungen führenden Weg einzuschlagen. Oder ist nicht die Ausdrucksweise der hl. Schrift (Mark. 5, 12 ff. 19, 12 ff.) der Anschauungsweise des englischen Lehrers eminent günstig? Nichts hindert, mit dieser Auffassung die Anerkennung zu verbinden, dass wahre Wunder nicht bloß die göttliche Allmacht zu bekunden, sondern auch und eben dadurch einen höheren, religiösen Zweck zu erfüllen, „Zeichen für das sittlich religiöse

Leben“, genauer: Mittel zur Realisierung der übernatürlichen Heilsordnung zu sein bestimmt sind.

Wie ist das Wunder als solches, als eine alle natürlichen Kräfte überschreitende, von der ersten Ursache unmittelbar ausgehende, einer absolut übernatürlichen Ordnung angehörende Wirkung zu erkennen? Die gewöhnliche, auch vom Tübinger Apologeten wiederholte Antwort auf diese Frage lautet, dass wenn auch nicht genau die positive Grenze des durch Naturkraft Möglichen, doch eine negative Grenze bezeichnet werden könne. Mit andern Worten: wir sind im stande, evident zu erkennen, was rein natürliche Kräfte nicht zu leisten vermögen, z. B. Heilung eines Kranken durch ein bloßes Wort, durch ein solches Stürme zu besänftigen u. s. w. „Es genügt, negativ die Grenze zu bestimmen, d. h. nachzuweisen, dass das Wunder so weit über der denkbaren Grenze liegt, dass es unmöglich noch innerhalb derselben fallen kann.“ (Schanz a. a. O. S. 276.)

Dieses Kriterium scheint jedoch seine Bedeutung und Wirksamkeit da zu verlieren, wo auch neue natürliche Wirkungen, wie die Schrecken und Segnungen eines Gewittersturmes mit Überspringung der zweiten Ursachen unmittelbar auf die erste Ursache zurückgeführt werden. „Für die Israeliten, so äusser sich der Tüb. Apol., konnte ein solcher Gegensatz zwischen dem göttlichen Willen, welcher sich in der Naturordnung ausprägt, und einem höheren Willen, welcher sich in der Unterbrechung der Naturordnung kundthut, gar nicht entstehen . . . Gewöhnliches Geschehen und Wunder unterscheiden sich nicht qualitativ. Beides sind Machtäußerungen Gottes, das Wunder nur eine grössere, weil es als eine außergewöhnliche einen mächtigeren Eindruck macht. Der Begriff der göttlichen Allmacht und Schöpfertätigkeit beherrschte die ganze Auffassung des Wunders“. (A. a. O. S. 264.)

Dass auch die Israeliten zwischen dem gewöhnlichen Naturlauf, in welchem die göttliche Macht durch die zweiten Ursachen und nach gewissen, in deren Natur gelegten Gesetzen wirkt, und dem auf unmittelbarem Eingreifen beruhenden „Wunder“ also qualitativ unterschieden, beweisen prägnante Aussprüche in den Schriften des Alten Bundes, deren Wortlaut man bei Hettinger, Fundamentalth. S. 219 nachlesen möge. Dasselbe gilt von den Vätern. Denn wenn diese auf gewisse mittelbare Erweise der göttlichen Macht auch im Naturgeschehen, z. B. die Vermehrung des Samens, die Umwandlung der Säfte und dgl., die uns wegen ihrer Alltäglichkeit nicht mehr im Lichte des Wunderbaren und Staunenswürdigen erscheinen, hindeuten,

so geschieht es, um die Wunder der Offenbarung gegen die Einwendung zu verteidigen, daß uns der Glaube an Unmögliches zugemutet werde, keineswegs aber in dem Sinne qualitativer Gleichheit des göttlichen Wirkens in dem einen und andern Falle, beispielsweise der Vermehrung der Brote durch die Wunderkraft Christi und der Samenvermehrung auf dem Wege des natürlichen Wachstums.

Kann dieser Unterschied nicht in Abrede gezogen werden, ohne den Wunderbegriff selbst ins Schwanken zu bringen und die übernatürliche Ordnung in Frage zu stellen, so muß auch trotz der gegenteiligen Behauptung des Tübinger Apologeten die „Richtung gegen die Natur“ als eine durch den Wunderbegriff nicht ausgeschlossene festgehalten werden. Denn wenn der hl. Thomas, — auf welchen der genannte Autor selbst sich beruft — das Wunder als eine praeter ordinem totius naturae creatae erfolgende Wirkung definiert, so ist seine Einteilung der Wunder in solche supra, praeter und contra naturam vollkommen legitim.

Alle dem Begriffe des Übernatürlichen vom Tüb. *Apolog.* in dem Abschnitt über das Wunder gemachten Konzessionen werden durch die folgenden Äußerungen illusorisch gemacht und tatsächlich zurückgenommen. „Das Wunder kann sich aus natürlichen Thatsachen zusammensetzen, deren Verbindung aber wunderbar ist, eine neue Beziehung der Elemente durch die Wirkung des Schöpfers sein, dem sie als geschaffene Wesen angehören, von welchem die sekundären Ursachen als von der ersten Ursache abhängen. Ein gewisser Widerspruch gegen die Natur liegt zwar auch dabei im Wunder, aber derselbe ist doch mehr auf Seiten unserer Erkenntnis als auf Seiten des Vorgangs selbst. Wir wollen die Unerklärlichkeit des Vorgangs aus den uns bekannten Naturkräften alsbald als einen Widerspruch zu den letzteren fassen, anstatt daß wir das Eingreifen in die bestehende Naturordnung und die Benutzung der geltenden Naturgesetze zur Hervorbringung einer höheren Wirkung als das Werk des die Natur leitenden Schöpfers betrachten“ (a. a. O. S. 265). Ferner: „Wie Gott schon die Welt aus freiem Willen, nicht aus Notwendigkeit geschaffen, nach einem weisen Plane vollendet und zu einem guten Ziele hingeordnet hat, so hat er auch in seiner Weisheit zugleich die Möglichkeit in die Natur gelegt, ihre Kräfte in der Weise der Natur nach seinem Willen zu einer höheren Gesamtwirkung zu vereinigen und hinzuleiten, als die natürliche Anlage und Wechselwirkung bedingen. Denn das Wunder hat weder den Zweck, die Naturgesetze aufzuheben oder zu korrigieren, sondern dieselben durch Unterbrechung des

gewöhnlichen Kausalnexus für höhere Zwecke zu einem andern Effekt zu benützen. Man braucht für den Wunderglauben nicht eine gesetzwidrige Durchbrechung der Naturordnung, um die Lebendigkeit und Freiheit Gottes zu wahren, darf aber doch „der Natur Elasticität zutrauen und sie höherer Eingriffe für fähig und bedürftig“ halten. Wer dies leugnet, muss auch darauf verzichten, eine zureichende Erklärung der Naturereignisse zu geben, welche in ihrem Zusammentreffen stets etwas Unerklärliches, Wunderbares haben, so notwendig und konstant die Einzelkräfte wirken und die einzelnen Gesetze gelten.“ (A. a. O. S. 269.)

Wäre diese Auffassung richtig, so würde die göttliche Wundermacht von der Art, wie nach des hl. Thomas Lehre reine Geister auf die Natur einzuwirken vermögen, ja, wie es der Mensch selbst vermag, durch geschickte Benutzung nämlich und Kombination der Naturkräfte, aber in Unterwerfung unter die Naturgesetze, nicht in Beherrschung derselben, sich nicht specifisch unterscheiden. In solchem Falle müfsten wir auch Wirkungen einer Dampfmaschine und eines Edisonschen Phonographen als wahre Wunder anstaunen, obgleich sie nur auf einer „Benutzung der geltenden Naturgesetze“, nicht auf einer Suspensionsierung solcher beruhen.

Der Tübinger Apologet beruft sich für diese neue, nach seinem eigenen Zugeständnis der gesamten Tradition widersprechende Modifikation des Wunderbegriffs auf die Naturforschung und ihre richtige Bestimmung der Naturkräfte und Naturgesetze. „Obwohl die Richtung — bemerkt derselbe — gegen die Natur noch im vorigen Jahrhundert allgemein für den Wunderbegriff in Anspruch genommen wurde und bis heute vielfach festgehalten wird, so gehört sie nach der neuern strengeren Bestimmung der Naturkräfte und Naturgesetze einerseits und der genauern Unterscheidung zwischen Schöpfung und Erhaltung andererseits doch nicht in den Begriff des Wunders hinein.“ (A. a. O. S. 265.)

Ist diese Berufung berechtigt? Haben die Naturgesetze eine absolute Geltung, so dass sie selbst der Schöpfer nicht zu durchbrechen vermöchte? Oder sind sie nicht vielmehr der Ausdruck und die Wirkung eines freien Schöpferwillens, vollkommen abhängig von diesem Willen und daher stets seines Winkes gewärtig und seinem Befehle gehorsam? Wir dürfen zwar nicht, und bedürfen des auch nicht, mit Hume das Kausalprincip in Frage stellen und die physische Gewissheit auf eine bloße Wahrscheinlichkeit reducieren, um die Kontingenz wie des Naturdaseins so auch des Naturgeschehens behaupten zu

können (vgl. Theod. Wittsein, der Streit zwisch. Glaub. und Wiss. Hannover 1884 S. 11 ff.); denn die metaphysische, im Wesen Gottes begründete Ordnung ist nicht mit der physischen, vom göttlichen Willen abhängigen zu verwechseln. Jene lässt allerdings keine Ausnahme zu, da sie, wie das Wesen Gottes selbst, in dem sie ihren notwendigen Grund hat, der freien Willensbestimmung nicht unterliegt. Dagegen ist die Wirklichkeit der Dinge das Werk göttlicher Freiheit und das Wirken derselben ebenso dem göttlichen Willen unterworfen. Es kann daher auch ein göttliches Wirken gegen die Natur der Dinge, eine Ausnahme von den Naturgesetzen und eine Suspendierung derselben geben, und der traditionelle Wunderbegriff ist durch angeblich genauere Erkenntnis und Bestimmung der Naturgesetze nicht hinfällig und unhaltbar geworden. (Vgl. Aus. Franchi Ult. Crit. t. III. p. 518.)

Faßt man die obigen Aussprüche des Tübinger Apologeten näher ins Auge, so möchte man der Befürchtung Raum geben, daß in der vielleicht vorwiegenden und einseitigen Beschäftigung mit gewissen gegnerischen Anschauungen eine Gefahr liegt, die jener des Falters gleicht, der solange die Flamme umkreist, bis er geblendet hineinstürzt oder im besseren Falle die Flügel sich versengt. Oder man ist versucht, um uns eines vielleicht angemesseneren Gleichnisses zu bedienen, an jene Vöglein zu denken, die vom Blicke der Schlange bezaubert, von selbst in deren offenen Rachen fallen.

Schließlich sei noch folgende Stelle aus der Apologie erwähnt. „Wenn der Traditionalismus eine tiefere Auffassung der historischen Gewissheit verlangt, so lässt er nahezu alle ideelle Gewissheit in der historischen aufgehen; wenn aber der Ontologismus die metaphysische, moralische, ideelle Gewissheit über alles stellt, so gibt er die historische Gewissheit nahezu preis. Weder die Thatsachen allein, noch die Ideen und Spekulationen allein vermögen dem religiösen und philosophischen Denken eine sichere Gewähr zu verleihen.“ (A. a. O. S. 282. Über die Wundertheorie des Ontolog. vgl. ebendas. S. 257.) Hierzu ist zu bemerken, daß die Verbindung von Traditionalismus und Ontologismus diese Gewähr ebensowenig als jedes dieser Systeme für sich genommen (die übrigens konsequent in einander — der Traditionalismus in den Ontologismus — übergehen) zu bieten imstande ist. Um aber den Wunderbegriff der Tübinger Schule auf ihre äußerste Konsequenz hinauszuführen, so scheint er uns nur auf einem Boden Berechtigung zu haben, der den strengen Schöpfungsbummel ausschließt, wie dies z. B. bei Lotze der Fall ist (vgl. die von Schanz angeführte Stelle aus Mikro-

kosmos II. S. 54); denn sind die Dinge dem strengen — christlichen — Schöpfungsbegriff gemäß aus Nichts geschaffen, d. h. ihrem ganzen Sein nach von Gott gesetzt und abhängig, so vermag auch die göttliche Macht sie in ihrem innersten Daseinskern zu ergreifen und nach Willkür zu gestalten, mit andern Worten: es gibt nicht bloß Wunder praeter, sondern auch super und contra naturam.

Die Wundertheorie des Tüb. Apologeten beweist aufs neue den Grundmangel der Tübinger Schule, den unsere bisherigen Untersuchungen zur Genüge dargethan haben dürften, nämlich den fehlenden Begriff des Übernatürlichen: ein Mangel, der mit einem ontologisch-theosophischen (glaubensphilosophischen) Gottes- und Schöpfungsbegriff zusammenhängt. Die absolute Herrschaft Gottes über das Geschaffene kann nur in dem Falle Gott zuerkannt werden, wenn die Dinge zwar ihrem Ursprung, nicht aber ihrem Wesen nach göttlich, wenn sie in der That Produkte einer aus Nichts schaffenden Allmacht sind.

Die vom Tüb. Apologeten adoptierte Theorie des Wunders gibt uns den Schlüssel zum richtigen Verständnisse der verschiedenen Äußerungen über Wesen und Bedeutung der Weissagung. Während Hettinger mit Recht gerade in der Bestimmtheit der Weissagung deren auszeichnendes Merkmal im Gegensatze zu den dunkeln und zweideutigen Aussprüchen der heidnischen Orakel ersieht (Fundamentaltheol. S. 243), glaubt der Tüb. Apologet, „gerade die vielen Dunkelheiten und Rätsel nach Form und Inhalt“ seien im Zwecke der Weissagung begründet (Apol. d. Chr. II. S. 283). Hierauf mag es genügen, beispielsweise mit der Erinnerung an die durchbohrten Hände und Füße des bekannten messianischen Psalms und an die Danielschen Jahreswochen zu antworten. Das Dunkel in untergeordneten Fragen, bemerkt mit Recht Hettinger (Fundth. S. 244), schließt die Bestimmtheit der Weissagung in den wichtigsten Zügen, namentlich des Messiasbildes nicht aus. Gerade dieses Bild aber weist die bestimmtesten und individuellsten Züge auf. Dabei bleibt allerdings bestehen, dass die apologetische Beweiskraft der alttestamentlichen Weissagung hauptsächlich in dem Ganzen, dem „geschichtlich sich entwickelnden, innig zusammenhängenden System göttlicher Veranstaltung“ gesucht werden müsse, wodurch die Möglichkeit eines zufälligen Eintreffens ausgeschlossen ist. (A. a. O. S. 247.)

Der übernatürliche Charakter der alttestamentlichen Weissagung und der Institution des Prophetentums unterliegt keinem Zweifel; nicht aus den natürlichen Neigungen und Bestrebungen

des israelitischen Volkes ging es hervor; vielmehr trat es zu den thatsächlichen Bestrebungen desselben vielfach in entschiedenen Gegensatz. Daher kann auch von einem natürlichen Kerne, von einem „allgemeinen Zuge des menschlichen Herzens“, der dem Weissagungsglauben überhaupt zu Grunde gelegen, durch den heidnischen Missbrauch aber vernichtet worden wäre, füglich nicht geredet werden (Schanz, Ap. S. 284). Aus diesem Grunde glauben wir das Gleichnis von der gewaltigen Eiche des alttestamentlichen Prophetentums, das sich über struppigem Gebüsch vorgeblicher analoger Erscheinungen im Heidentum erhoben habe, ablehnen zu müssen. Der darin steckende Gedanke einer natürlichen „prophetischen Kraft“ der Menschenseele, die sich am vollkommensten im jüdischen Volke entwickelt habe, ist unerweislich und falsch. Zwar lässt auch der Tübinger Apoget jene Analogie nur für einzelne Weissagungen von Bedeutung sein, nicht für das ganze zusammenhängende System der Weissagungen des Alten Testamentes. (A. a. O. S. 289.) Wie unzureichend und unwirksam aber diese Beschränkung ist, zeigt die weitere Ausführung, in welcher die alttestamentliche Weissagung als Vorbedingung „einer der umfassendsten und folgerichtigsten Weiterbildungen des Menschheitsideals“ dargestellt wird, „für die dem klassischen Altertume mehr oder weniger unverständlich gebliebene Weihe des Schmerzes, für die definitive Versöhnung des Menschenherzens mit der Tragik des Daseins in dem die alte Heidenkirche beherrschenden Anschauungsbilde einer leidenden und sterbenden Gottheit“ (S. 294).

„Sollten die Propheten, so fragt der Tüb. Apoget, allein in der wichtigsten Frage, welche sie beschäftigt, keinen sittlichen Grund anerkannt haben? Ihre Aufgabe soll die sittliche Vertiefung des Gottesbewußtseins gewesen sein, Deuterojesajas soll nahe an die christliche Lehre anstreifen und doch will man im Alten Testamente den sittlichen Charakter des Messias nicht finden?“ (A. a. O.)

Es ist nun freilich vollkommen richtig, daß die alttestamentliche Messiasidee nicht eine politische, sondern eine religiös-sittliche, und der Rationalismus, der dies leugnet, im vollen Irrtum begriffen ist. Aber genügt diese Auffassung zur Würdigung der alttestamentlichen Prophetie? Wenn der Gegenstand der Prophetie als großes Ganzes genommen, das Heil der Menschheit ist, dieses aber in nichts anderem als einer Weiterbildung des Menschheitsideals („einer der umfassendsten und folgerichtigsten“) besteht, was hindert dann, die alttestamentliche Prophetie als eine natürliche Erscheinung aufzufassen, aus der die Erfüllung,

wie aus der Blüte die Frucht, nämlich die religiös-sittliche Erneuerung in Christus hervorging? Die Erfüllung der Prophetie erscheint in dieser Auffassung nicht als die freie That einer übernatürlichen Vorsehung, die in den natürlichen Verlauf der Dinge und gegen denselben eingreift, und die Prophetie selbst ist nicht mehr die freie Offenbarung der dieses Eingreifen voraus verkündenden Vorsehung und Vorherbestimmung, sondern vielmehr ein Vorausahnen und eine Anticipation des durch religiös erregtere Gemüter sich aktuierenden Ziels der sittlich-religiösen Entwicklung der Menschheit. Wie sehr eine solche Auffassung der Prophetie dem Geiste der Kuhnschen Theologie, insbesondere auch deren *Inspirationsbegriff* entspricht, ist an diesem Orte nicht weiter auszuführen.

Zu welchen Konsequenzen die eben charakterisierte moderne Auffassung der Prophetie führe, möge wenigstens an einem Beispiele auch im einzelnen gezeigt werden. Es handelt sich um die jungfräuliche Geburt des Erlösers. Der Evangelist Matthäus (1, 22 f.) findet sie in den Worten des Propheten Isaias: *ecce virgo concipiet etc.* in der bestimmtesten Weise voraus verkündet. Was macht hieraus die Elasticitätstheorie, wie man die moderne Theorie nennen kann? Obgleich diese moderne Art der Exegese zugesteht, dass „die ganze kirchliche Tradition jene Worte als eine wahre Weissagung mit aller Entschiedenheit festgehalten“ (Schegg, *Der Prophet Isaias I.* S. 86), glaubt sie doch dieser Ansicht eine „nähere und schärfere (!) Fassung“ geben zu sollen, indem sie zwischen der unmittelbar für die Zuhörer und Gegenwart berechneten Bestimmung und der universellen, auf die Zukunft gerichteten Bedeutung unterscheidet. In jenem Sinne enthalte die Stelle nur ein Zeichen, nicht aber ein Wunderzeichen, und nur eine Zeitbestimmung und besage nichts weiter als: Siehe die Jungfrau, welche empfängt und (zu ihrer Zeit) gebärt, wird ihr Neugeborenes Emmanuel nennen. „Sein Zeichen kleidete Isaias in ein anschauliches, schönes, sprechendes Bild. Er meinte nicht irgend eine bestimmte Jungfrau, sondern die Jungfrau überhaupt als Repräsentantin Aller; denn nicht um die Thatsache der Geburt handelt es sich, sondern um den Zustand des Volkes zu der hiermit angegebenen Zeit.“ (A. a. O. S. 75 f.)

Die Prophetie läge also nicht mehr im Litteralsinn, sondern in der elastischen Natur der Worte, die einen universellen Sinn unterzulegen gestatten. Wir bestreiten diese „Elasticität“ und glauben auf keinen Widerstand zu stoßen, wenn wir behaupten, die Stelle sei entweder nach ihrem Wortlaut oder gar nicht prophetisch. Jener Exeget aber irrte sich in der Erklärung des

„Zeichens“; er hätte von Achaz, der den Herrn nicht „versuchen“ will, lernen können, daß es sich nicht um ein gewöhnliches Zeichen, sondern um ein Wunderzeichen handelt. Die Erklärung ferner von einer Jungfrau „überhaupt“ ist durch den Artikel des Urtextes ausgeschlossen und sinkt unter jene Exegese noch herab, die in der Jungfrau die Frau des Propheten oder des Königs versteht. Endlich durfte die traditionelle Erklärung, auf den Wortsinn bezogen, denn doch nicht ohne den Versuch einer Berücksichtigung bleiben, nachdem selbst die rationalistische Exegese die Erklärung von der wunderbaren Geburt einer Jungfrau wenigstens für diskussionsfähig hielt. (Genius, Kommentar üb. Ies. S. 312 ff.)



DIE GRUNDPRINCIPIEN DES HL. THOMAS VON AQUIN UND DER MODERNE SOCIALISMUS.

Von Dr. C. M. SCHNEIDER.



III.

Das Moralprincip.

Ähnlich wie die Versammlung der Historiker in München äußerte sich neulich ein preußischer Oberpräsident, Graf zu Stolberg: „Die Aufgabe der Geschichtswissenschaft ist die Erforschung der Wahrheit, und die Aufgabe des Geschichtsunterrichts die Mitteilung derselben. . . . Aus der Geschichte lernt man viele Wahrheiten, in erster Linie aber die, daß ein Volk nur stark und mächtig sein könne, wenn das Staatsbewußtsein und die Vaterlandsliebe so stark sich entwickelt haben, daß der Egoismus des einzelnen dem Wohle der Allgemeinheit sich unterordnet. Ich betrachte es daher als die vornehmste Aufgabe und das Ziel des Geschichtsunterrichts, den Lernenden die That-sachen vorzuführen, daß die Staaten nur gedeihen könnten bei einem starken Staatsbewußtsein, und daß sie verfallen müssen, wenn der Egoismus, die Genussucht und die individuellen Lieb-