

**Zeitschrift:** Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie  
**Band:** 12 (1898)  
  
**Artikel:** Aus Theologie und Philosophie  
**Autor:** Glossner, M.  
**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-761842>

### **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:** 18.02.2026

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

ändern „gemeinsam“, die andere hingegen, daß es etwas für sich „eigentümlich“ oder „besonders“ hat, wie wir schon früher vom englischen Lehrer gehört haben. „Gemeinsam“ ist allen Naturdingen der Stoff, „besonders“ die Form. Denn offenbar kann nicht ein und dasselbe zugleich allen Körpern gemeinsam, und jedem einzelnen selber wiederum besonders eigen sein.

Damit aber der Stoff allen Körpern „gemeinsam“ zukommen könne, muß er, nach der Forderung der modernen Naturforschung zwei Eigenschaften besitzen: a) die Einfachheit; b) die Gleichartigkeit. Denn: „das Denken, welches überall nach möglichster Einheit der Erklärung strebt, wird an das Atom, wenn es das letzte Element der Körperkonstitution vorstellen soll, zwei Hauptforderungen zu stellen haben: Einfachheit und Gleichartigkeit.“ Dr. Cl. Baeumker, a. a. O. S. 85.

Überdies muß der Stoff noch zwei andere Eigenschaften aufweisen, deren Vorbedingung die vorausgehenden sind, nämlich: α) muß er in einheitlicher Weise auf allen Gebieten der Naturforschung zu Grunde gelegt werden können; β) ferner zugleich sich in Übereinstimmung befinden mit den Anforderungen des philosophischen Denkens. Wir stimmen diesen Bedingungen, die hier an den Urstoff gestellt werden vollinhaltlich bei, weil sie durchaus richtig sind, von Aristoteles und der Scholastik schon viel früher gefordert wurden.

Diese unantastbaren Forderungen nun, so behauptet der moderne Atomismus, erfüllt einzig und allein das Atom, ein einfacher aber wirklicher Körper, „Stoff“ im modernen Sinne des Wortes.



## AUS THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE.<sup>1</sup>

Von Dr. M. GLOSSNER.



1. P. Aertnys, Probabilismus. 2. Dr. Englert, Von der Gnade Christi. 3. Fr. Schell, Die göttliche Wahrheit des Christentums. 4. Dr. Rolfes, Die substantielle Form und die Seele bei Aristoteles. 5. Pr. Wulff, L'Esthétique de St. Thomas. 6. Dr. Micheliß, Über Atomismus, Hylemorphismus u. s. w. 7. Dr. Weinmann, Wirklichkeitsstandpunkt. Die spezifischen Sinnesenergieen. 8. Dr. Braig, Vom Denken. 9. Dr. Commer, Logik. 10. Dr. Cohn, Unendlichkeitsproblem. 11. Lange, Geschichte des Materialismus. 1. u. 2. Heft.

Unter dem Titel (1.) „Probabilismus und Äquiprobabilismus“ (Paderborn 1896) beantwortet P. Aertnys, Priester

<sup>1</sup> Berichtigungen: S. 28 Z. 11 v. u. ds. Bdes l. Hauptssysteme st. Hauptprobleme. S. 32 Z. 1 v. o. l. an st. ein. S. 34 Z. 21 v. u. st. es l. seine Einreihung.

der Gesellschaft vom allerheiligsten Erlöser und Professor der Moralthologie, eine in der Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck) erschienene Kritik der von den Söhnen des hl. Alfons vertretenen Ansichten über Wert und Geschichte des Probabilismus, an dessen Stelle der hl. Alfons bekanntlich im Fortgang seiner moralthologischen Forschungen den die Anwendbarkeit des probabilistischen Grundsatzes: *Lex dubia non obligat* auf ein im strikten Sinne zweifelhaftes Gesetz beschränkenden Äquiprobabilismus setzte. Wahrhaft zweifelhaft nämlich wird nach der Lehre des hl. Alfons v. Liguori ein Gesetz nur in dem Falle, in welchem die für sein Bestehen sprechenden Gründe durch sicher (*certe*) und deshalb auch bedeutend (*notabiliter*) wahrscheinlichere Gründe aufgewogen werden.

Anerkennenswert ist die Ruhe und Objektivität, mit welcher die Kontroverse von seiten der Vertreter des Äquiprobabilismus geführt wird. Von der gegnerischen Seite kann dies zu unserem Bedauern nicht durchweg gerühmt werden. Schon Prof. Rohling glaubte Grund zu haben, sich über den ihm gegenüber angeschlagenen Ton zu beklagen. (Gnade und Freiheit, Gewissen und Gesetz. Prag 1879. S. 9.) Ähnliches mußte der Verf. dieser Zeilen erfahren, als er in der Monatsschrift: „Der katholische Seelsorger“ (Paderborn, Schöningh) in zwei Artikeln die probabilistische These von der Erlaubtheit, der *sent. probabilis* im Konflikt mit einer *sent. certe probabilior* zu folgen, bestritt. (I. Jahrg. 1889. 6. u. 9. Heft. S. 271 ff. S. 415.) Die Innsbrucker Zeitschrift für kathol. Theologie brachte dagegen einen Artikel, der den Mangel an Gründen durch einen gereizten Ton und eine Darstellungsweise zu ersetzen sucht, die bis zur Verdrehung unserer Worte in ihr gerades Gegenteil fortgeht. (S. uns. Replik ebd. Jahrg. 1890. 7. Heft. S. 336.)

Der gegen die Anwendung, den der Probabilismus von dem Satze: *Lex dubia non obligat* macht, indem er ihn auch auf die Fälle eines *dubium late dictum* ausdehnt, erhobene Vorwurf wird als „banal“ bezeichnet. Auch der Gegner des P. Aertnys, Dr. Hippert, scheut nicht vor der Äußerung zurück: „Der alte Vorwurf, der Probabilismus führe zum Laxismus, ein Vorwurf, den wissenschaftlich gebildete Männer nicht mehr erheben dürften.“ (Innsbr. Zeitsch. 1895. S. 477.) Sehr treffend bemerkt hierzu Verf. „Was nun schließlic die These des landläufigen Probabilismus anbetrifft, welche lautet: *Licetum est sequi opinionem benignam vere probabilem relicta probabiliore pro lege*, so kann diese zwar in gemäßigtem Sinne aufgefaßt und angewendet werden; an und für sich aber ist sie dehnbar, und so hängt jene Mäßigung nur

von der Person, nicht von der Lehre ab. Wenn wir uns auch getrösten müssen, von H. H. nicht zu den wissenschaftlich Gebildeten gezählt zu werden, so sagen wir doch: objektiv schließt jene These den Laxismus nicht aus, sondern führt vielmehr zu demselben.“ Im gleichen, d. h. in einem jede persönliche Spitze ausschließenden Sinne haben wir erklärt (Der kathol. Seelsorger 1890. S. 336): „Ich gestehe zu, daß die Probabilisten es nicht an Warnungen und Kautelen fehlen lassen, um dem gefährlichen Satze, daß ein probabler Grund für die Freiheit selbst im Widerstreit mit entschieden probableren Gründen gegen die Freiheit die Richtschnur des Handels bilden dürfe, die Spitze abzuberechnen.“ Jener Vorwurf sei also nicht gegen die Probabilisten, sondern gegen das System, gegen die These gerichtet. Eine Versöhnung der widerstreitenden Ansichten, wie sie gegenwärtig von beiden Seiten angestrebt wird, kann deshalb nur dann von Erfolg sein, wenn von seiten der Probabilisten jener Satz aufgegeben und die Anwendbarkeit des gemeinsamen Principis (*lex dubia non obligat*) auf das *dubium stricte dictum* beschränkt wird.

P. Aertnys fixiert den Frage- und Streitpunkt dahin: „Wann ist eine *certitudo moralis lata dicta* vorhanden? Nach den Äquiprobabilisten ist sie schon vorhanden bei einer *opinio notabiliter aut certe probabilior* . . . Probabilisten und Äquiprobabilisten beweisen ihre Lehre mit dem Princip: *lex dubia non obligat*, worauf der hl. Alfons insbesondere sein System begründet hat. Es ist also Hauptsache zu wissen: Was ist eine *lex dubia*? Was ist ein Zweifel?“ (S. 1 f.). Wie man sieht, kommen in der Kontroverse über Probabilismus und Äquiprobabilismus die bezüglich der Gewißheit im Gebiete des sittlichen Handelns maßgebenden Grundsätze in Frage. Eine Untersuchung hierüber ist demnach unvermeidlich, weshalb sich denn auch unser erster Artikel in der genannten Monatsschrift (Kath. Seels.) mit dieser Frage beschäftigt; im Anschluß an die Lehre des hl. Thomas gelangt derselbe zu dem Resultate, daß eine unvollkommene moralische Gewißheit (die *cert. moralis lata* des Vf.s) genügt, nicht bloß um zu Gunsten der Freiheit zu entscheiden, wenn eine solche vorhanden ist, sondern auch zu Gunsten des Gesetzes, d. h. sich für verpflichtet zu halten, wenn man moralisch überzeugt ist, daß eine Verpflichtung bestehe; eine solche aber bestehe dann, wenn die sicher überwiegenden Gründe zu Gunsten des Gesetzes sprechen. Denn wie der Vf. sehr treffend zeigt, darf das Gesetz gegenüber der Freiheit nicht ungünstiger gestellt werden. Beide sind von Gott gewollt und — fügen wir hinzu — zumal von Gott gesetzt; denn die geschöpfliche Freiheit ist schon an-



und für sich eine endliche, gebundene, stehend unter der Herrschaft des göttlichen Gesetzes.

Zur Bestimmung der Begriffe: Gewißheit, Meinung, Zweifel zieht der Vf. den englischen Lehrer zu Rate und hebt unter anderem die „nicht beachtete“ Stelle hervor 3 Sent. dist. 23. qu. 2. art. 2. qu. 3. sol. 1., in welcher der Zustand des Zweifels auf die Fälle beschränkt wird, *quando homo non habet rationem ad alteram partem magis quam ad alteram, quod nescientis est (dubium negativum) vel quod ad utramque habet, sed aequalem, quod dubitantis est (dub. positivum)*. Im Zustand der Meinung (im subjektiven Sinne, zu unterscheiden von Meinung im objektiven Sinne oder einer Sentenz, für die Gründe sprechen) ist der Intellekt *quando inclinatur magis ad unum quam ad alterum . . . unde accipit quidem unam partem, tamen semper dubitat de opposito (de Verit. qu. 14. art. 1)*. Certitudo (im subjekt. Sinne) schließt dagegen jeden vernünftigen Zweifel aus. „Eine Meinung im objektiven Sinne ruft nur dann den *status opinantis* und daher das *dubium in sensu lato* hervor, wenn sie *unice probabilis* oder *certe probabilior* ist; sind aber zwei kontradiktorische Meinungen gleich oder fast gleich probabel, so versetzen sie uns in den Zustand des strikten Zweifels.“

Im Folgenden wird der Nachweis geführt, daß der hl. Alfons das: *Lex dubia non obligat* auf den strikten Zweifel beschränkt; denn auch in den Fällen, in welchen der Heilige das „*dubia*“ dem „*probabilis*“ gleichsetzt, faßt er es im Sinne von *aeque probabilis* (S. 7). Zwischen dem strikten Zweifel und der moralischen Gewißheit im strengsten Sinne, die jeden vernünftigen Zweifel ausschließt, steht die *certitudo mor. late dicta* in der Mitte; diese letztere ist zwar mit irgend einer vernünftigen Furcht (der Wahrheit des Gegenteils) vereinbar, genügt aber sowohl einerseits, eine Verpflichtung anzunehmen, wenn die überwiegenden Gründe für das Gesetz, als auch eine solche in Abrede zu stellen, wenn die stärkeren Motive zu Gunsten der Freiheit sprechen.

Der Vf. verteidigt die Möglichkeit einer Abwägung der Gründe als logisch und leicht durchführbar, jenes, weil jeder, der im Zweifel aufrichtig die Wahrheit sucht, die Beweiskraft der Gründe prüfen muß, wenn er nicht mit überwindlicher Unwissenheit handeln will; dieses, weil die Vergleichenng nur nach dem Maße persönlicher Urteilsfähigkeit verpflichtet (S. 18 f.). Der Vergleich mit der Wage ist in dem Sinne gerechtfertigt, daß der Verstand zwar nicht mit mechanischer Notwendigkeit, wohl aber kraft seiner Natur und in seinem Triebe nach Wahrheit der wahr-

scheinlicheren Meinung sich zuneigt (S. 23). Daß aber zwischen der op. notabiliter probabilior und der op. paulo probabilior keine Zwischenglieder liegen, wird mit dem hl. Alfons durch den Unterschied metaphysischer Dinge von physischen begründet. Es werde daher mit Recht aus dem certe probabilior auf das notabiliter probabilior geschlossen, resp. beide für gleichbedeutend genommen, d. h. ein gewisses Übergewicht kommt einem bedeutenden gleich (S. 24).

Weiterhin wird das Verhältnis von Gesetz und Freiheit näher bestimmt und als letzten Grund auf die Erwägung zurückgeführt, daß beide, Gesetz und Freiheit vom Gesetz, für den Menschen aus dem Willen Gottes hervorgehen, woraus sich ergebe, daß dieselbe Gewißheit, die erforderlich ist und genügt, um uns von einer Verpflichtung freizusprechen, auch erforderlich ist und genügen muß, damit die Freiheit durch ein Gesetz gebunden werde (S. 27 f.).

Den innersten Kernpunkt der Frage trifft der hl. Alfons in den Worten: „Ad licite operandum debemus in dubiis veritatem inquirere et sequi: at ubi veritas clare inveniri nequit, tenemur amplecti saltem opinionem illam, quae propius ad veritatem accedit, qualis est opinio probabilior“ (S. 28). In diesem Falle ist ein eigentlicher Zweifel nicht mehr vorhanden; denn für diesen wird nach St. Thomas und der Scholastik das Gleichgewicht der Gründe erfordert (S. 29). In der Schlußbemerkung, die geschichtliche Fragen bezüglich des Probabilismus berührt, ist die Tatsache hervorgehoben, daß Barth. de Medina der erste war, der das Befolgen der opinio probabilis in concursu probabilioris gestattete, zur Bestätigung seiner These aber keinen einzigen älteren Autor anführt (S. 33).

In die theologische Moral nach der Auffassung des heil. Thomas schlägt die Lehre von der Gnade Christi ein als dem unerläßlichen Mittel zur Erreichung des thatsächlichen Endziels, der Anschauung Gottes — des Endziels, welches für die Moral höchstes Princip ist, wie das Dasein Gottes in seiner vollen konkreten Bedeutung für die Dogmatik. Von ihr also, der Gnade, handelt Dr. Englerts Schrift: (2.) „Von der Gnade Christi. Text des hl. Thomas Summa Theolog. p. 2, qu. 109—114 mit deutschem Kommentar“, Bonn 1896, deren erster Teil uns vorliegt. Dieselbe trägt die Gutheißung des hochw. Erzbischofs von Köln an der Stirne und ist deren Ertrag zum Besten des Fabrikarbeiterasyls Mariahilf bestimmt. Dieser erste Teil enthält indes nur den Text und Kommentar des ersten Artikels der 109ten Quästion. Weitaus

der grössere Raum (von 324 volle 244 Seiten) ist einer Einleitung über das Textstudium des hl. Thomas, sowie zahlreichen Anmerkungen gewidmet. Sieht man von der Einleitung ab und bedenkt, daß der Kommentar eines einzigen Artikels 80 Seiten umfaßt, wozu ebensoviele Seiten: „Litteratur und Bemerkungen“ kommen, so ist zu befürchten, daß das Werk zu einem Umfang sich auswachsen werde, der zu den wenigen in Aussicht genommenen Quästionen außer allem Verhältnis steht. Wir sind nun keineswegs der Ansicht, daß der Inhaltsreichtum des zu kommentierenden Textes eine solche Ausführlichkeit nicht rechtfertige. Gleichwohl meinen wir, daß eine Reihe von Citaten aus Prosawerken und Dichtungen ohne Beeinträchtigung des Ganzen wegfallen konnte; auch glauben wir, daß ein Schriftsteller dem Leser zu mancherlei Reflexionen zwar die Anregung geben solle, ohne sie aber selbst mit allen Folgerungen und zeitgemäßen Anwendungen breitzuschlagen. Von diesen formellen Bedenken aber abgesehen, möge dem Vf. das Zeugnis feuriger Begeisterung, aufrichtigen Strebens, in die Tiefen des Gegenstandes einzudringen, einer schwungvollen, üppig blühenden, bilderreichen Sprache, eines milden, nachsichtigen Urteils auch dem Gegner gegenüber nicht versagt werden. Doch wäre auch in Bezug auf die zwei letzteren Punkte ein größeres Maßhalten zu wünschen gewesen. Das Verständnis des Textes würde durch eine ruhigere und nüchternere Darstellung zweifellos gewonnen haben; auch mußte den modernen Verirrungen gegenüber nicht allein das Verbindende, sondern auch das Trennende in schärferer Weise hervorgehoben werden. Wir werden bei Erwägung des Einzelnen hierauf zurückkommen.

An die Spitze des Buches ist das Porträt des englischen Lehrers nach einer bekannten, dem berühmten Bilde in San Domenico in Bologna nicht ganz entsprechenden Darstellung gesetzt. Den Eingang bildet eine schwungvolle Widmung an den seligen Albertus, ohne den der Engel der Schule nicht der „Fürst der Theologen“ hätte werden können (S. 1). Überschwenglich erscheint uns die hier ausgesprochene Hoffnung, es werde in Deutschland wieder einer erstehen, der das „Forschen und Wissen der alten und neuen Zeit bis in alle Einzelzüge beherrscht“ (S. 3). Zwar ist es gut, unsere philosophischen Deutschtümler daran zu erinnern, daß es ein Deutscher war, der die mächtigste und bedeutendste philosophisch-theologische, die als „römisch“ diskreditierte thomistische Schule gründete. Was aber einem Albertus noch möglich geworden, das gesamte Wissen seiner Zeit zusammenzufassen, dürfte für die Zukunft unmöglich sein. Es ist

auch nicht nötig. Die Philosophie ist zwar eine in gewissem Sinne allumfassende Wissenschaft; ihre Universalität aber ist eine principienhafte, nicht die einer polyhistorischen Gelehrsamkeit.

Auf die Widmung folgt die 104 Seiten umfassende „Vorrede“ über das Textstudium des hl. Thomas, wozu sich 58 Seiten „Litteratur und Bemerkungen“ gesellen, für einen Kommentar zu wenigen Quästionen vielleicht doch des Guten zu viel! Angeführt werden in Kürze die Zeugnisse der Päpste für Thomas. Als Hauptträger der „Textlehre unter den Neueren“ werden Sattoli und Billot genannt; jener glühe für den „ursprungsfrischen“ Thomas, unverzagt und zuversichtlich stelle er sich zwischen die noch kampfbereiten Heerlager, weil mit ihm Thomas (S. 11, wozu die Anm. S. 108: „Vgl. die sorgfältige (?) und geistvolle, auf den großen Suarez zurückgreifende Schrift von Viktor Fries, S. Th. Aq. doctrina de cooperatione Dei etc. Par. 1894“. Wir empfehlen gelegentlich dem Vf. die Abhandlungen P. Feldners und P. Dummermuths); wäre er dazu noch ein Deutscher, so wäre er „zweifellos wie in mächtigem Anprall in die Gebiete des modernen Geistes vorwärts gedrungen“ (S. 12). Eine durchaus harmonische Natur ist Billot, dem es mehrfach gelang, „von seinem festen, aber noch empfänglichen Standpunkt aus Rückwege und Friedenspfade zu Männern auch wie Molina und selbstverständlich Suarez zu finden“ (S. 16). Dem Molina kann er sogar den Hauptsatz über die Prädestination entnehmen! (S. 118.)

Von den thomistischen Bestrebungen in Deutschland werden außer diesem Jahrbuch und Schneiders längst eingegangenen Thomasblättern (S. 20. S. 128) insbesondere die Namen von Tillman Pesch, dem „gottbegnadeten Verfechter der peripatetisch-scholastischen Weltanschauung“, Konst. Gutberlet, der, ohne je mit Thomas hart (!) zu brechen, „Ansiedlungen im Reich der gegenwärtigen Weltwissenschaft unternimmt“, der Apologet Weiß und Hermann Schell angeführt, dessen Dogmatik „statt des exklusiven Kultus einer verknöcherten Schultradition . . . den wirklich großen Reichtum selbständiger, gottergebener Geistesanlagen in den Dienst der Theologie stellen . . ., welche in nützlichem Gegensatz zu veralteten und abgegriffenen Schulmeinungen ein frischer Apfel sein will, und weit mehr in den Bahnen des heil. Thomas geht, als sie oberflächlich erkennen läßt“ (S. 21). Zu diesem merkwürdigen, sehr merkwürdigen Urteil wird in den Anmerkungen (S. 129) noch hinzugefügt, daß Schells Theologie mit seltener Innigkeit und Energie vom und im Gottesbegriffe lebt. Wir werden auf diesen Begriff bei Besprechung des neuesten Schellschen Werkes zu sprechen kommen. Vorläufig aber



wollen wir bemerken, daß Sch.s Dogmatik allerdings der „frische Apfel“ sein will, daß aber dieser Apfel im Kerne faul ist, und zwar gerade wegen des gerühmten Gottesbegriffs, der seine verhängnisvollen Konsequenzen durch alle Teile der Theologie geltend macht und ein philosophisch-theologisches System nach sich zieht, in welchem nur der oberflächlichste Blick eine Übereinstimmung mit dem hl. Thomas finden kann. Von Schell wird (S. 142) ein „kühner, aber wohl zu behauptender Satz“, die Stellung des Gottmenschen betreffend, angeführt, der trotz seiner überschwenglichen Ausdrucksweise an sich eine mildere Erklärung zulassen würde, wenn er nicht im Zusammenhang mit dem Schellschen Gottesbegriff und seiner Theorie der Trinität und der Schöpfung einen unzulässigen Sinn erhalten würde. Schwer begreiflich ist, was der Vf. (S. 52) über Th. Weber bemerkt, es sei ihm und anderen mit nichts zu verargen, wenn er in seiner „mit eifriger Originalität durchgedachten Metaphysik grundsätzlich dem Thomas absage, aber nachdem sie (sic) ihn offenbar durchforscht haben“. Mit diesen sei „eine sachgemäße Auseinandersetzung auf edle Weise (sic) möglich, wenn sie auch in Kraft grundsätzlichen Gegensatzes undankbar und fruchtlos bleibe“. In diesem Falle lasse man die „edle“ Auseinandersetzung doch besser unterbleiben. Wie es aber mit der Originalität des Güntherianers Weber bestellt sei, darüber möge sich der Leser, wenn nicht aus der Lektüre des Weberschen Werkes selbst, aus unserer eingehenden Besprechung des ersten Bandes desselben in diesem Jahrbuch (VI. S. 1 ff.) ein Urteil bilden. — Statt der schönen Worte von der „Feinblüte und Vollreife des modernen Strebens“, die „dem Mittelalter und seinem Thomas einzufügen seien“ (S. 60), würden wir eine nähere Angabe dieser „Feinblüte“ vorziehen. Sind damit die Errungenschaften im Gebiete der empirischen Naturforschung, der Sprachen, der Technik gemeint, so ist die „Einfügung“ für uns etwas Selbstverständliches; sollen es aber religiöse, sittliche, spekulative Fortschritte sein, so nenne man sie. Gegen solche aber, wie den Schellschen Gottesbegriff, müssen wir uns verwahren. Man möchte fast glauben, der Vf. adoptiere diesen Begriff, wenn man S. 62 liest: „Als der Selbstwirkliche hat Gott wie sich selbst, so auch all sein Wirken durchaus in seiner Macht und vermag es in den zweiten Ursachen nach deren Natur zu modifizieren“. Diese Ausdrücke sind wenigstens mißverständlich und nach dem Mißbrauch derselben durch Schell besser zu vermeiden. Zu dem angeführten Satze wird auf eine Anm. S. 144 verwiesen, die lautet: Tho. pass. Fürwahr eine bequeme Art, zu citieren.

Der Vf. wiederholt eine Äußerung in den Veröffentlichungen des Görresvereins, daß in der lebendigen Geistesarbeit der modernen Philosophie, nicht in ihren Systemen, ihr alleiniger Wert gelegen sei (S. 67). Wir meinen, eine Arbeit, die nichts zu Tage fördert, sei verlorene Anstrengung und mehr zu beweinen, als zu bewundern.

Was Wundt betrifft, so wollen wir seine Verdienste um Physiologie u. s. w. durchaus nicht schmälern. Gleichwohl scheint uns der Vf. (S. 68 u. 147) den philosophisch-wissenschaftlichen Wert seiner Arbeiten zu überschätzen. Gegenüber den Lobsprüchen, die der Vf. dem Vertreter des Positivismus in Deutschland, welcher der Seele die Substantialität abspricht, die er dem Stoffe zugesteht, wird man wohl an ein anderes Urteil erinnern dürfen, demzufolge die Wundtsche Philosophie „auf Grund einer widerspruchsvollen Vorstellung von philosophischer Erkenntnis in die größten Willkürlichkeiten und abenteuerlichsten Phantastereien verfiel“ (Gruber, S. J., Der Positivismus v. Tode Comtes S. 158). — Neben Wundt ist Helmholtz unter denen genannt, von welchen Thomas würde lernen können und wollen, „was immer sie selber wissen und können“. Daß von Physikern und Physiologen, wie die Genannten, zu lernen ist, wird niemand bestreiten. Wenn man aber z. B. einen Helmholtz nennt, so wird man auch an die Kritik, die dieser Forscher am Auge und seinem Schöpfer geübt, und an die Widerlegung durch einen französischen Gelehrten, sowie an den Anteil erinnern dürfen, den H. am modernen Idealismus genommen, welchen er von Kant entlehnte, und durch das Ansehen angeblich empirischer Bestätigung zum Range eines unumstößlichen naturwissenschaftlichen Resultates zu erheben suchte.

Seltsam mutet die auch stilistisch anfechtbare Phrase an: „Eben der in allen seinen Principien und auch Hauptsätzen treu gewahrte Thomas ist sogleich fortschrittlich, was sollte im Munde der Päpste seine oft hervorgehobene göttliche Begnadigung und Förderung, falls sie nicht Kraft und Dienst ist des großen Gottes des Kulturfortschrittes bis zu intellektueller, sittlicher und socialer Vollendung hin?“ (S. 86.) An dieser Stelle kommt der Vf. wieder auf Schell zu sprechen, der trotz seiner Abwendung von Thomas doch ein echt katholischer Theologe bleibe, dessen Kirchlichkeit nicht angezweifelt werden dürfe. Eine derartige persönliche Wendung der Polemik ist uns wenigstens ferne geblieben. Übrigens wird sich uns zeigen, wie Schell in seinem neuesten Werke die traditionelle Theologie behandelt: eine Art und Weise, die wohl geeignet ist, die Geduld seiner Gegner, auf deren Seite



die Tradition und die Autorität steht, auf die härteste Probe zu stellen. Eine solche „apologetische Dogmatik“, wie diejenige Schells — meint der Vf. weiter — sei nicht einmal möglich, ohne daß vor allem anderen die Individualität ihres Urhebers sehr lebhaft sich selbst betone, hervorhebe und allseits mobilisiere. (A. a. O.) Ob wohl diese Apologie dem Würzburger Apologeten erwünscht sein wird? Wohl ist leider das neueste apologetische Werk Schells mehr zu einer Apologie seines individuellen Christentums, resp. Gottesbegriffs geworden! Was der Vf. hinzufügt (S. 87), ist hohle Phrase und zeigt auf die Ansteckungsgefahr; denn auch bei Schell tritt das dichterische Bild und die hochtönende Phrase vielfach an die Stelle der verhöhten und verpönten „mechanischen“ und „formalistischen“ Distinktionen. Poesie ist aber nicht Wissenschaft; und was Schells Lehre betrifft, so wird über ihr Verhältnis zu Dogma und Kirche die Zukunft entscheiden.

Nach S. 89 sind die fünf Quästionen der thomistischen Gnadenlehre ein Kleinod thomistischer Genialität; hier sei den Begriffen der Gnadenlehre jene weichere Muskulatur, jene lebendige Einfachheit belassen, die ihnen von Natur aus eigen. Ich meine, die thomistische Gnadenlehre besitze ein festes Rückgrat und habe die stärkere „Muskulatur“ nicht erst in der thomistischen Schule erhalten. Sagt doch der Vf. selbst (was freilich schwer mit dem Lobpreis Suarez' und Molinas zu vereinbaren ist), daß Thomas im Orden des hl. Dominikus eine Art festen Familienstandes durch alle Jahrhunderte gehabt habe.

Der im Kommentar erklärte erste Artikel der 109. Quästion behandelt die Frage nach der Notwendigkeit der Gnade zur Erkenntnis des Wahren und antwortet mit der Unterscheidung natürlicher und übernatürlicher (*altiora intelligibilia*) Wahrheiten. Zur Erkenntnis der letzteren sei die Stärkung durch das Licht des Glaubens oder der Prophezie notwendig: *quod dicitur lumen gratiae, in quantum est naturae superadditum*. Der Vf. führt in schwungvoller Darstellung aus, wie der menschliche Intellekt durch den Einfluß der Gnade allseitig erhoben und zu einer Vollkommenheit geführt wird, zu der er sich aus eigener Kraft nimmermehr zu erschwingen vermöchte. Es war indes geboten, auch auf die Frage nach der Möglichkeit einer natürlichen Ordnung und eines natürlichen Endziels einzugehen. Wir begegnen hierüber folgender Äußerung: „Wenn hier untersucht wird, inwiefern die Gnade notwendig, ist in Kraft der thatsächlichen übernatürlichen Zielbestimmung der Menschheit die absolute und innere Notwendigkeit zu verstehen, so daß die Gnade als das

von Gott in die menschliche Natur eingesenkte, kraftthätige, allein aber auch völlig zureichende übernatürliche Princip von solchen menschlichen Akten in Betracht kommt, die als ihr letztes Ziel göttliche Seligkeit im Menschen einfachhin gewinnen und fruchten“ (S. 175). Die „thatsächliche übernatürliche Zielbestimmung“ insinuiert eine mögliche natürliche Zielbestimmung. Wir werden also wohl annehmen dürfen, daß der Vf. die thatsächliche Bestimmung zur Anschauung Gottes nicht für die einzig mögliche hält. In der That ließe sich die absolute Gratuität der Gnade nicht mehr aufrecht erhalten, wenn die unmittelbare Anschauung Gottes als die notwendige Bestimmung des endlichen Geistes angesehen und behauptet wird. — Das Citat aus Goethes Faust (S. 184) ist unpassend, da es nicht den Gedanken göttlicher Allwissenheit und Allwirksamkeit, sondern den pantheistischen Immanenz zum Ausdruck bringt. S. 191 spricht der Vf. in Schellscher Redeweise von Gottes Selbsterkenntnis als „ewiger Selbstverwirklichung“. Es wäre sehr zu beklagen, wenn derartige Formeln in unsere theologische Sprache Eingang fänden. Für die Fortsetzung des Werkes kann der Wunsch nicht unterdrückt werden, der Vf. möge größeres Maßhalten in Stoffauswahl und Ausdrucksweise walten lassen und vor allem Einflüssen widerstehen, die ihre Berechtigung erst noch zu bewähren haben, nach unserer Ansicht aber nie zu bewähren im stande sein werden.

Unter dem Titel: (3.) Die göttliche Wahrheit des Christentums veröffentlicht Dr. H. Schell ein neues, weitläufig angelegtes Werk, das vier Bücher umfassen soll, wovon das erste in zwei starken Bänden uns vorliegt (Erstes Buch. Gott und Geist. I. Grundfragen. Paderborn 1895. II. Beweisführung 1896). Der durch ein bedeutendes spekulatives Talent und seltene dialektische Gewandtheit hervorragende Vf. bietet uns in dieser Schrift eine „theologische Apologetik“ als ein Seitenstück zu seiner „apologetischen Dogmatik“. Das treibende Motiv dieser neuen Apologetik ist die Absicht, den innersten Kern der Religion und des Christentums in seiner ganzen Geistesfülle und Geistesmacht dem modernen Geiste nahe zu bringen. Der alles beherrschende Grundgedanke ist der dem modernen Bedürfnisse entsprechend umgestaltete Begriff Gottes als lebendiger Persönlichkeit, die thatkräftig als ewige Weisheit und heilige Liebe denkend sich wesenhaft gestaltet und wollend sich verwirklicht: ein Gedanke, der ein helles Licht auf das christliche Grundgeheimnis der Trinität werfe und darum gestatte, nicht bloß äußere Thatsachen der Glaubwürdigkeit, sondern auch den

geheimnisvollen Inhalt des Christentums selbst nicht bloß äußerlich gegen äußere Einwendungen zu verteidigen, sondern positiv-apologetisch zu verwerten und auf diese Art nicht allein durch die im Christentum offenbar gewordene Geistesmacht den Materialismus, sondern auch den Idealismus und Monismus zu überwinden, indem man ihm seine mächtigste Waffe, seine Herkuleskeule — den Gedanken einer ursprünglichen selbstschöpferischen Geistesthat — entreißt und mit Hilfe derselben ihn ein für allemal niederschlägt und zu den Toten wirft. — Die fortgeschrittene Besinnung des Geistes auf sich selbst verlangt diese Umbildung des Gottesbegriffs; denn bis auf Kant und Schopenhauer mochte man wohl von einer Thatsache — der des ersten Seins, des unendlichen Wesens als Grundlage der Thätigkeit ausgehen; nunmehr aber ist dieser Begriff als ungeeignet zur definitiven Überwindung des Materialismus und Pantheismus durch den der Selbstursächlichkeit, der ursprünglichen wesengestaltenden freien That in Erkennen und Wollen zu ersetzen, in der Weise jedoch, daß der Inhalt dieser That als ein des Unendlichen würdiger, nämlich als unendliche Vollkommenheit zu denken ist entgegen der modernen Auffassung, die dem göttlichen Lebensprozeß einen endlichen Inhalt gibt. Jene Geistesurthat der Selbstverwirklichung in weiser Erkenntnis und heiligem Wollen muß daher als eine ewige und ewig vollendete aufgefaßt werden. In ewig vollendeter Aktualität ersinnt und vollzieht Gott als Selbstursache sein eigenes Wesen. Weder findet er es vor und richtet darauf wie auf eine ihm angethane äußerliche Notwendigkeit sein Denken und Wollen, wie ehemals (in der Scholastik) von einer analytisch zergliedernden, mechanischen Denkweise angenommen wurde, noch gestaltet er es in aktuell endlicher und nur potenziell unendlicher Weise, wie der moderne Panlogismus und Pantheismus annehmen; vielmehr wirkt er als der Selbstwirkliche, Selbstseiende, Selbstthätige von Ewigkeit her sein Sein und Wesen und ist so durchaus Licht, Geist, Persönlichkeit; denn nicht das ruhende Sein, sondern die That ist Licht, durchaus verständlich und begreiflich.

Dies in nuce der Gedankengang des neuesten philosophisch-theologischen Systems, das wie ein glänzendes Meteor aufgegangen ist und von gewisser Seite — Gegnern der Scholastik — als die That eines theologischen Messias um so freudiger begrüßt wird, als sein Urheber bis jüngst sich selbst als einen Anhänger der Scholastik bekannte; denn in der That ist eine Festung von innen heraus am sichersten zu sprengen.

Vernehmen wir den Vf. nunmehr selbst. Die Offenbarung ist nicht etwa wie eine Last anzusehen, die zu tragen ist, „ohne die Hoffnung und Aufgabe zu haben, die einzelnen Bestandteile des Lehrganzen in ihrem inneren Wahrheitswert und ihrer eigenen Weisheitsfülle zu erfassen und dadurch aus einer Last in Lust und Kraft, in Geist und Leben, aus einer That des Gehorsams in Licht und Verständnis umzuwandeln“. „Unsere Methode der Apologie, wie der apologetischen Dogmatik führt von allen Seiten zum Tempel der Glaubenswahrheit hinauf und läßt keinen Unterschied zu von Last oder Stütze: alles ist Beweis, alles ist zu beweisen, alles wird Stütze, alles wird zu lebendiger Überzeugungskraft“ (S. XIV). Mut und Selbstvertrauen spricht aus diesen Worten! Dem Mutigen gehört der Sieg! Doch weiter! „Gott ist die Wahrheit, die sich selber denkt, also Weisheit und infolge dessen selbstursächliche Denktthat. . . . Andererseits ist Gott das Gute, das sich selber nicht bloß vorfindet, billigt und bestätigt, sondern mit inniger Liebe und selbstbestimmender Kraft ewig vollbringt als die selbstursächliche Heiligkeit, Licht vom Licht“ (S. XVII). Also um weise zu sein, muß Gott sich selbst ersinnen, um heilig zu sein, sich selbst vollbringen! Natürlich, um ja nicht mit der Scholastik anzunehmen, daß Gott sich selbst vorfinde! Aber wo lehrt diese den Widerspruch, daß Gott sich selbst vorfinde, billige, bestätige?

Gideon Spicker verlangt eine unserer Kultur entsprechende Gottesidee. (Über Spicker s. Jahrb. VIII. S. 239 ff.) Schell ist in der Lage, im Begriffe der Selbstursache, des sich selbst ersinnenden und schaffenden Gottes eine solche zu bieten (Schell a. a. O.). Wird nun der Zeitgeist sich weniger skeptisch zur Religion verhalten? Der Pantheismus sucht seinem innersten Wesen nach alles „aus dem unklaren Dichten und Drängen eines unfreien Weltgrundes zu erklären“: also muß wohl ein frei sich gestaltender Weltgrund angenommen werden? Wie doch? Geht nicht Fichte, der Urheber des neueren (nachkantischen) Pantheismus, von einer ursprünglichen freien Thathandlung aus? Betrachtet nicht Hegel als den allumfassenden Begriff den des sich selbst setzenden, verwirklichenden Geistes?

„Statt der alten Schulfragen und ontologischen Auffassungsweisen . . . sollte die psychologische und innere Seite der Mysterien mehr gepflegt werden. Daher suchte ich die Beweise und Eigenschaften Gottes in inneren Zusammenhang zu bringen und dadurch für Erkenntnis und Leben, Predigt und Betrachtung fruchtbar zu machen; die innere Bedeutung der göttlichen Hervorgänge gegenüber der mathematisch-formalen Behandlung



der Trinitätslehre hervorzuheben“ u. s. w. (S. XXI). Der Gegensatz von „ontologisch“ und „psychologisch“ ist in der That für das Verhältnis Schells zur Scholastik bezeichnend; denn seine Auffassung und Betonung der Erkenntnis- und Willensthat ist ein Produkt der modernen Richtung auf Erfahrung (äußere oder innere), wie sie sich von Descartes bis Hegel herausgebildet hat. Bezüglich der Verbindung aber von Beweis und Eigenschaft frage ich einfach: Wie, wenn die wissenschaftliche Methode ein Auseinanderhalten beider gebieten oder wenigstens empfehlen würde?

Was dann Predigt und Betrachtung betrifft, so möchten wir jedem Prediger dringend abraten, den Schellschen Grundbegriff der Selbstursache, der göttlichen „Selbsterzeugung“, wenn auch noch so sehr in die schönen Worte von der selbstgestaltenden Weisheit und selbstmächtigen heiligen Liebe eingewickelt, auf der Kanzel vorzutragen. Das schlichte katholische Gefühl würde sich dagegen auflehnen, wie nach unserer eigenen Erfahrung ein einfacher frommer Mann aus dem Volke, aber von gesundem Verstande, an dem Titel der kleinen Schrift des Baaderianers Hoffmann über die „göttliche Selbsterzeugung“, auf die zufällig sein Blick fiel, Anstoß nahm. Über die „mathematisch-formale“ Behandlung der göttlichen Hervorgänge aber werden wir mit Sch. noch ein Wörtchen zu reden haben.

„Die Theologie soll apologetisch sein: — nicht als Verteidigung von allen Schulüberlieferungen um jeden Preis und so lange es nur geht“ (S. XXIII). Die Theologie ist Theologie und soll es sein; daß sie apologetisch sein müsse, ist durch nichts zu beweisen. Die wirkliche Apologetik aber, deren Methode keineswegs theologisch sein darf, hat es mit Schulüberlieferungen unmittelbar nicht zu thun. Sie hat das Christentum und die Kirche zu verteidigen, nicht Lieblingsmeinungen wie unentbehrliche Grundlagen zu behandeln und statt einer Apologie des Christentums eine solche des eigenen Systems, das nicht einmal Schulüberlieferung ist, zu liefern.

Schell sucht schon in seiner Dogmatik zur Überwindung der schroffen Gegensätze beizutragen, welche das christliche Abendland und Morgenland von einander trennen, und den Unionsbestrebungen des „hochstrebenden Papstes zu dienen“ (S. XXII f.): eine edle Absicht, aber man vergesse nicht, daß die Hindernisse größtenteils auf anderen Gebieten als dem dogmatischen liegen.

„Im vierten Teile über Kirche und Katholicismus sind es die konfessionellen Gegensätze, besonders des Protestantismus

und Byzantinismus, welche eine vom einseitig griechisch-slavisches, wie vom einseitig germanischen Standpunkte aus bestimmte Auffassung des Christentums bedeuten, während andererseits die Gefahr abzuwenden ist, daß die romanische Betrachtungsweise des Christentums von vornherein und ohne weiteres soviel bedeute als Katholicismus“ (S. XXV): fast ebensoviele Irrtümer als Worte. Man möchte glauben, gewisse ephemere Blätter liberaler Richtung zu lesen. Was ist griechisch-slavisches für ein Begriff? Und der Protestantismus spezifisch germanisch? Und Calvin? Und die Hugenotten? Doch es würde zu weit führen, den Knäuel zu entwirren und die wahre Natur und geschichtliche Bedeutung des Byzantinismus und Protestantismus hier zu erörtern.

„Im behaglichen Binnenlande des wohlgeordneten Christentums genügt vielleicht eine beschränkere Auffassung des Christentums . . . aber in der großen Welt draussen da gewinnt sie (die Apologie und Dogmatik) die Bedeutung der unentbehrlichen Waffenrüstung und der dringendsten Herzensangelegenheit“ (S. XXVII). Eine weitherzigere Auffassung des Christentums also ist draussen in der Welt zu gewinnen! Vielleicht aber ist auch die Gefahr naheliegend, im Kontakt mit dem Zeitgeist an Tiefe und Strenge des Verständnisses einzubüßen.

Die Einleitung behandelt die allgemeinen Vorfragen über Apologie und Apologetik, deren Methode und Aufgabe (S. 1—25). „Apologetik ist die Centralisation der Theologie . . . Vergeistigung des Übernatürlichen . . . Die formellen Gegensätze der richtigen Denkweise hinsichtlich des Gottesglaubens und der Gottesoffenbarung sind der Rationalismus und Talmudismus . . . Beide Richtungen, Liberalismus und Talmudismus, suchen dem Kreatürlichen eine selbständige Bedeutung Gott gegenüber zu geben.“ Andere Gegensätze sind: „der kasuistische Geist und der Ritualismus“. Unter den „Weltanschauungen“ sind genannt der Monismus, dem die Welt selbst Gott ist, sofern sie „als Weltgrund erfaßt wird, als sich selbst erzeugende Natur“ . . . (Nicht ganz so, denn der Fichtesche Monismus lehrt ein sich selbst erzeugendes Ich, geht aus von einer Urthat! Ganz so wie Schell!) . . . „der Deismus, der Materialismus“ u. s. w. „Voraussetzungen der Apologie sind Glauben und Wissen, Glauben an die reale Welt.“ (So wäre also die natürliche Gewissheit von der Existenz einer Welt aufser uns Glaube? Man beachte, daß wir nach Sch. zur Anerkennung der wirklichen Welt von der Thatsache der Empfindung durch einen Schluß gelangen.)



„Das Kausalgesetz bedeutet: Nichts besteht und entsteht ohne bestimmende Ursache . . . nur die vollkommene Thätigkeit ist eine hinreichende Erklärung des Seins.“ „Mit dem Kausalgesetz ist eigentlich im Princip die Geistigkeit Gottes gewährleistet, weil die wahre Ursache allein der Geist ist.“ „Die Existenz der Ursache als Thatsache . . . ist immer Glaube.“ — Die Methoden werden unterschieden in die rationalistische, pietistische, formalistische. „Die Scholastik meinte die Konkreta durch die Abstrakta zu erklären; die moderne Wissenschaft meint die Thatsachen durch die Gesetzformel zu erklären.“ Diese Blumenlese möge, was die „Einleitung“ betrifft, genügen. Beweise für die hier nackt hingestellten Behauptungen sollen folgen. Wir werden ihren Wert zu prüfen haben.

Die erste „Abhandlung“ sucht das wissenschaftliche Recht der Apologetik (in des Verfassers Sinn) zu beweisen. „Von theologischer Seite gewöhnt man sich in der ganzen vielgestaltigen Aufeinanderfolge der miteinander ringenden Weltanschauungen (außerhalb der Kirche, ja sogar schon außerhalb des thomistischen Schulsystems) die Äußerungen des Deliriums zu sehen.“ . . . (Wie begründet Sch. diese durch nichts motivierte Behauptung?) „Man wird diesem Vorwurf der Sophistik (von dem berühmten Philosophen Feuerbach erhoben!) nicht entgehen, wenn man nicht ernstlich daran geht, zwischen dem wirklichen Gottesbegriff, wie er im Volke vom Klerus und in den Schulsystemen von den Theologen gepflegt, gefördert oder doch geduldet wird, und dem wirklichen Inbegriff aller Güte und Vollkommenheit zu unterscheiden und beide aneinander zu messen.“ (Welch ein Vorwurf, den hier Sch. ohne Beweis gegen den Klerus und die Schultheologen schleudert!) „Die Denkarbeit vieler Vertreter und Verteidiger des katholischen Christentums ist eben mehr von dem Eifer beherrscht, alles Neue im eigenen Lager zu bekämpfen . . .“ (S. 32). Wir werden auf diesen Vorwurf zurückkommen und zugleich prüfen, wie es mit der Neuheit der Schellschen Ideen steht. Nach S. 33 gibt es „theologische Vertreter des Katholicismus, die sich auf die Ansicht zurückziehen, dem Monotheismus und Trinitätsglauben werde dadurch vollauf genügt, daß Gott immer noch der größte Teil der wissenschaftlichen Dogmatikbücher gewidmet werde, während die populäre Andacht und Liebe bei geschöpflichen Personen seine Heimat, seinen Trost und seine Hilfe sucht“. — Von der theologischen Ansicht, welche die Substanz, das Sein als das begrifflich Frühere setzt (ein Mißverständnis, wie sich uns zeigen wird), urteilt Schell, sie sei zur Erklärung des Wirklichen nicht mehr geeignet,

als der Materialismus. „Der unbewusste Geist und die unthätige (?) Geistsubstanz und der träge Stoff sind nicht weit voneinander entfernt. Die Selbstursächlichkeit oder selbstwirkliche That ist allein geeignet, als das innerste Wesen des Uersten gefaßt zu werden. Wer den Stoff oder den unbewussten Geist oder die Geistsubstanz, insofern sie der Thätigkeit begrifflich vorhergeht, als das Uerste bezeichnet, setzt das Unvollkommene und die Finsternis (!) an den Anfang und kommt nie in verständlicher Weise zur Vollkommenheit und zum Licht“ (S. 53). Nach der Meinung Schells thun dies alle Theologen, die seinen Begriff der ursprünglichen wesenschaffenden That als absurd, unphilosophisch und untheologisch abweisen. Vorläufig sei nur bemerkt, daß Schell zwischen Wesens- und analogischer Erkenntnis nicht unterscheidet, eine Erkenntnis des göttlichen Wesens annimmt und daß ihm das Verständnis des Verhältnisses von Intellegibilität und Intelligenz nicht aufgegangen oder wiederum abhanden gekommen ist.

S. 61 ist von einer Abart von Glaubenswissenschaft die Rede, von welcher gesagt wird (von den Gegnern, denen Sch. zustimmt?), sie „erniedrige die Vernunft zum Sklavendienst mechanischer Dienstleistung“. „Natürlich nötigt dieser Standpunkt dazu, ein Schulsystem der Vergangenheit mit dem Glauben selbst gleichzusetzen“ u. s. w. Diese „Abart übe dem Gegner gegenüber die Methode des Ausweichens vor den Thatsachen“ (welchen?) und wähle die Methode der Sophistik und der Distinktionen. Mit dieser Sprache, die einer gereizten Stimmung zu entspringen scheint, hat wahrlich die Wissenschaft nichts gemein! Dieser feindseligen Stimmung den theologischen Distinktionen gegenüber zum Trotz erlauben wir uns zu distinguieren (bezüglich der „theologischen Apologetik“ nämlich, die den tiefsten Inhalt des Christentums in voller Klarheit vor dem Gegner auseinanderzulegen sich anheischig macht): die Religion, das Christentum muß allerdings theologisch, d. h. vom Theologen verteidigt werden, jedoch so, daß er sich auf einen mit dem Gegner gemeinsamen Standpunkt stellt, also den der Vernunft, oder den der heiligen Schrift oder der Geschichte. Den Feind, der eine Festung belagert, führt man nicht ins Innere; man wehrt sich gegen ihn, und erst dann führt man ihn ein, wenn er zum Freunde, ohne Bild gesprochen, wenn er gläubig geworden ist. Eine theologische Apologetik in Schells Sinne ist so wenig zulässig, als eine „apologetische Dogmatik“, wie er sie betrieben wissen will. Beide führen, konsequent verfolgt, zum — Rationalismus.

Eine enorme Anklage liegt in den Worten: „Bei vielen ist die Leugnung des persönlichen Gottes dadurch veranlaßt, daß sie ihn nicht als Ideal aller Ideale denken, und zwar deshalb nicht, weil sie bemerken, daß ihn auch die Vertreter des frommen Glaubens nicht oder nur in äußerer Redeweise als die reinste und höchste Vollkommenheit denken und zur Geltung bringen“ (S. 75). Und der Grund dieser Anschuldigung? Daß diese Vertreter des frommen Glaubens den Schellschen Begriff der Selbstursache verwerfen! Ferner: „Sie (die Ungläubigen) verwerfen den persönlichen Gott, weil er ihnen der wahren und idealen Göttlichkeit zu entbehren scheint, sowie sie ihn aus der populären Religionsübung und aus der theologischen Behandlung entnehmen“ (S. 74). Also fällt wohl den Theologen der Unglaube zur Last und ist dieser gewissermaßen gerechtfertigt? Vom religiösen Sinn ist S. 75 gesagt, er nehme auch an Anthropomorphismen keinen Anstoß, pflege sie vielmehr, mehre sie und bereite dadurch kritischen Geistern Anstoß. „Das innere Wesen und Leben Gottes, seine innere Bedeutung tritt für diese Anschauungsweise zurück und wird nötigenfalls als vom Dunkel des Geheimnisses verhüllt zur Seite geschoben.“ Ganz anders, scheinbar in entgegengesetzter Weise, rege sich das Pneuma oder der Wahrheitsgeist (a. a. O.). Also wir Verteidiger der Ursprünglichkeit des Seins sind wohl Psychiker, der Vf. aber Pneumatiker. Sch. erinnert uns, daß das Leben des Geistes ebenso wertvoll sei, wie die Wahrheit selbst u. s. w. Aber ist denn nicht das Leben des unendlichen Geistes unmittelbar die Wahrheit und die Quelle aller Wahrheit? Hat dies nicht schon Aristoteles erkannt? Freilich nicht in dem Sinne nahm er es, daß die Thätigkeit die Wahrheit ersinne, gestalte. Das ist allerdings das Gegenteil von dem, was bisher Theologen und besonnene Philosophen lehrten.

Die Gottheit soll durch den Begriff der Selbstursächlichkeit nicht in den Strudel des Werdens hineingezogen werden; gleichwohl sagt man uns: „In dem Vollkommenen fließt das Sein, das Wirken und Werden zusammen“ (S. 80). Anderes lehrt auch Hegel nicht. Aber auch wie Hegel auf das nicht jedem eignende höhere spekulative Denken beruft sich unser Apologet auf die „transcendentale Kraft des Denkens“ (a. a. O.) Ich fürchte, diese Kraft sei so transcendental wie die wächsernen Flügel des Ikarus. Wie diesem möchte es ihr ergehen, wenn sie sogar die Tiefen der Gottheit zu erforschen sich erkühnt (S. 82).

Im Kampfe gegen die Feinde des Christentums, z. B. einen Feuerbach (S. 88 f.), ist es die eigene Gottesidee, die unser

Apologet als die echt christliche verteidigt, nicht ohne Verdächtigung gewisser religiöser Anschauungen, die „den verderblichen Einfluß der menschlichen Selbstsucht erfahren haben“. Der Begriff der thatkräftigen Selbstverwirklichung Gottes soll auch für die praktische Übung der Religion äußerst wichtig sein; sie führe zurück zur unmittelbaren Beschäftigung mit Gott, die einigermassen als rationalistische Abschwächung des Christentums verdächtigt werde, wobei die unwillkürliche Erwägung mitspiele, daß nur menschliche Heiligkeit, nicht die göttliche, auf Sittlichkeit beruhe. Sollte aber nicht selbst ein Feuerbach den Gedanken einer göttlichen Selbstverwirklichung mit Freuden acceptiert haben? Freilich wußte er auch die Konsequenzen zu ziehen; denn es ist eben der Hegelsche Gedanke der Geistwerdung Gottes, die sich nach Feuerbach ausschließlich im Menschengenoste vollzieht.

In der gemeinsamen Verehrung der Mitglieder der hl. Familie scheint der Vf. einen Versuch zweideutiger Mitanbetung geschöpflicher Personen mit Gott zu ersehen (S. 93). Sollten denn wirklich selbst die einfachsten Gläubigen die Kunst des Unterscheidens so wenig zu üben verstehen? Nach einer weiteren Bemerkung seien auch die Götter der Heiden wohl kaum von jemandem als Schöpfer der Welt angebetet worden, so daß also die Apostel, wenn die Sache mit Distinktionen abgethan werden könnte, nicht besonders viel Abgötterei abzustellen gehabt hätten! (S. 94.)

S. 97 führt Sch. einen Lufthieb, resp. einen Windmühlkampf gegen die „scholastische Lehre, die Materie sei das Princip der individuellen Wirklichkeit und darum das Allgemeine wertvoller als die individuelle Wirklichkeit“. Sch. mußte doch wissen, daß jener Satz in solcher Unbestimmtheit nicht von der Scholastik, auch nicht von den Thomisten gelehrt wurde. Nach thomistischer Ansicht ist die Materie Individuationsprincip der Körper. Ein Vorzug des Allgemeinen vor dem Individuellen wurde von der Scholastik überhaupt nicht gelehrt, wohl aber ein solcher des Intellegiblen und Geistigen vor dem Sensiblen und Körperlichen. Nur per accidens, sofern das Intellegible im menschlichen Geiste, der sich auf dem Wege der Abstraktion vom Sensiblen zum Intellegiblen erhebt, die Form des Allgemeinen annimmt, erscheint das Allgemeine als das Vorzüglichere und als Objekt der Wissenschaft. Wir haben diesen Sachverhalt eingehend in unserer Schrift über die thomistische Lehre vom Princip der Individuation dargelegt, was Sch. freilich völlig ignoriert. — Mit der platonisch-scholastischen Ansicht vom Individuations-



princip soll die Unmöglichkeit zusammenhängen, der Würde des hl. Geistes vollkommen gerecht zu werden! Der Apologet (seines Christentums!) versteigt sich zu der Äußerung: „Die Vernachlässigung des hl. Geistes in der theologischen Wissenschaft ist demnach nicht bloß der Grund, warum die Trinitätslehre praktisch unfruchtbar und ein Bruchstück blieb, sondern auch dafür, daß der dualistische Gegensatz in keiner Richtung vollkommen und innerlich überwunden wurde, am wenigsten aber in der Eschatologie und Theodicee“ (S. 99). Eine Vernachlässigung des hl. Geistes, der als das lebendige und persönliche Siegel der unendlichen Liebe, als Princip aller Heiligung, als Quelle alles Guten gedacht und angebetet wird! Zur transcendentalen Höhe der Erkenntnis, daß der hl. Geist das eigentliche Princip der Verwirklichung und Wirklichkeit in Gott sei, vermochten sich freilich die Theologen bis zur Stunde nicht zu erschwingen. Ferner ein nicht überwundener Dualismus! Freilich für den Standpunkt der Selbstursächlichkeit verschwindet der Dualismus von Gott und Welt, von Gutem und Bösem, von Himmel und Hölle! Denn die Welt hat auf diesem Standpunkt nur ein immanentes Sein in Gott als Erkanntes und Gewolltes. Das Böse und die Hölle aber müssen in einer allgemeinen Apokatastasis für immer verschwinden. — Die unendliche Vollkommenheit Gottes soll verpflichten „das Menschliche zu überwinden, um dem Unendlichen in sich Raum zu verschaffen“ (S. 99 f.). Ist also das Unendliche schon ursprünglich im Menschen, nur eingeeengt, und braucht man ihm nur Luft, freie Bewegung zu schaffen? Wir werden wohl im weiteren Verlaufe hierüber Aufklärung erlangen.

Nach S. 100 sollen „jene religiösen Neigungen, welche Gott in der Andacht nur die Bedeutung einer dogmatischen Voraussetzung lassen . . . um ihm in der menschlichen Seele Christi oder in Maria . . . die teilnehmende Güte gegenüberzustellen“, dem Atheisten Feuerbach als Beleg dafür dienen, daß die Annahme der Existenz Gottes als einer Thatsache zur Entgeistigung der Religion führe. Es fragt sich, ob auch nach dem Vf. solche Neigungen bestehen. Man möchte es glauben, wenn man liest: „Wo das Geschöpf in den Goldrahmen der anbetungswürdigen Güte und Vollkommenheit hineingestellt wurde, da ist allerdings das Interesse an der Würdigung des Wesens Gottes in den Hintergrund getreten; man glaubt dann genug gethan zu haben, wenn man das Dasein Gottes bekennt und dieses Bekenntnis unerbittlich fordert“ (S. 101). Dieser Ausfall ist verständlich; wir lassen ihn aber auf sich beruhen und fragen, ob Sch. jenen Passus aus den Schriften des hl. Bernhard kennt,

wo er den Sünder vom Vater zum Sohne und vom Sohne zur Mutter weist? Der hl. Bernhard verstand wohl nichts von Religion, ihm fehlte wohl der tiefere Gottesbegriff des Würzburger Apologeten?!

Wo Gründe fehlen, da stehen unserem Apologeten wenigstens poetische Bilder zu Gebote. „Allerdings gibt es Auffassungen vom ewigen Leben, wonach es ein unaufhörliches Älterwerden ist, eine ewige Erstarrung, allein es muß als nie verblühende Jugend, als sich stets erneuernde Geburt des Lichtes und des Liebens erfaßt werden“ (S. 104).

Wir kommen zur dritten Abhandlung über das Kausalgesetz, die selbstwirkliche Ursache. Das Kausalgesetz soll bedeuten: Die Thätigkeit ist der erklärende Grund des Thatsächlichen. Alles, was besteht (?) und entsteht, fordert einen hinreichenden Grund (S. 106). „Ein Gesetz kann auf die Dauer nur als allgemein gültig gelten.“ Wir meinen, ein Gesetz gelte eben so weit, als seine Geltung durch die Tragweite der Begriffe bestimmt ist, das princ. contradictionis also von allem Seienden, das princ. causalitatis von allem Zufälligen, vom Werdenden und Gewordenen u. s. w. Es ist eine nackte petit. princ., wenn gesagt wird: der hinreichende Grund der Wirklichkeit heißt Ursache (S. 109). Hätte nicht alles, Bestehendes wie Entstehendes, eine Ursache, so „wäre ja die Thatsache, daß dies oder jenes existiert, ein unauflöslicher Rest für das Erkennen und ein absolutes Rätsel für die Wirklichkeit“ (a. a. O.). Und wenn dem so wäre, was würde anderes daraus folgen, als die Beschränktheit unseres Erkennens?

Über die Möglichkeit einer anfangslosen Bewegung haben wir keinen Grund, mit dem Vf. zu rechten. Wir können aber nicht zugeben, daß der hl. Thomas einen dem eleatischen, pantheistischen ähnlichen Gedanken ausspreche, wenn er sagt, es könne nicht bewiesen werden, quod homo aut coelum aut lapis non semper fuit. Aus dem Begriffe, heißt dies, könne es nicht bewiesen werden; denn rein begrifflich besteht allerdings kein Hindernis, daß es immer Menschen, freilich immer wieder andere, individuelle, sterbliche gegeben habe (S. 112). Eine andere Stelle aus Thomas soll der Selbstursächlichkeit günstig sein; er lehre, auch das Notwendige bedürfe einer Ursache (S. 113). In dem angeführten Texte aber (S. Th. 1. qu. 44 art. 1 ad 2) ist die Rede von dem Notwendigen in den Dingen, nicht von dem Notwendigen schlechthin.

Das Urerste im christlichen Sinn, so vernehmen wir, sei nicht die abstrakte Monas, die ebenso wie der reine Stoff des



Materialismus und der Weltgrund des Monismus zu dem Prozeß des Werdens dränge, sondern sei in sich unterschieden, ja berge sogar reale Gegensätze, die trinitarischen Personen. Sch. begreift daher die Gottheit als sich verwirklichende Thätigkeit, d. h. er setzt darin — thatsächlich — die Entwicklung, das Werden — um dem Werden zu entgehen! Zu sagen, fährt Sch. fort (S. 114), das Urwesen habe den hinreichenden Grund in sich selbst, sei eine ontologische Tautologie, es müsse das Wie dieser Selbstbegründung dargethan werden, d. h. Gott müsse nach seinem Wesen begriffen werden. Und das wäre eminent christlich! Gerade das Was und Wie des göttlichen Lebens und der Trinität übersteigt die natürliche Kraft des endlichen Intellekts! Sch. verweist uns auf Lotze, Erhardt u. s. w., nach deren Ansicht alles als erste Ursache gedacht werden könne, und gibt ihnen recht, sofern ein bloß Thatsächliches als Urerstes angenommen werde. Wir fragen: Sollte sich fürwahr jene absurde Ansicht nur mittels der „Selbstursächlichkeit“ widerlegen lassen? Durchaus nicht. Unsere Antwort ist diese: Alles außer Gott, Natur und endlicher Geist, ist behaftet mit Potenzialität, hat nur Anteil am Sein, kann also nicht das urerste Sein sein, vielmehr ist dies das Sein, der Seiende schlechthin, das esse subsistens des hl. Thomas, das als solches subsistierend, in seiner absoluten Aktualität reine Intellegibilität und Intelligenz zugleich, also persönlich und darum nicht bloß  $\tau\acute{o} \acute{o}\nu$ , sondern auch  $\acute{o} \acute{o}\nu$  ist, daher auch schöpferischer Grund von allem anderen: für uns freilich eine Thatsache oder vielmehr die Thatsache, über die wir nicht hinauskommen können, während wir, genötigt durch die Vernunft, über alles erfahrungsmäßig Thatsächliche hinausgehen müssen. — Sch. nimmt (S. 116) „selbsterkannt“ und „selbstgewollt“ als gleichbedeutend mit selbsterzeugt. Aber das Selbstgewollte ist in Gott das vollkommene, geliebte und beseligende Gut, nicht ein zu verwirklichendes Ziel, sondern sein mit seinem Willen identisches ewig vollkommenes Wesen; für den endlichen Geist aber das Gut, das Gott ist. „Alles Sein ist nur aus der Thätigkeit verständlich.“ Davon ist gerade das Gegenteil wahr. Nur wenn man mit dem modernen Subjektivismus die Erfahrung, genauer das unmittelbare Selbstbewußtsein zum obersten Kanon und Kriterium der Erkenntnis macht, erscheint die Thätigkeit als das allein Verständliche, das heißt aber die Vernunft, die das Sein zum Gegenstande hat, preisgeben oder wenigstens verstümmeln, sie ihres Lebensnervs berauben. Nicht ungestraft setzt Schell dem „ontologischen“ Standpunkt (nicht zu verwechseln mit dem ontologistischen

eines Malebranche, Gioberti u. s. w., der den Vernunftbegriff des von allem aussagbaren Seins mit dem des göttlichen Seins vermischt), seinen Psychologismus entgegen. In Übereinstimmung mit diesem behauptet er: „Der Fundort des Ursächlichkeitsprinzips ist die innere Erfahrung.“ Allerdings steht damit im Widerstreit der Satz: „Daß alles eine hinreichende Ursache habe, ist kein Gegenstand der inneren Erfahrung, sondern leuchtet aus den so gewonnenen Begriffen mehr oder minder abstrakt und reflex ein“ (S. 124 f.). Sonach wäre die innere Erfahrung richtiger als Fundort der einschlägigen Begriffe, nicht aber des allgemeinen Prinzips zu bezeichnen. Die Erfahrung gibt den einzelnen Fall, nicht das Gesetz. Es ist jedoch falsch, daß alles eine hinreichende Ursache habe, und kann das aus den „Begriffen“ nicht einleuchten. Der Satz vom Grunde gilt in der idealen Ordnung nur von dem, was einer Begründung bedarf. Für unmittelbar evidente Wahrheiten wird kein vernünftiger Mensch eine Begründung fordern. Zu sagen, dieselben tragen die *ratio sufficiens* in sich, ist eben die von Sch. so vielfach gerügte Tautologie. Der Satz von der Ursache aber gilt nur von dem, was Wirkung ist, was also einer Ursache bedarf, nämlich vom Zufälligen, von dem aus Potenz und Akt Zusammengesetzten, folglich vor allem von dem Entstehenden und Vergehenden. Von diesem kann ein Aus- oder Durchsichsein (*Aseität*) ohne Widerspruch nicht angenommen werden. Das Kausalprinzip weiter ausdehnen heißt es aufheben, mag man nun die Kausalverkettung ins Unendliche zurückführen oder mit Sch. bei einem Selbstursächlichen stehen bleiben.

Wie der Abschnitt: „Einteilung und Abstufung der Ursächlichkeit“ zeigt, kennt Sch. keine andere Ursache als die *causa efficiens*. So heißt es von der *c. materialis*: „Da die materielle Ursache mit den Naturwesen zusammenfällt, also eine substantielle Vertretung hat, so stellt sie in der Stufenleiter der wirklichen Ursachen eine eigene, wenngleich die niederste Stufe dar . . . Mit Rücksicht darauf, daß jede materielle Ursache im allgemeinsten Sinne auch eine bewirkende Ursache ist“ u. s. w. (S. 127). Das ist aber offenbar keine eigene Art der Kausalität, sondern ein besonderer Bezirk der *c. efficiens*, eine *causalitas*, wenn man will *corporalis* oder *corporum*, d. h. das Wirkend-Ursache-sein der Körper. Von der formalen und finalen Ursache wird ausdrücklich erklärt, daß sie keine besondere Art der wirklichen Ursachen bedeuten. Nun hebt aber Sch. anderwärts die Ursächlichkeit der Körper wieder auf, indem er als wahre Ursachen nur Denken und Wollen anerkennt: also ist im Grunde

nur eine Ursache der Geist (wir werden aber sehen, überhaupt gar keine), oder der ewige Gedanke, dem alles Ideale, und der ewige Wille, dem alles Wirkliche entspringt.

Eine Antwort erheischt folgende spitzige Bemerkung (S. 128): „Auch die absolute Ursache wirkt durch Bild und Zweck, durch Gedanken und Absicht, durch Denken und Wollen, durch ihr Wort und ihre Liebe — wie Thomas mit Bezug auf die innergöttliche Dreieinigkeit klar ausführt (S. Th. 1 qu. 45 a. 6. c.), was nach Gloßner allerdings eine bedenkliche Fassung der schöpferischen Ursächlichkeit ist, wenigstens bei mir (cf. Jahrbuch für spek. Theol. 6. 1892 p. 375).“ Was ich an der angeführten Stelle sagte, betrifft Schells Lehre: der positive Sinn der Schöpfung aus nichts sei die Hervorbringung durch das Denken und Wollen Gottes und die Schöpfung bestehe formell darin, daß die Dinge im Denken und im Wollen Gottes gesetzt sind, ihr formelles Sein bestehe in ihrem von Gott-erkannt-und-Gewollt-sein. Diese Lehre ist mit nichts die des heil. Thomas; denn wenn der englische Lehrer den göttlichen Personen das Schaffen zuschreibt (*inquantum includunt essentialia attributa, quae sunt scientia et voluntas*), so bedeutet ihm das Schaffen ein Setzen der Dinge außer Gott dadurch, daß er ihnen ein formell ihnen eigenes Sein verleiht, wozu kommt, daß der hl. Thomas das schöpferische Denken und Wollen Gottes als ein auf Grund seines unendlichen Seins allmächtiges auffaßt, die Schöpfermacht also „ontologisch“ auf Sein und Wesen Gottes gründet, während Schell Denken und Wollen hypostasiert und das Wesen durch eine Urthat begründet, infolgedessen sich ihm die Geschöpfe in immanente Denk- und Willenstermini auflösen. Dies zur Antwort auf das „wenigstens bei mir“. Der Gegensatz zwischen Thomas und Schell wird, so hoffen wir, im Folgenden noch klarer und verständlicher hervortreten. Übrigens bestätigt Sch. selbst alsbald die Richtigkeit unserer Kritik durch die Worte: „Die Wirkung wird und entsteht in der Ursache selbst, in ihrem Innersten, in ihrem eigenen Bewußtsein und Willen“ (S. 131). „Ganz verständlich ist (an sich) nur jene Ursächlichkeit, welche die Wirkung ganz in sich behält . . . Weil die Dinge von Gott aus nichts erdacht (!) und bewirkt sind, darum sind und bleiben sie ganz in Gottes hegender Macht. Darum ist die Welt und alle in ihr vereinigte Wirklichkeit nur als Werk Gottes vollkommen durchsichtig und verständlich“ (S. 132). Das Dasein der Welt kann allerdings nur als freie Schöpfung Gottes begriffen werden und ist nur insofern verständlich. Dagegen ist das Was und Wie der Schöpfung aus nichts selbst etwas für

uns Geheimnisvolles. Für Schell freilich nicht; denn für ihn ist alles Wirken ein Wirken des Geistes, alle Kraft Geisteskraft, durch die innere Erfahrung unseres eigenen Denkens und Wollens vollkommen verständlich. Gleichwohl tragen wir kein Bedenken, die aus nichts „erdachte“ Welt für Unverstand zu halten.

Gegen die Deduktion der Selbstursache (S. 132 ff.) ist zu bemerken, daß wir in der Ordnung des Erkennens vernünftigerweise nach einem weiteren Grunde nicht fragen, wenn wir zu unmittelbar einleuchtenden Wahrheiten gelangt sind. In der objektiv idealen Ordnung (der Wesenheiten) bleiben wir beim Wesensbegriff stehen. Nur inwiefern wir die Wesensstufen vergleichen und sie als Participationen des Seins auffassen, führen wir sie, ebenso wie das Dasein alles dessen, was nicht durch sich und notwendig ist, auf ein erstes, schlechthin Seiendes zurück. Den Satz vom Grunde und das Kausalprincip weiter auszudehnen, haben wir keinen Grund und würde, wie wir schon oben bemerkten, damit alles Wissen von Grund aus aufgehoben werden.

„Die Thätigkeit“, bemerkt Sch., „ist der vollere und vollkommenere Begriff.“ Diese Behauptung ist falsch. Thätigkeit (im prädikamentalen Sinn, der uns allein zu Gebote steht, weshalb wir diesen Begriff nur analogisch auf Gott anwenden dürfen, nämlich mit der Restriktion, daß in Gott nichts Accidentelles sei) setzt den Wesensbegriff voraus, schließt ihn aber nicht ein, während dagegen der Wesensbegriff Gottes (und dieser allein) die Thätigkeit einschließt. Reden wir von einem thätigen Wesen, und nehmen Thätigkeit im Sinne des Prädikaments, also im Unterschiede vom Wesen (wie Schell dies thut, wenn er das göttliche Wesen als Produkt der Thätigkeit auffaßt), so ist der Begriff „thätiges Wesen“ nicht ein einfacher, sondern ein komplexer Begriff, folglich kann davon keine Rede sein, daß Thätigkeit der vollere „Begriff“ sei. Für sich ist derselbe vielmehr ein unvollständiger Begriff, der, wie der Begriff des Accidens überhaupt, der Ergänzung durch den Wesensbegriff bedarf. Führt man zu Gunsten jener Behauptung an, es werde damit die Vorstellung ferne gehalten, als wäre Gott bloß substantielles, müßiges Dasein, so liegt diesem Argument eben jenes Vorurteil gegen den Substanzbegriff zu Grunde, als wäre Substanz (Wesen) an sich etwas bloß Thatsächliches, Müßiges oder gar Passives, Materielles — eine träge Masse. Freilich ist auch der Begriff „Substanz“, wie schon der hl. Thomas bemerkte, nur im analogen Sinne auf Gott anwendbar. Gott ist nicht ein Wesen, dem es zukommt (accidit), an und für sich zu sein, sondern das subsistierende, schlechthin aktuale und deshalb auch wesenhaft



thätige Sein selbst. An die Stelle dieses (scholastischen) Gottesbegriffs den der wesenersinnenden und wesenschaffenden Thätigkeit setzen, heißt alles Denken umstürzen und es geradezu auf den Kopf stellen.

Sch. unterschiebt der theologischen Auffassung, wornach in Gott zwar Wesenheit und Thätigkeit eins sind, gleichwohl aber vom menschlichen Standpunkt behufs einer konkreteren Gotteserkenntnis das Wesen begrifflich als Grund der Thätigkeit vorgestellt wird, die Annahme eines ruhenden Seins, eines „Wirklichkeitsklötzchens“, wie der mehr als geschmacklose Ausdruck lautet. Ist denn nicht das Wesen, das sich unmittelbar durch sich selbst und in absoluter Identität des Gedankens mit dem Denkenden erkennt, durchaus Thätigkeit, absolute Selbsterkenntnis und Selbstwille? Von einer „mechanischen“ Auffassung kann da keine Rede sein. Indem so der Scholastik zufolge unsere Gotteserkenntnis teils negativ, teils positiv-analogisch ist, anerkennt sie deren Unvollkommenheit und gesteht, daß uns zwar in Bezug auf Gott das Daß erkennbar, das Was und Wie aber Geheimnis sei. Sch. will in dieses Geheimnis eindringen, es aufklären und strebt an Stelle der eigenschaftlich-analogischen eine Wesenserkenntnis an, gelangt aber bei diesem Streben zu Resultaten, mit denen sich ein Theologe unmöglich befreunden kann.

Daß eine reine Thätigkeit ihren Inhalt und ihr Wesen ersinne und verwirkliche, ist ein unerträglicher Gedanke oder vielmehr eine Redeweise, der kein vernünftiger Gedanke entspricht. Auch die Wendung, die Thätigkeit schliesse das Wesen in sich und sei das Ganze, führt nicht zum Ziel; denn auf diese Weise würde das Ganze das Ganze erzeugen: eine leere Tautologie.

Vergeblich sucht Sch. eine Stütze für den Begriff der Selbstursache im Geheimnis der Trinität. Fassen wir die dogmatischen Bestimmungen über das eine Wesen ins Auge, so verursacht dieses weder sich selbst, noch die göttlichen Personen: *essentia non generat nec generatur*. Betrachten wir die Personen, so erzeugt der Vater den Sohn, nicht aber sich selbst; noch weniger darf dem hl. Geiste ein immanentes Wirken und Verursachen zugeschrieben werden. Aber auch die Trinität, gewissermaßen als Totalität gefaßt, kann nicht als Selbstverwirklichung Gottes begriffen werden, da jede göttliche Person die ganze Gottheit, d. h. mit der einen göttlichen Natur real eins ist.

Indem Sch. das Sein als Princip der Thätigkeit auf die Linie eines toten „Wirklichkeitsklötzchens“ stellt, beweist er,

daß ihm das Verständnis für die thomistischen Begriffe von Aktualität, Intellegibilität, Immaterialität, Intellektualität und deren innerer Zusammenhang abhanden gekommen ist. Das göttliche Wesen ist nicht die tote Thatsache, die Sch. der Scholastik andichtet, sondern das schlechthin aktuale, daher absolut intelle-gible und folglich auch intelligente Wesen, wesenhafte Selbst-erkenntnis und Selbstliebe. Gerade in der Handhabung dieser Begriffe erweist sich der englische Lehrer als der eminente Metaphysiker und vertritt allerdings einen ontologischen Stand-punkt, gegen den der „psychologische“ Schells nicht aufzukommen vermag.

Sch. verwechselt den Begriff der Thätigkeit mit dem der Aktualität. Das schlechthin aktuale Sein ist auch das aus sich absolut Thätige, das keiner äußeren Anregung bedarf, während alles aus Aktualität und Potentialität zusammengesetzte Sein, wie nicht schlechthin (aus sich) seiend, auch nicht durch sich allein thätig sein kann. Die Thätigkeit des absolut aktuellen Seins ist deshalb auch absolut bestimmt, während eine reine „Thätigkeit“ erst der Bestimmung, der „Selbstentfaltung“ bedürfte. Hier ist ein Punkt, in welchem, wie wir sehen werden, selbst die Systeme eines Fichte und Hegel gegen Schell im Vorteil sich befinden. Die Absurdität ist zwar überall die gleiche, dagegen die innere Folgerichtigkeit findet sich nicht bei Schell, sondern bei seinen Vorgängern. Der Unterschied zwischen dem ersten Sein und den Geschöpfen liegt nicht darin, daß jenes sein eigenes Sein schafft, diese aber es empfangen, als ein Gegebenes vorfinden, sondern darin, daß das erste Sein schlechthin Aktus, das geschaffene aus Akt und Potenz gemischt ist. Schell verwirft den Begriff der realen Potenz und gibt damit einen unent-behrlichen ontologischen Begriff zu Gunsten eines unhaltbaren Psychologismus preis.

Die aus der Trinität (S. 141) entnommene Instanz beweist nichts gegen unsere Auffassung. Denn allerdings ist der Vater nicht sachlich früher als der Sohn, aber eben aus dem Grunde, weil der Vater das Sein des Sohnes nicht verursacht. Trägt man dagegen das Kausalverhältnis in die göttlichen Prozessionen ein, so steht man selbst vor jener Konsequenz. Und wendet man noch überdies das Kausalverhältnis auf das Wesen Gottes an, so löst sich nicht bloß die Trinität, sondern die Gottheit selbst auf in — bloße Beziehungen. Schell wird fragen: ob denn nicht dem Sinne des Dogmas zufolge die Personen reale Beziehungen seien? Allerdings, aber Beziehungen, denen wegen ihrer realen Identität mit dem göttlichen Wesen Subsistenz,



Personsein zukommt. In Schells Auffassung steht dieser Rückhalt der „realen Beziehungen“ nicht zu Gebote; denn ihm ist das göttliche Wesen nicht Aktualität, Subsistenz, Träger der mit ihm real identifizierten Relationen und daher diesen Subsistenz verleihend, sondern Produkt, immanenter Terminus einer reinen Denk- und Willensthätigkeit. Diese Auffassung ist das gerade Widerspiel der thomistischen; in der letzteren sind die Personen Termini unendlicher Erkenntnis und Liebe; in derjenigen Schells ist das Wesen, die Natur Terminus einer in der Luft schwebenden Urthat des Erkennens und Wollens.

Nicht undeutlich wirft Schell (S. 142) der begrifflichen Erörterung der Trinität durch die Theologen anatomische (!) dialektische Zerstückelung vor. Wir wissen nicht, ob Sch. dialektisch „zerstückelt“, wohl aber treibt er ein dialektisches Spiel, und zwar ein gefährlicheres als die Theologen. Denn diese wollen mit ihren Distinktionen nicht die innere Möglichkeit des Geheimnisses aufzeigen, sondern es gegen die Angriffe einer feindlichen Dialektik verteidigen. Sch. aber glaubt in das Innere des Geheimnisses einzudringen und sieht sich bei diesem Bestreben zu Sophismen fortgetrieben, die einem Hegel Ehre machen würden: indem er bald von der reinen Thätigkeit, die Wesen erzeugt, bald von einem sich selbst setzenden Ganzen spricht, von einem thätigen Subjekt: was doch nur bedeuten kann, daß ein Subjekt, ein substantielles Wesen sich bethätigt, nicht aber, daß eine Thätigkeit die Substanz, das Wesen erzeugt.

Schell fragt: „Wie kommt es?“ u. s. w. (S. 143). Wie? Wie? Möge er sich von einem Dante die Antwort geben lassen (Purgat. III 34 ff.). Der Theologe begnügt sich mit dem Daß; denn von Gott wissen wir mehr, was er nicht ist und wie er nicht ist, als was er ist und wie er ist. — Sch. betont die sachliche und begriffliche Simultaneität der göttlichen Personen; aber gerade sein System hebt dieselbe auf; denn ist in Gott Ursache und Wirkung, so auch das Verhältnis des Früheren und Späteren. Die Simultaneität besteht nur dann, wenn die göttlichen Personen als reine Relationen aufgefaßt werden, die in ihrer Gegensätzlichkeit voneinander unterschieden und infolge ihrer Identität mit der einen subsistierenden Natur selbst subsistent, also wahrhaft Personen sind.

In einfach naiver Weise erklärt Sch. die Selbstursächlichkeit als selbstverständlich; „das ist ja selbstverständlich, daß nichts wirken kann, ohne daß es existiert, und zwar kraft seiner Wirksamkeit“. Aber das steht ja in Frage, ob etwas

wirklich sein könne kraft seiner Wirksamkeit, d. h. ob es sich selbst die Existenz geben könne.

Nach Sch. ist das Wesen, die Vollkommenheit Gottes ein Zweck, den er vollbringt. Also kann sie nicht schon im selbstursächlichen Anfang gedacht werden, kann die Thätigkeit nicht das lebendige Ganze sein, da sie das inhaltliche Sein zwar fordert, also nicht besitzt. Und wenn wir sie doch als Ganzes denken sollen, so heißt das dem „mechanisch-formalistischen“ Denken gegenüber auf ein besonderes spekulatives Denken (wie Hegel) rekurrieren, wie es nicht allen, sondern nur dem Vf. der neuesten Apologetik zu Gebote zu stehen scheint.

Sch. begnügt sich nicht mit der rein „ontologischen“ Behauptung, Gottes Thätigkeit sei identisch mit seinem Wesen; es bedürfe der inneren Vermittlung, des Nachweises, welche Bedeutung dieser abstrakte Satz für Erkenntnis u. s. w. habe. Diese Vermittlung nun soll die „Selbstsächlichkeit“ bieten. Wenn sie nur nicht absurd, unmöglich wäre und zu den verderblichsten Konsequenzen führen würde! Sch. rühmt sich, kein Theologe habe die gleiche Vollkommenheit und die aktive Selbständigkeit des sog. passiven Hervorgangs so stark hervorgehoben, wie er, um dem Geheimnis wissenschaftlich gerecht zu werden (S. 148). Fühlt er aber nicht selbst den Widerspruch der aktiven Selbständigkeit und des passiven Hervorgangs? Allerdings ist in Gott alles gleich vollkommen. Aber diese Vollkommenheit entspringt aus der realen Identität der unendlich vollkommenen Natur mit den Relationen, den im relativen Gegensatze stehenden Personen. Was Schell als einen Vorzug rühmt, ist in der That ein Irrtum, und wenn er gegen meine Einwendungen auf die gleiche Notwendigkeit des hl. Geistes und der passiven Spiration hinweist, so folgt aus dieser Notwendigkeit keineswegs, daß der hl. Geist ebenso sehr aus sich selbst wie aus Vater und Sohn, oder daß Vater und Sohn ebenso sehr aus dem hl. Geist hervorgehen, als der hl. Geist aus ihnen. Der hl. Geist ist nach der richtigen Exposition der Theologen der notwendige Terminus, gleichsam der lebensvolle, persönliche Ertrag der unendlichen Liebe, wie der Sohn der notwendige Terminus der unendlichen Erkenntnis. Die göttlichen Personen sind nicht Momente einer wesenhaften Selbstverursachung oder Selbstverwirklichung, so wenig sie Bedingungen und Momente eines absoluten Personifizierungsprozesses sind (im Sinne Günthers und teilweise Kuhns), welche letztere Vorstellung der Schellschen innig verwandt ist, sondern der Ertrag gleichsam und der Census eines unendlich fruchtbaren Geisteslebens, in welches auch nicht

der Schatten einer Verursachung, d. h. der Realbegründung von Dasein fallen darf.

Das Licht, das aus dem Begriff der Selbstverwirklichung auf das Geheimnis der Trinität fallen soll (S. 149), dürfte sich als ein Irrlicht erweisen, das denjenigen, der ihm nachgeht, in die Sümpfe subjektivistischer, idealistischer und theosophischer Irrtümer lockt. Es ist das Licht der Aufklärung, des Rationalismus, und zwar eines solchen, der, indem er die Kraft der Vernunft überschätzt, in Unvernunft verfällt, also eines irrationalen Rationalismus, wie derjenige Fichtes und Hegels ist. Das Licht, das Schell in das Geheimnis des göttlichen Wesens und Lebens einträgt, ist jenen Fensteröffnungen zu vergleichen, die in der Aufklärungsperiode in die ehrwürdigen altkirchlichen Bauten gebrochen wurden, um das geheimnisvolle Helldunkel durch die handgreifliche Deutlichkeit prosaischen Tageslichtes zu vertreiben.

Wie vom Begriff der Selbstursache auf die Trinität, so soll umgekehrt vom Geheimnis auf jenen Begriff Licht fallen. Das eine ist so falsch als das andere. Wenn nämlich Sch. auf den Einwand: wende man den Begriff der Ursache auf das göttliche Sein an, so verdanke dieses seine Existenz einer höheren Ursache, antwortet, die Wirkung sei in diesem Falle eins und dasselbe mit der Ursache, so widerspricht dem entschieden das Dogma; denn nach diesem sind Princip und Principiat (Vater und Sohn u. s. w.) — nach Schells Auffassung Ursache und Verursachtes — real voneinander verschieden. Von einer Bestätigung des Begriffs der Selbstursächlichkeit durch das Dogma kann demnach keine Rede sein.

Die Selbstursache Schells ist in anderer Wendung, wie schon angedeutet wurde, der Kuhnsche Gedanke eines Personifizierungsprozesses in Gott, mit dem Unterschiede, daß Kuhn zugesteht, es impliciere ein solcher Prozeß ein absolutes Werden, weshalb er diesem Gedanken nur den Wert einer inadäquaten, analogen Vorstellung zuschreibt, während Schell in Abrede zieht, daß der Begriff der Selbstsetzung, Selbstursächlichkeit den Gedanken des Werdens einschliesse.

Der Gedanke eines göttlichen Naturprozesses enthält den Irrtum, an dem die Reformversuche und spekulativen, theosophischen Systeme Baaders, Günthers und Kuhns scheiterten. Der nämliche aber ist in Schells Annahme einer göttlichen Selbstverwirklichung und Selbstsetzung, eines Schaffens des göttlichen Seins durch eigene Thätigkeit enthalten. Dem Dogma ist dieser Gedanke fremd. Derselbe führt zu Bestimmungen, die dem

Dogma direkt widersprechen. Statt zu sagen: Pater generat, sed non generatur würde man den Satz aufstellen müssen: Pater generat, sed et generatur, d. h. die göttlichen Personen stehen im wechselseitigen Verhältnis des Verursachens und Verursachtseins. Wird dieses nicht mit deutlichen Worten gesagt, so doch in Ausdrücken und Wendungen einer sophistischen Dialektik, die mit Aalglätte gestattet, Behauptungen zu dementieren, welche im Hintergrunde stehen, aber zu offener Aussprache nicht gelangen.

Schell gegenüber erinnern wir an den Ausspruch eines neueren Autors, dessen Standpunkt und religiöse Ansichten wir sonst durchaus nicht teilen: „Gott ist einfach da, ohne weitere Ursache und Grund da. Er fragt nicht, woher bin ich? denn er weiß, daß er eben schlechthin ist . . . Man mag sich wenden und drehen, wie man will, man kommt nicht darum herum. Gott ist nicht Ursache seiner selbst, sondern er ist, wie er ist . . . Gott ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, er ist nicht gefragt worden, ob er sein wolle, er kann sich nicht aus dem Sein herausführen; er muß in diesem Sinne sein. Aber es gibt auch ein heiliges Muß. Man hat dies unbedingte, seiner selbst gewisse Sein daher stets als höchste Seligkeit gepriesen.“ (Baumann, Die Grundfrage der Religion. Stuttgart 1895.) Wir sind weit entfernt, an diesem Ausspruch jeden Ausdruck zu unterschreiben. Jenes selige Müssen, die mit Gottes Dasein und Wesen verbundene Notwendigkeit ist eben kein Müssen, kein Zwang. Was sie aber positiv ist, wissen wir ebensowenig zu sagen, als wir im stande sind, auf die Frage, was und wie Gott ist, eine positive Antwort zu geben. Wer das Wesen Gottes erkennen und begreifen würde, würde auch diese selige Notwendigkeit begreifen. Wir müssen uns eben Gott gegenüber mit dem Daß begnügen und das Geheimnis des göttlichen Seins und Wesens achten. Gott wohnt eben im „unzugänglichen Lichte“.

Vielleicht aber liegt es im apologetischen Interesse, statt der Thatsache, dem Bedürfnisse des modernen Geistes, der die That höher schätzt als Sein und Genuß (!), entgegenkommend, den Wert (eben der That) zu betonen? Wir bezweifeln es. Ein Wortführer des allernmodernsten Geistes hält gerade den Glauben an die Gegensätze der Werte für eine höchst zweifelhafte Grundlage der Metaphysik. „Man darf nämlich zweifeln, erstens ob es Gegensätze überhaupt gibt, und zweitens, ob jene volkstümlichen Wertschätzungen und Wertgegenstände, auf welche die Metaphysiker ihr Siegel gedrückt haben, nicht vielleicht nur Vordergrundsätzungen sind, nur vorläufige Perspektiven vielleicht



noch dazu aus einem Winkel heraus, vielleicht von unten hinauf, Froschperspektiven gleichsam.“ (Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*. S. 4.)

Schell ist von seinem Gedanken einer göttlichen Selbstverwirklichung so eingenommen, daß er sie in allen seinen Argumenten für dieselbe voraussetzt. So argumentiert er (S. 147 f.). „Wenn Gottes Thätigkeit nicht accidentell ist, dann ist sie eben konstitutiv und substantiell; wenn sie nicht auf anderes angewiesen ist, dann ist ihr Inhalt und Zweck eben der eigene Wesens- und Daseinsbestand. Sonst wäre sie inhaltlos und zwecklos oder auf die Welt des Endlichen angewiesen. Also ist Gottes Thätigkeit, sowie der Hervorgang der göttlichen Personen von konstitutiver, substantieller Bedeutung — weil in Gott nichts von accidenteller Bedeutung sein kann. Ein Drittes ist nicht denkbar. Also ist Gott die absolute Selbstverwirklichung oder *causa sui*.“ Das Sophisma liegt hier in der Zweideutigkeit der Worte: substantiell und konstitutiv, insbesondere des letzteren. Daraus, daß die göttliche Thätigkeit nicht accidentell ist, folgt allerdings, daß sie substantiell, wesenhaft und in diesem Sinne konstitutiv ist, keineswegs aber, daß sie das Wesen hervorbringt, schafft, formell als Thätigkeit gegenüber dem Wesen fungiert. Wenn wir nämlich auch in diesem Falle von Thätigkeit reden, so ist diese unsere Ausdrucksweise eine analogische, weshalb die Theologen nicht vergessen, zu erinnern, daß dasjenige, was objektiv real in Gott dem Begriffe Thätigkeit entspricht, nicht unter die Kategorie des Thuns im eigentlichen Sinne fällt. Freilich ist dabei anerkannt, daß das Wesen Gottes überhaupt von uns nur analogisch erkannt werden kann. Daher die bekannte Unterscheidung, wornach wir zwar das Dasein, nicht aber das Wesen Gottes erkennen. Schell verfährt konsequent, wenn er diese Unterscheidung verwirft, setzt sich aber eben dadurch mit der gesamten theologischen Tradition in Widerspruch.

In der Anerkennung der Thatsache des göttlichen Daseins als Ergebnis des Gottesbeweises oder der Gottesbeweise liegt durchaus nichts Mechanisches oder irgendwie Ungereimtes. Kraft dieser Beweise steht eben für uns das Dasein Gottes als eine Thatsache fest, an der nicht zu rütteln und nichts zu ändern ist. Diese Thatsache als etwas Mechanisches, als ein „Wirklichkeitsklötzchen“ zu bezeichnen, hat keinen Sinn. Sie besteht nun einmal für uns, und uns bleibt nichts übrig, als die theoretischen und praktischen Konsequenzen zu ziehen, die sich aus der Existenz einer ersten Ursache, der alle reinen Vollkommenheiten, Weisheit, Allmacht, Güte, Gerechtigkeit zukommen, ergeben.

Wie Gott dies alles ist, was als Wesen diesen Attributen zu Grunde liegt, entzieht sich unserer beschränkten, auf dem Kausalprincip und der Analogie sich aufbauenden Erkenntnis. Es ist daher etwas ganz anderes zu fragen, wie sich Gott selbst zu jener Thatsache verhält. Um diese Frage zu beantworten, müßte man einen Einblick in Gottes Wesen besitzen. Dieses Wesen aber bleibt für das diesseitige Erkennen ein Geheimnis, das Geheimnis der Geheimnisse. Wir wissen davon nur, was Gott selbst uns zu offenbaren geruhte, nämlich die Kommunikabilität und Kommunikation der Natur in drei Personen oder das Geheimnis der Trinität, das uns das absolut einfache und eine Wesen als im realen Besitz dreier im innigsten Wechselverhältnis stehender Personen manifestiert.

Sch. bezeichnet seinen Standpunkt richtig als einen „psychologischen“ im Gegensatze zum ontologischen der Scholastik. Mit der gesamten neueren Philosophie glaubt er in unmittelbarer Erfahrung Fuß fassen zu sollen und betrachtet demgemäß, da nur Gegenstände der inneren Erfahrung unmittelbar gewiß sein sollen, die Thätigkeit in Denken und Wollen als das Ursprüngliche; als das erste alles Begründende demnach eine absolute Thätigkeit, ein reines Denken und Wollen. Demgegenüber betonen wir mit dem hl. Thomas das *esse subsistens* als das Erste und Ursprünglichste. Alles ist Sein, entweder participiertes oder Selbstsein, Selbstseiendes. Damit wird aber weder das participierte Sein, noch das Selbstseiende als ein „Wirklichkeitsklötzchen“ hingestellt. Das Selbstseiende schon aus dem Grunde nicht, weil es als reine Aktualität gedacht werden muß, somit als absoluter Selbstgrund unendlicher Thätigkeit. *Omne agit in quantum est actu*; Schell hat die Bedeutung des Begriffs des *actus* (verschieden von *actio*, dem *ποιεῖν*) und des *actus purus* so wenig als irgend ein moderner Philosoph erfaßt. Der „psychologische“ Standpunkt führt notwendig zu einem Anthropomorphismus, dem nur der ontologische (metaphysische) zu entgegen vermag. Daher fordert Sch., um die Freiheit der Schöpfung zu wahren, daß die göttliche Weisheit, Allmacht u. s. w. an Gottes eigener Inhaltsfülle sich bethätige, d. h. er macht Gott zu seinem eigenen Geschöpfe, womit aber eben die Schöpfung überflüssig, ja unmöglich würde, wie sich dies im weiteren noch deutlicher zeigen wird.

Der Begriff der *causa sui* soll unzweideutig den Versuch zurückweisen, das reale Sein der Existenz aus dem idealen Sein der Wesenheit abzuleiten (S. 155). Davon ist gerade das Gegenteil wahr. An einer späteren Stelle, auf die wir zurückkommen

(Band II), spricht Sch. selbst von einem Wahrheitsmoment des Anselmschen Arguments und gibt damit nicht undeutlich zu verstehen, was das tiefste treibende Motiv seiner Spekulation ist, nämlich die Existenz des Vollkommenen kraft seines idealen Wertes oder die allein wertvolle und berechtigte Existenz des Ideals. D. h. die Existenz des Vollkommenen ist ein Vernunftpostulat; wir müssen es denken, also existiert es. Von unserem Standpunkt dagegen ist das Dasein des Vollkommenen eine auf Grund anderweitiger Thatsachen — der Existenz des Endlichen, Zufälligen erschlossene Thatsache, die wir anerkennen müssen, mag sie als wert oder unwert (wie etwa den Pessimisten, einem Hartmann u. s. w.) erscheinen. Das „Ur-erste“ ist uns persönlich nicht wegen des „Wertes“ der Persönlichkeit, sondern weil das Erste actus, actus purus, also Geist und persönlich ist.

Über die Behauptung (S. 157), Thätigkeit sei der vollere Begriff, haben wir uns bereits ausgesprochen. Es könnte übrigens scheinen, als ob der Streit nur ein Wortstreit sei; denn Sch. scheint dasselbe wie wir sagen zu wollen, Gott sei wesenhaft thätig, substantielle Thätigkeit. Doch dem ist nicht so; er erklärt nämlich: „wir müssen uns eben die Wirklichkeit in einer gewissen Ordnung zurechtlegen“, also die Thätigkeit als wesenssetzend zuerst denken. Auch wir nehmen diese Notwendigkeit der Reflexion für uns in Anspruch, sagen aber umgekehrt: bei solcher Zurechtlegung (die Gott gegenüber nur analogische Geltung hat), ist das Sein als erstes zu setzen; denn nur ein Seiendes, Wirkliches ist thätig. Deutlich spricht Sch. jenen Gedanken des Anselmschen Argumentes aus, wenn er sagt, er stimme jenen Theologen zu, die das Vollkommene der Existenz innerlich wert erklären, er füge aber hinzu, die Vollkommenheit des persönlichen Geistes weise auch die Kräfte auf, wodurch sie sich selbst ewig vollzieht (S. 164). Der Irrtum des ontologischen Arguments ist hier gesteigert; denn dieses schließt nur von der Vollkommenheit auf die Existenz; Sch. aber läßt das Vollkommene sich selbst die Existenz geben. Aber entweder liegt schon in der „Kraft“ die Existenz, oder diese Kraft als Grund der Existenz ist Wesen, das sich in die Existenz, richtiger in die Existenzen einführt (wie bei Schelling). Noch genauer entspricht dem Schellschen Gedanken das Grundprincip v. Hartmanns, der ein ideales Denken durch einen hypostasierten Willen verwirklicht werden läßt.

Schell beanstandet die Lehre, daß das (metaphysische) Wesen Gottes die Existenz sei (sum qui sum); die Existenz, meint er,

verhalte sich gleichmäßig zu allen Abstufungen von Reichtum und Besitz (S. 167). Dem ist nicht so. Die Existenz ist in allem der letzte und höchste Akt. Ein existierender Grashalm überragt an Bedeutung und Wert die herrlichste, aber nur gedachte Palme. Die Unvollkommenheit der endlichen Existenzen liegt nur in der Beschränkung der Wesenheiten, in welche sie aufgenommen sind. Eine Existenz, die durch keine Wesenheit beschränkt ist, ist demnach Fülle des Seins und der Vollkommenheit. Man lasse sich nicht durch den abstrakten Begriff „Existenz“ täuschen, der scheinbar in ganz gleicher Weise mit den verschiedensten Wesenheiten verbunden wird. Die Existenz wird mit den Wesenheiten multipliziert und modifiziert, und ist wie das Sein ein *πολλαχῶς λεγόμενον*. Und was ist das Seiende (ens) anderes, als eine *essentia cui competit esse*, das schlechthin Seiende aber das schrankenlose *esse* selbst?

Gegen den Vorwurf (S. 172), daß nicht nur Ungläubige, sondern auch Gläubige trotz allen Widerspruchs des Dogmas die Welt als den eigentlichen Lebensinhalt Gottes ansehen, müßte die Gläubigen schon der Glaube an die Trinität, an das trinitarische Liebesleben Gottes schützen, abgesehen davon, daß selbst die Vernunft in der Selbsterkenntnis Gottes, in der Vollkommenheit seines Wesens einen unendlichen Lebensinhalt anerkennen muß. Der Theologe soll auf die Frage, was Gott vor (!?) der Weltschöpfung gethan, keine rechte Antwort haben. Sch. glaubt sie in der „Verwirklichung“ seiner Vollkommenheiten zu besitzen. Als ob Gott, wie das Fichtesche Ich, einer Beschäftigung bedürfte und deshalb ewig an seinem eigenen Wesen spinnen und weben müßte! Und das wäre eine Gottes würdige Vorstellung? Sollen wir aufs neue erinnern, daß Gottes Leben geheimnisvoll und einer adäquaten „Auseinanderlegung“ für den endlichen Verstand nicht fähig ist.

Wie Sch. dazu kommt, zu behaupten: Gott, als That gefaßt, schliesse den Gedanken an eine Entwicklungsbedürftigkeit aus, ist schwer begreiflich. Eine That, die das Wesen entfaltet, schafft, verwirklicht, bedarf der Entwicklung und ist Entwicklung; in gewissem Sinne allerdings eine nur scheinbare; denn wo Ursache und Wirkung identisch sind, da ist reine abstrakte Identität, das Ich = Ich Fichtes, das  $A = A$  oder logische Sein Hegels. „Das reine Wesen im Unterschied von der reinen That wäre die reine Materie oder das rein gegenständliche Sein“ (S. 177). Durchaus nicht! Das erste Sein ist aktualstes, bestimmtestes, intellegibles, intellektuales Sein, also durchaus verschieden von der Materie. Dagegen die reine That, die Wesen,



im Wollen,<sup>1</sup> als der objektive Inhalt und Ausfluß des Gedankens und Willens“? Was aber den Vorwurf betrifft, in Schells Ansicht gestalten sich die Geschöpfe zu Denk- und Willensakten Gottes, so steht Sch. allerdings vor der Alternative: den Geschöpfen entweder ausschließlich ein „objektives“ Sein als immanenten Terminus des göttlichen Denkens und Wollens zuzuschreiben, d. h. ihnen alle Realität abzusprechen, oder, falls ihnen doch eine solche zukommen soll, sie mit Hartmann als göttliche Denk- und Willensakte aufzufassen. Entweder — oder! Auf seinem Standpunkt gibt es kein Drittes. Dazu kommt, daß die Vielheit der nach Sch. nicht bloß von dem, sondern in dem göttlichen Willen gesetzten Dinge eine reale Beziehung zur Einheit dieses Willens involviert; d. h. der eine Wille differenziert sich in ebensoviele Willensakte, als Dinge in ihm gesetzt sind.

Indem Sch. dem Begriff des thätigen Aktus den der ruhenden Vollkommenheit unterschiebt, gelangt er zur Frage: Wie kommt Gott von der ruhenden Existenz zur Thätigkeit, zum Denken und Wollen? Dies sei eine ganz andere Ähnlichkeit mit dem verzweifelten Problem, wie man sich selbst am Schopfe aus dem Sumpf ziehe (S. 181). Doch nicht! Im thomistischen Sinne ist das erste Sein Thätigkeit, Denken und Wollen — ohne Übergang, und ist dies als *actus purus*, als absolute Bestimmtheit, als schlechthin intellegibel, immateriell und intellektual — Thätigkeit durch sich selbst und wesenhaft. Dagegen wie kommt das reine Denken (das überdies erst durch den Willen zur Wirklichkeit gebracht werden soll), zur Selbstbestimmung, Selbstentfaltung, Selbstverwirklichung als absolute Vollkommenheit?

Wir lesen S. 183: „Die Dinge sind deshalb nicht Erkenntnis- und Willensakte Gottes; der Denk- und Willensakt bleibt immer im ursächlichen Geist, wenn er auch das von ihm Gedachte und Gewollte aufser sich verwirklicht.“ Wie stimmt dies zu der obigen und zu zahlreichen anderen Äußerungen, wornach die Wirkung in der Ursache sein soll und dies vor allem von dem erkennend und wollend Verursachten gelte? (S. 131.) Und soll nicht das Außergottsein des Geschaffenen ein bloßer Schatten des Gedankens und Willens, also etwas Nichtiges sein? Und haben denn nicht die Körper ein bloß objektives Sein, sind formell nur, sofern sie erkannt und gewollt sind? Endlich wie steht es mit dem Stoffe, der doch eigentlich Kraft, wie mit der Kraft, die doch eigentlich nur Wille sein soll?

Entwicklung (S. 184) wird in Gott eingetragen, wenn er als Thätigkeit begriffen wird, die sein Wesen und Sein ent-

<sup>1</sup> Von mir unterstrichen.

faltet, schafft, verwirklicht. Man verweise uns nicht auf die Ausdrücke Prozels, Prozeptionen, die von den notionalen, trinitarischen Beziehungen in Gott gebraucht werden; diese sind solche von Akt zu Akt, wie ja auch Sch. wenigstens dem Wortlaute nach annimmt, jedoch im Widerspruch mit der Annahme einer Selbstentfaltung, Selbstverwirklichung. Die Forderung aber, statt des Ausdrucks: Ursächlichkeit für die innergöttlichen Wechselverhältnisse ein anderes Wort anzugeben (S. 185), weisen wir zurück. Die passenden Ausdrücke sind längst gefunden und von der Kirche und den Theologen sanktioniert.

Gegen die Schellsche Annahme von durch die Vernunft erkennbaren realen Beziehungen in Gott haben wir den Vorwurf erhoben, sie löse das Geheimnis auf, indem die Vernunft den wesentlichsten Gedanken desselben vorwegnehme. Was die Offenbarung hinzubringe, sei dann nur mehr die Erkenntnis, daß die Relationen Personen seien. Dagegen erinnert Sch., die Erkenntnis, daß in Gott unbeschadet der Einheit und Gleichheit des Wesens drei göttliche Personen seien, bilde den Hauptbegriff des Geheimnisses (S. 186). Hierauf erwidern wir: Wenn die Vernunft reale gegensätzliche Beziehungen als notwendig in Gott zu erkennen vermag, so wird sie auch schließen müssen, daß diese realen Beziehungen „Subsistenzen“ seien, Subsistenzen einer intellektuellen Natur, also Personen. Was bleibt da vom Geheimnis noch übrig?

Eine etwas eingehendere Erwiderung zu geben, sind wir genötigt auf die Äußerung, daß wir bloß „aus Feindschaft gegen neue Gedanken und Auffassungen“ den Einwand erhoben, durch die Selbstursächlichkeit werde zeitliche Entwicklung in Gott eingetragen (S. 184). Wir konstatieren zunächst, daß also jener Gedanke neu ist oder neu sein soll. Gesetzt nun, er sei neu, so bekämpfen wir ihn nicht, weil er neu, sondern weil er falsch ist. Übrigens ist Vorsicht neuen Gedanken gegenüber besonders für den Theologen immer angezeigt. Wenn nämlich selbst in Kultus und Liturgie das Wort gilt: *Nihil innovetur; nisi quod traditum est*, so wird jede Neuerung, wo es sich um das Dogma, ja um ein Grunddogma handelt, der schärfsten Prüfung unterworfen werden müssen. Diese Prüfung aber fällt für die neueste spekulative Errungenschaft nicht günstig aus. Dieses Ursein, das sich selbst erschafft, seine eigene Wesensbestimmtheit ersinnt (was Weisheit ist) und wollend verwirklicht (was man Güte, Heiligkeit und Vollkommenheit nennt), diesen Nihilismus des Daseins und der Methode, die „gleichsam“ vom Nichts ausgeht, um aus dem Nichts das Sein zu konstruieren, diese Körperwelt,

Bestimmung schafft, ist eine abstrakte Identität, die der Unterscheidung, der Entfaltung, Entwicklung bedarf. Wie sie dazu kommt, bleibt bei Schell allerdings völlig im Dunkeln.

Nicht ein ruhendes, totes Sein, wie Sch. (S. 178) der Scholastik unterstellt, sondern ein absolut thätiges, weil aktuales, geistiges Sein (*agere sequitur esse*) ist das erste Sein. Der unbewegte Beweger des Aristoteles und des hl. Thomas ist nicht das reine Sein in dem von Sch. insinuierten Sinne, sondern schlechthin selbstthätiges Sein, das nicht nur als Zweck, sondern (auch bei Aristot., wie nachweisbar) mit unendlicher Kraft bewegt. Lob und Tadel, die der Vf. an jenen Begriff des Aristot. knüpft, sind daher gleich unangebracht, und die Phrase: „Andere finden keine solchen Schwierigkeiten, denn sie philosophieren mit Worten, mit Schulausdrücken, mit den Denkmünzen früherer Gedanken“ lassen uns ungerührt. Sollen wir mit seinen aus Fichte-Hegelscher Münzstätte entnommenen, zwar blinkenden, aber unechten und in der katholischen Theologie zur Zeit noch ungangbaren Prägungen philosophieren?

Sch. sagt uns, von seiten der Neuscholastik habe man den Vorwurf gegen den Begriff der Selbstwirklichkeit erhoben, er bedeute den äußersten Idealismus und ziehe die Gottheit in die zeitliche Entwicklung herab (S. 184). Früher zählte Sch. sich selbst den Neuscholastikern zu; es ist indes gut, daß er dies Verhältnis selbst aufklärt. Übrigens wurde der Vorwurf nicht gegen den Begriff der „Selbstwirklichkeit“, sondern gegen den der „Selbstverwirklichung“, des Sichselbsterschaffens (ein Ausdruck, den der Vf. neuerdings absichtlich zu vermeiden scheint) erhoben. Gegen diesen Begriff nun müssen wir zu unserem Bedauern den doppelten Vorwurf aufrecht erhalten. Der Vorwurf des Idealismus kann Sch. nicht erspart werden, so lange er 1. Accidenzen, wie Denk- und Willensthätigkeiten (nach Fichtes und Schopenhauer-Hartmanns Vorgang) hypostasiert; 2. das formale Sein der Geschöpfe in ihr Gedacht- und Gewolltsein durch die erste Ursache setzt. Überdies löst Sch. den Stoff in Kraft auf und erklärt den Willen als alleinige Kraft und Ursache. Kann man den Idealismus bestimmter aussprechen, als dies (S. 208) in folgenden Worten geschieht: „Es ist wahr, diese Begriffe, Stoff und Kraft, Gesetz und Zweck, Sache und Ursache sind, losgerissen vom Geiste, allerdings nichts als Unhaltbares, Gespensterhaftes, Bruchstücke, Unverständlichkeiten: sie sind nur verständlich im Zusammenhang und in der Ergänzung durch den denkenden und wollenden Geist, als die objektive Seite des Gedachten im Gedanken, des Gewollten

die an sich nichtig ist, der Schatten eines ursprünglich wesenlosen Denkens und Wollens, diesen Geist, dessen Zweck die Idealisierung einer im innersten Grunde nichtigen Wirklichkeit sein soll, diese Trinität, die alle dogmatischen Bestimmungen in ihr Gegenteil verkehrt und Vater und Sohn vom hl. Geiste ausgehen und verwirklicht werden läßt: nehmen wir alle diese „Neuheiten“ zusammen, so möchten wir mit Horaz ausrufen: *horum semper ego optarim pauperrimus esse — novorum und auch malorum*. Wir wollen davon nichts wissen!

Neu ist an diesen Lehren die Einführung in die Theologie; denn an sich sind sie nicht neu. Sie stammen aus den Systemfabriken der Fichte, Schelling, Hegel und enthalten nach Baaders, Günthers, Kuhns Vorgang einen erneuten Versuch, den Bedürfnissen des Zeitgeistes gemäß die Theologie umzugestalten. Merkwürdigerweise berührt sich die Schellsche Auffassung des Willens als der allein wahrhaften Kraft und der Ursache alles Daseins und Wirkens mit einem Schriftsteller, der sich zu den Theologen in das feindseligste Verhältnis stellt, mit Nietzsche. Dieser ist geneigt, als Grundprincip den Willen anzunehmen, allerdings nicht den der Heiligkeit, sondern den Willen der Macht, und wirft die Frage auf, ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin thätig ist, eben Willenskraft, Willenswirkung ist (Jenseits von Gut und Böse. S. 51).

Der Gedanke einer ursprünglichen That ist auf dem Boden der idealistischen Spekulation entsprossen und hat auch nur auf diesem Boden einen Sinn. Nehmen wir eine Denkhätigkeit, die ihren Inhalt erst gewinnen soll, so ist diese That an und für sich reine Identität, wie Fichte und Hegel sie an die Spitze ihrer Systeme gestellt. Als solche hat sie in sich nicht den geringsten Grund von Selbstgestaltung und Selbstentfaltung. Die genannten Philosophen sehen sich daher um eine Triebkraft, ein Vehikel um, die reine absolute Thätigkeit zu einer konkreten, inhaltsvollen zu gestalten, Fichte durch die Selbstbeschränkung des Ich, das Nichtich, Hegel durch die der logischen Idee immanente Negativität: womit allerdings der Inhalt jener Urthat zu etwas Endlichem wird. Die Absicht aber ist trotzdem, die Selbstverwirklichung des Unendlichen zu konstruieren, also dieselbe wie bei Schell, nur in konsequenterer Durchführung.

Zur nämlichen Konsequenz gelangen wir, wenn wir die ursprüngliche Thätigkeit als Prozeß der Subjektobjektivierung fassen. Die ursprüngliche Thätigkeit wird dadurch zur konkreten Denkhätigkeit, daß sie sich zum Objekt macht, d. h. gewissermaßen entäufert, (wie denn auch nach Sch. die Natur, die Materie



bloßes Objekt ist), um sich als Subjektobjekt, d. h. als konkreten Geist zu setzen. Wir brauchen kaum zu beweisen, daß diese Spekulationen auf theistischem Boden keine Berechtigung haben; sie müßten indes notwendig mitverpflanzt werden, wenn die Urthat Schells Aufnahme in die Theologie erhalten sollte.

Zu dem Einfluß von Fichte und Hegel gesellt sich der von Schopenhauer-Hartmann. Schells optimistisch-theistischer Theismus verhält sich nämlich zu Schopenhauer-Hartmann, wie der Günther-Kuhnsche spekulativ-theistische Rationalismus zu den Systemen Fichtes, Schellings und Hegels. Die genannten Theologen entnehmen diesen Systemen die Idee des Subjekt-Objekts, suchen sie aber in einer dem theistischen Gottesbegriff entsprechenden Weise zu gestalten, indem sie die Bewegung in Gott als eine rein immanente, unvermittelt durch die Welt und dieser begrifflich und sachlich vorhergehend, auffassen. In ähnlicher Weise geht Schell von einem subsistierenden Willen aus, wie Hartmann, betrachtet ihn aber als einen Willen der Vollkommenheit, nicht als unselige Sucht, in welche die Idee nur eingeht, um sie zu überlisten. Gleichwie aber Günthers und Kuhns Versuche am Dogma scheiterten, so wird dies auch mit Schells ins Theistische umgestaltetem Pantheismus geschehen; denn ein sich verwirklichender Wille ist ebenso absurd, als ein durch Objektivierung als Geist sich setzendes ursprüngliches Denken.

In der vierten Abhandlung (System der Gottesbeweise) vernehmen wir (S. 203): „Zunächst ist uns nur die Innenwelt unseres Bewußtseins gegeben.“ Die peinliche Frage aber, wie wir von dieser Innenwelt zur Außenwelt gelangen, soll das Kausalprincip beantworten. Wir fürchten, daß diese „Brücke“ als Fata Morgana sich erweisen werde. Vielmehr das erste, was wir erkennen, ist die Außenwelt, dem Zeugnis des Bewußtseins selbst zufolge.

„Man macht es der antik-scholastischen Weltanschauung zum Vorwurf, daß sie die Dinge nach Analogie des eigenen bewußtwillkürlichen Wesens und Wirkens betrachtet und aufgefaßt habe. — Es ist in der That voreilig, in die Naturwesen, Naturvorgänge . . . eine denkende und wollende Seele oder einen persönlichen Geist hineinzulegen. Die moderne Wissenschaft überwand diese Naivität“ (S. 207). Wie sollen wir dies verstehen? Spricht hier der Materialismus oder der Verfasser? Haben denn Aristoteles und die Scholastik eine denkende und wollende Seele in die Naturvorgänge hineingelegt?

„Die thatsächliche oder objektive Schönheit und Durchsichtigkeit der Geschöpfe liegt in ihrer Geschöpflichkeit, sie werden

klar und durchsichtig als Gebilde der ewigen Kunst, als Bilder des ewigen Weltendenkers“ (S. 218). Als Bilder oder Abbilder? Bilder sind und bleiben im denkenden Geiste. Gilt dies von den thatsächlichen, wirklichen Dingen?

„Gottes Wort ist die denkende Entfaltung der unendlichen, wie der endlichen Vollkommenheit . . . der hl. Geist ist der heilige und selige Vollzug der so im Gedankenbild entworfenen Vollkommenheit“ (S. 220). Fürwahr? und dies soll der Sinn des Geheimnisses der Trinität sein? Sind denn aber diese Vorgänge nicht solche im Wesen Gottes, erkennbar mittels des Begriffs der Selbstursache, eines sich selbstthätig entfaltenden Denkens und verwirklichenden Wollens? Der Hartmannsche Wille, in den die Idee sich eingibt? Allerdings bei Sch. eine Idee und ein Wille der Vollkommenheit, wie es wenigstens das religiöse Gefühl verlangt, auf das Sch. einen besonderen Beweis für Gottes Dasein aufzubauen sucht.

Wie zu erwarten, soll die absolute Persönlichkeit in der ewigen Selbstursächlichkeit liegen (S. 224). Demzufolge wäre auch das absolute Ich Fichtes und der logische Begriff Hegels Persönlichkeit! Persönlichkeit sei „die geeignete Form, den Gegensatz von Wesen und Dasein, von Natur und Geist“ u. s. w. in einer höheren Einheit zu überwinden (S. 228). Gott steht indes über den Gegensätzen; in ihm sind deshalb keine Gegensätze zu versöhnen. Die „Einheit der Gegensätze“ war von jeher ein charakteristisches Merkmal monistischer Geistesrichtung. Der Theismus (?) „erkennt das Wesen des Geistes in der Innerlichkeit des Denkens und Wollens, dagegen das Wesen des Körpers in dem Gedacht- und Gewolltsein des Werdens und Wirkens: der Körper wird und wirkt, gestaltet und drängt in der Kraft des geistigen Gestaltens“ (S. 232), d. h. in Wahrheit wirkt nur der Geist, der Wille. Wir werden im weiteren diesen occasionalistischen Theletismus bestätigt finden. Mit der thomistischen Lehre, daß alle Geschöpfe nur wie Instrumente der causa prima wirken, hat die Auffassung Schells nichts gemein; denn der hl. Thomas ist weit entfernt davon, in dieses Verhältnis das Wesen der Geschöpfe zu setzen.

„Persönlichkeit ist formell Sache der selbstbestimmenden That und demzufolge der Grundcharakter des selbstursächlichen und absoluten Wesens.“ Ist schon der Begriff der Persönlichkeit als Selbsterkenntnis und Selbstbestimmung (Günther, Kuhn) theologisch unzureichend, so gilt dies vom Begriff einer wesenschaffenden Denk- und Willensthat umsomehr, da sie selbst den Geistbegriff ins Absurde verzerrt. Persönlichkeit wird, wie es

scheint, dem Ich, dem Geiste begrifflich gleichgesetzt, dem Ich, das fähig ist, „die ganze Unendlichkeit des Schöpfers in sich aufzunehmen“ (S. 241).

Einen weiteren Einblick in die neue Trinitätslehre gewährt die Äußerung: „Wie der senkrechte Kreuzesstamm den wagrechten trägt, so verwirklicht die absolute Persönlichkeit das unendliche Allwesen, durch die Liebe und Innigkeit der Spiration thatsächlich vollbringend, was in der Weisheitsthat der Generation inhaltlich entfaltet wird“ (S. 249), d. h. doch deutlich: die Geistigkeit Gottes ist die Wirkung der trinitarischen Personen, das Wesen ein Produkt der letzteren!! Wenn diese Lehre theologisch zulässig ist, dann verzichten wir darauf, Theologe zu heißen!

Die gerühmte Denkthat ist (wie die Hartmannsche Idee) an sich kraftlos, wesenlos, rein ideal; denn „der Wille ist die Kraft des Denkens, wie der Gedanke das innere Licht des Willens“ (a. a. O.). Begreiflich! Da es nur eine wahre Ursache geben soll, den Willen, alles Sein aber verursacht ist, also auch das des Denkens. Lehrt Hartmann anders?

Nach S. 253 ist es die Seele, die „die Natur zur Sinnlichkeit verklärt“. Später vernehmen wir, daß die Seele die Natur mit Licht und Farbe „überkleidet“. — Ein Beispiel merkwürdiger Exegese bietet S. 257: Gott ist Licht, d. i. Selbstursache (1. Joh. 1, 5). — Die Antwort auf die Frage: was ist Denken, Denken des Urwesens? gibt uns S. 258: „Das Urwesen ist insofern Erkenntnis, als es Gedanke ist: denkende Gestaltung der eigenen Wahrheit und Wirklichkeit. Denken ist Gestalten, Ersinnen (!), Weisheit.“

„Alles Endliche ist in Gott . . . wie ein Denkgebilde im Denkenden und wie das Gewollte im Wollenden enthalten ist“ (S. 263). Wir vernahmen schon früher, daß die Wirkung in der Ursache ist und daß dieses Innesein besonders vom Wirken des Willens gelte. Ein solches Innesein aber ist ein ideales und begründet durchaus kein reales Sein, sondern nur ein „objektives“, im Erkennen durch das Bild, im Wollen durch den Zug, die Hinbewegung zum Gewollten. Und eine solche Auffassung des endlichen Seins wäre keine idealistische?!

Wäre Gott (so wird uns S. 279 versichert) „nur eine ewige Thatsache . . . dann allerdings wäre Gottes Seligkeit kaum annehmbar.“ Also wäre Hartmann im Recht unter jener Voraussetzung. Zu solchem Zugeständnis gelangt man, wenn man statt in der Erkenntnis Gottes mit dem „Daß“ zufrieden zu sein, das Was und Wie ergründen will. Gewiß ist (für uns) Gott eine

Thatsache, an der sich der Pessimismus den Kopf einrennen mag, die er aber nicht wegzuschaffen vermag, während er mit Schells „Urthat“ leichten Kaufs fertig werden dürfte.

Nach S. 288 ist das thatsächliche Eintreten der Bedingung einer thatsächlichen Verewigung von Sünde und Strafe weder eine Offenbarung, noch ein kirchlicher Glaubenssatz. Wie verhält es sich aber dann mit dem ewigen Feuer, das dem Teufel und seinem Anhang bereitet ist? Der von Hartmann gegen das Christentum erhobene Vorwurf des Monosatanismus sei schon deshalb unberechtigt, weil auch ohne „übernatürliche Vollendung büßender und reumütiger Geister deren natürlicher und sittlicher Zustand durchaus frei werden könnte von der Qual positiven Schmerzes.“ Wie steht es aber mit dem Wurm, der nie stirbt? Gibt es also nach dem Tode noch eine sittliche Umkehr? Und wie steht es mit dem Verhalten der Kirche zu gewissen Lehren der Pelagianer? — Wie uns scheint, beurteilt Schell unsere Pessimisten zu günstig. Ihre Einwendungen sind nicht der Ausfluß eines feineren sittlichen Gefühls, sondern der weltchmerzliche Trotz einer titanisch-faustisch-byronischen Stimmung, also selbst eine Folge des so zu sagen empfindsamen Satanismus, der Weltschmerzseuche, der Signatur einer der Religion entfremdeten, sittlich entnervten Gesellschaft.

Das Problem der göttlichen Freiheit im Schaffen der Welt soll im Begriffe der Selbstursache gelöst sein. „Muß das Wesen als Grundbedingung der That vorangehen, dann muß auch die Freiheit früher sein als die Freiheitsthat, d. h. als die Aufhebung der Freiheit durch die freie Selbstbestimmung. Ist aber das Wesen Gottes eben in seiner That enthalten, so ist auch Gottes Freiheit in seiner freien Selbstentscheidung aufgehoben und demnach nicht als vorangehender Zustand oder Vorbedingung zu denken“ (S. 299). Es ist falsch, daß die Freiheit durch die Freiheitsthat aufgehoben werde, da sie sich ja vielmehr durch die Freiheitsthat bezeugt, bethätigt. Die Wurzel der Freiheit aber ist Notwendigkeit, im menschlichen Willen die Notwendigkeit, womit das Endziel gewollt wird, in Gott die selige Notwendigkeit, womit er sich selbst als das unendliche Gut will, zu dem sich alles andere indifferent, zufällig verhält, weshalb es auch von Gott frei, ohne jegliche Notwendigkeit gewollt wird. Dagegen könnte ein Wille, der der Verwirklichung bedarf, nicht frei sein, nicht frei Endliches schaffen, da ein zu verwirklichendes, zu schaffendes Gut zwar nur ein endliches sein, aber als das eigene, erste und ursprüngliche Gut unmöglich freie Hervorbringung sein könnte.



„Das Böse (so heißt es S. 302) ist als Form und Durchgangsstufe des Endlichen . . . vollkommen verständlich, aber auch nicht anders erklärbar.“ Das Böse ist verständlich als Abfall geschöpflicher Freiheit. In einer Anschauung aber, die konsequent keine andere Kausalität als den göttlichen Willen anerkennen kann, ist es absolut unverständlich.

Was S. 317 über die eigentümliche Vernachlässigung, welche Gott der hl. Geist im Gebetsleben erfährt, gesagt wird, klingt fast wie eine Anklage gegen die Kirche, ja gegen die Offenbarung selbst, die den hl. Geist unter dem Symbol der Taube zeigt: „Sogar das Christentum liefert den Beweis, wie der Mangel einer anschaulichen Vorstellung und eines persönlichen Sinnbildes den persönlichen Gebetsverkehr erschwert und für viele fast ganz in Wegfall bringt.“ „Die tierische Vogelgestalt läßt im Gesicht keinen geistigen Ausdruck zu, der zum Herzen spricht: durch die Ungleichartigkeit der bildlichen Darstellung wird die dogmatische Gleichwesentlichkeit des hl. Geistes fast unwirksam gemacht.“ Eine eigentümliche Probe theologischer Apologetik! Erinnern wir uns, daß nach Schell der hl. Geist eigentliches Princip aller Wirklichkeit in Gott, also im Grunde die erste Person ist, so finden wir seine übrigens grundlose Klage über „Vernachlässigung“ einigermaßen begreiflich.

Von unglaublicher Naivität erscheint folgender Ausspruch: „Der Selbstwirkliche (will sagen: Sichselbstverwirklichende) kann unmöglich etwas anderes als die reinste und ewige Vollkommenheit sein, da er ja selbst der Ursprung seines Daseins und Wesens ist und ohne die Annahme eines unbegreiflichen Widersinns unmöglich wollen kann, daß er etwas anderes als die selbstgenügende Vollkommenheit sei, oder daß er erst später einmal vollkommen, gut und selig werde“ (S. 335). Es fehlt nur noch, daß man sich die „Urthat“ darüber, wie sie beschaffen sein wolle, deliberierend und beschlußfassend denke.

Gegen den Darwinschen Entwicklungsbegriff (streng genommen kennt Darwin diesen Begriff nicht), der einer unwillkürlichen Neigung der Seele entsprechen soll (?), wird geltend gemacht, daß das Urwesen und „Allwesen“ (!) der Entwicklung unfähig, weil über dem Gegensatz von Sein und Wirken u. s. w. erhaben sei. Kann das Schell von seinem Standpunkt sagen? Nein! Wenn das Sein aus der Thätigkeit zu erklären ist (S. 339), wenn eine Urthat das Sein entfaltet, verwirklicht, so ist dies eben Entwicklung, Werden, mag man hundertmal das Gegenteil versichern.

Keine besondere Überraschung vermag uns nunmehr die Versicherung zu bereiten, der pantheistische Begriff der Entwicklung habe kein Recht mehr, zu bestehen, seitdem im Begriff der Selbstursächlichkeit der Vorzug der Entwicklung und der der Unveränderlichkeit vereint seien (S. 343). Also der Herakles des Pantheismus mit seiner eigenen Keule totgeschlagen! Aber auch Hegel kann sich rühmen, im ewigen Prozeß, im dialektischen Umschlag der abstrakten zur konkreten Idee und dem Rückschlag dieser in jene, in dem Spiel des Werdens, das die Identität mit sich selbst treibt, den Vorzug der Entwicklung mit der Unveränderlichkeit vereint zu haben. Umgekehrt mag sich aber auch Sch. mit Hegel des — Widerspruchs rühmen (?), der in der Vereinigung der Entwicklung mit der Unveränderlichkeit liegt. Wo Ursache und Wirkung sich finden, ist ein anderes die Wirkung; andererseits aber soll doch das Verursachte dasselbe sein wie die Ursache; alsdann ist aber kein Verursachen mehr vorhanden. Im Grunde wird in Schells System wie in der modernen Philosophie seit Malebranche das Kausalprincip auf die Identität, die Formel A-A zurückgeführt. Diese Bemerkung wird durch den Eindruck, den die Darstellung Schells, in ihrer Gesamtheit genommen, hervorbringt, bestätigt. Derselbe Autor, der die Ursache und Verursachung immer und überall im Munde führt, hebt im Grunde diesen Begriff und das Kausalprincip vollständig auf. Eigentliche Ursache ist nach ihm nur der Geist; Körper und Stoff sind im Grunde wesenlose Phänomene. Damit sind alle zweiten Ursachen, soweit sie Körper sind, eliminiert. Wie verhält es sich nun mit dem Wirken des Geistes? Der endliche Geist denkt und will, findet aber den Inhalt seines Denkens und Wollens vor und sich selbst als durch und in einem höheren Denken und Wollen gesetzt; er wirkt also in der That nichts, denn Objekt seines Wirkens soll eben das Sein und Wesen sein; dieses aber ist ihm gegeben, also nicht sein Werk; er erlebt es, d. h. es entfaltet sich als Wirkung eines Ur- und Allgeistes vor ihm, er bewirkt es also nicht. Weiterhin: Alle Geschöpfe, Geist und Stoff (Körper) haben formell ein Sein nur, sofern sie in einem absoluten Denken gedacht und im absoluten Willen verwirklicht sind. Auch aus diesem Grunde kann ihnen, weil kein eigenes Sein, auch kein eigenes Wirken, Kausalität zukommen. Aber auch dem absoluten Geist kommt im Grunde Kausalität nicht zu, nicht seinem Denken; denn dieses erhält erst durch den Willen Wirklichkeit, Existenz. Aber auch der Wille kausiert nicht: nicht sich selbst; denn er soll ja Princip aller Verwirklichung sein;

soll es sein, aber im Grunde verwirklicht auch der absolute Wille nichts, da ja, was er will, in ihm selbst als Objekt und Terminus gesetzt ist. Alle Wirklichkeit reduziert sich somit auf einen Willen, der einen doppelten idealen Inhalt hat, einen ursprünglichen Inhalt absoluter Vollkommenheit und einen sekundären, abgeleiteten, endlichen, wovon jener dem Unendlichen wesentlich, dieser zufällig ist. So steht es um die Kausalität in Schells System. Zudem wird das Kausalprincip als Glaubenssache erklärt (S. 175 f.), womit auch unsere Überzeugung von der Wirklichkeit einer Welt außer uns, die auf der Anwendung jenes Principis beruhen soll, zur Glaubenssache wird.

Wenden wir uns zum Begriff der „Entwicklung“ zurück, so wird, falls man mit demselben im „Urwesen“ Ernst macht, dieses in das Werden hineingezogen; soll aber doch die Entwicklung ohne Werden sein, so geht dieser Begriff, „der eigentliche deutsche Fund und Wurf im großen Reich philosophischer Formeln“ (Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse, S. 202) wieder verloren. Entwicklung ist nur im Endlichen. Gott ist *actus purus* und daher reine Thätigkeit in ewiger Vollendung, nicht Selbstentfaltung, nicht Selbstverwirklichung.

Der zweite Band enthält in acht Abhandlungen die „Beweisführung“. Der kosmologische Gottesbeweis wird aus der Zufälligkeit und Ursächlichkeit der Welt geführt (1. u. 2. Abhandl.). An die Stelle des teleologischen Beweises tritt in der 3. u. 4. Abhandl. der nomologische und der aus der Zielstrebigkeit der Welt, womit sich die Zurückweisung der materialistischen und monistischen (pantheistischen) Erklärungsversuche der Gesetzmäßigkeit verbindet. Hierauf folgen ein „ideologischer“ und „noetischer“ (5. u. 6. Abh.), auf diese ein sittlicher und religiöser Gottesbeweis. Alle diese Beweise sind durchsäuert von dem Begriffe der Selbstursache und verlieren deshalb für uns an Wert und Kraft in dem Maße, in welchem sie in der Meinung des Verfassers daran gewinnen. So soll das kosmologische Argument „zu der Erkenntnis kommen, daß kein Thatbestand in sich selber gründe, also jeder einer höheren Begründung bedürfe“ (S. 1). Der „Kontingenzbeweis“ stelle den Grundsatz klar, nur „die Vollkommenheit habe den idealen und realen Grund der Wirklichkeit in sich“. Die Vollkommenheit aber besage „eine Wesensbeschaffenheit, welche ihre eigene Wirklichkeit in ihrem Wert und Recht zu würdigen und mit ihrer eigenen Kraft zu vollziehen vermag“ (a. a. O.). Wir fragen: wie beweist man, daß die aktuelle Vollkommenheit (der Inbegriff aller Vollkommenheit) möglich sei? Vielleicht ist sie innerlich

unmöglich? Und gesetzt, sie sei möglich, so fragt sich weiter, ob die „Urthat“ nicht etwa es vorzieht, statt Wille der Vollkommenheit in dem sittlich-religiösen Sinne des Verfassers, Wille der Macht, statt ewig vollendet, in einem steten Ringen darnach begriffen zu sein? Man sieht, daß das Rätsel der Sphinx, die einen Hartmann erstarren macht, durch die „Urthat“ nicht gelöst ist (S. 3). Wer die unbequeme „Thatsache“ eines gerechten Gottes nicht anerkennen will, wer das Nichtsein dem Sein vorzieht, mit dem ist eben nicht zu streiten. *Cum principia negante non est disputandum*. Konzessionen, wie die vom Vf. gemachten werden als Übergabe, als Preisgabe hingenommen.

Die nähere Bestimmung des Geistbegriffes (S. 17) legt die Ansicht nahe, daß der Geist schon an sich und seinem Wesen nach göttlicher Natur sei: „Der Geist ist befähigt, Eins und Alles zu sein im schönsten Sinne.“ Daher hat der Vf. auch kein Verständnis für die Lehre des hl. Thomas, der nicht das Geistsein, sondern das Sein (*esse subsistens*) als die metaphysische Definition (*gradus metaphysicus*) Gottes betrachtet.

Vergeßlichkeit wird (S. 19) als ein Bedürfnis des Menschen erklärt, um nicht „in überkommenen Wissensformen zu erstarren“; denn aus der That stamme Licht und Lust. Diese Sätze könnte ein Lessing unterschreiben. Wir sagen mit Aristoteles: Vergessen ist soweit ein Gut, als das Eingenommensein der Seele durch die Erkenntnis niederer Dinge sie an der Erkenntnis des Höheren und Göttlichen hindern würde.

„Erst der Begriff der Selbstursächlichkeit ermöglicht den Gedanken einer thätigen Beschäftigung Gottes mit sich selbst, welche von ewiger und unendlicher Bedeutung ist“ (S. 21). Arme Theologen, die bis jetzt hierüber in Unwissenheit geblieben sind! — Einen Beleg für das früher von uns Gesagte enthält der Satz: „Das Gesetz ist der Schatten des Gedankens, die Kraft der Schatten des Willens“ (S. 24). Dazu stimmt der Begriff der Materie als „letzter scheinbarer Rest ohne Unterstand nach Abzug aller eigentlichen Bestimmtheiten“ (S. 25). Nach S. 26 erfindet das göttliche Denken alle Unterschiede und Bestimmtheiten. Wo bleibt aber da die notwendige (allerdings im Wesen Gottes begründete) intellegible Ordnung, ohne die es kein Wissen, keine Wissenschaft gibt?

Den bekannten philosophisch-physikalisch-physiologischen Idealismus des ersten Grades enthalten die Worte: „Licht und Farbe, Laut und Klang, Süß und Sauer, Duft und Würze, Wärme und Kälte, Druck und Schwere, Gestalt und Gröfse fallen in unser inneres Bewußtsein und sind nicht sowohl das Werk



der körperlichen Gegenstände als vielmehr der vorstellenden Seele selbst“ (S. 44.) Könnte aber nicht auch das Kausalprincip ein „Werk der vorstellenden Seele“ selbst sein, wozu es das kritische System gemacht hat? Wie steht es denn überhaupt mit dem Wahrheitsbegriff?

Der Keim der modernen Irrtümer in Descartes' System ist in den Worten enthalten: „Stoff ist Äußerlichkeit und Beweglichkeit, Geist ist Innerlichkeit und Selbstthätigkeit.“ „Die Seele ist sich selbst mit ihrer Innerlichkeit zuerst bekannt . . . von hier aus macht sie ihre Gedankenfahrten in die Außenwelt“ (S. 45). Die wirkliche Erfahrung lehrt das Gegenteil. Die Seele ist zuerst nach außen, den Sinnesindrücken zugewandt und gelangt durch Reflexion zu sich selbst. Ferner fragen wir: Ist nicht auch schon im Sinne, im tierischen Wahrnehmen Innerlichkeit? Also ist auch wohl die Tierseele Geist? In der That bleibt der Vf. in dieser Schwierigkeit verfangen.

„Der Geist ist nicht als eine sehr bedingte und ganz specielle Wesensform zu betrachten, sondern als eine elementare und allgemeine“ (S. 51). „Der Gedanke muß einen Inhalt haben . . . der unendliche Geist ist nach Wesen und Dasein ein unentbehrliches Moment oder der Inhalt des ewigen Gedankens“ (S. 61). Wo ist der Beweis für dieses „Muß“, für dieses „unentbehrlich“? Der reine Gedanke, der reine Wille sind einfach leer, wie das Fichtesche Ich, der Hegelsche Begriff. Jenes hat immerhin in der Schranke, dieser in der Negation ein Motiv der Entfaltung, und beide wissen sich irgendwie durch sinnliche Analogieen (wie z. B. der Farben als Mischung von Licht und Finsternis) eine gewisse Anschaulichkeit zu geben, während der reine Gedanke des Vfs. halt- und hilflos in der Luft schwebt.

Selbst auf „gläubiger Seite“ soll die Substanz als verborgenes Wesen hinter dem Vorhang der Accidentien behandelt und dadurch dem Monismus irgend ein Vorwand für die Ungleichartigkeit der Erscheinung und des Weltgrundes gegeben werden (S. 65). Auf welcher „gläubigen“ Seite? Die „gläubige Seite“ betrachtet die Substanz nur für die Sinne als etwas Verborgenes, nicht für die Vernunft und beurteilt in der That die Substanz nach den Erscheinungen. Was aber den Monismus betrifft, so verwechselt er das Abstrakte, Allgemeine, dem eine gewisse negative Ewigkeit u. s. w. zukommt, mit dem positiv Ewigen, das allgemein Prädicierbare (*ens commune*) mit dem universal Ursächlichen, und sucht seine Begründung mehr in der Identität von Wesen und Erscheinung, von Denken und Sein, als in einer Ungleichartigkeit von Erscheinung und Substanz.

Substanz soll mit Existenz zusammenfallen; Natur aber sei die Einheit und Gesamtheit jener Bestimmungen, die einzeln für sich Eigenschaften sind; so bestehe nach der Transsubstantiation die einheitliche Natur des Brotes und Weines ohne Beeinträchtigung fort (S. 75). Was werden die Theologen zu dieser Auffassung sagen? „Die ontologische Fassung der Begriffe entspricht der Körperwelt; das Geistige muß psychologisch zur begrifflichen Darstellung gebracht werden“ (S. 76). Somit wäre der metaphysische Standpunkt dem psychologischen unterzuordnen und die innere Erfahrung das höchste Kriterium; der Gedanke stünde über dem Sein: in der That der schroffste Gegensatz gegen die thomistische Auffassung. Trefflich stimmt zu dieser Herabsetzung des Seins die Behauptung (S. 77): „auch die Sünde des reinen Geistes neige zum Materialismus“.

Eines der schlimmsten Mißverständnisse und einen der ungerechtesten Vorwürfe enthält der Satz: „Indem der moderne Monismus die substantielle Einheit der Seele aufzulösen trachtet oder an ihre Stelle den Vorstellungsbündel Humes oder Seelenzustände setzt, fällt er genau demselben Blendwerk zum Opfer, welches in der sokratischen und scholastischen Philosophie so verhängnisvoll wirkte: daß man nämlich den abstrakten Artbegriff mit der realen Wesensform oder Seele gleichsetzte und in weiterer Konsequenz zu der Lehre fortschritt, die Wesensformen und Seelen seien an sich allgemein, nicht individuell und würden erst individuell durch die Materie. Daher seien die abgestorbenen (sic) Seelen keine Personen und sei das Individuelle und Einzelne nicht Gegenstand der geistigen Erkenntnis, es sei denn mittelbar“ (S. 80).

Schell erhebt hier einen Vorwurf, der ihn selbst, nicht aber die Scholastik trifft; denn er reduziert, wie wir sahen, alle Wesensbestimmungen, ja den Stoff selbst auf ein Ideales, auf Vorstellungen göttlicher Denkhätigkeit, während die Scholastik nur individuelle Formen (*formae physicae*) als real anerkennt und das Allgemeine „formell“ nur als *ens rationis* gelten läßt, also auch keine sozusagen allgemeine Seelen kennt.

Der Vf. nimmt für seine „Einsicht“, daß das Wesen aller äußeren Wirklichkeit in der inhaltlichen Bestimmtheit und in der kraftvollen Wirksamkeit liege, d. h. formell im Gedacht- und Gewolltsein bestehe, denselben Wert in Anspruch, den man der Erkenntnis beilege, daß die Welt ihre sinnliche Qualität, ihre ganze Schönheit der Seele verdanke (S. 82 f.). Wir geben zu, daß der „Wert“ der gleiche sei; denn beide Ansichten sind gleich falsch. Wie uns scheint, übertrifft der Idealismus des Vfs.

weit den der Physiker und Physiologen; nur teilt er sein „Verdienst“ mit Fichte, Hegel, Schopenhauer, Hartmann und Wundt. Der Letztere aber ist sicher konsequenter als der Vf., wenn er unmittelbar in allem Wirken den Willen wirksam sein läßt (S. 83).

Nach S. 93 scheinen reale Beziehungen außer dem denkenden Geiste geleugnet zu werden, während es sonst den Anschein hat, als ob alles in Beziehungen sich auflöse. Allerdings löst sich der Widerspruch, wenn man erwägt, daß aller Inhalt, alles Sein ein Gedachtsein sein soll.

Über die Wahres und Falsches vermischende Erörterung des Begriffs des „Unendlichen“ müssen wir hinweggehen, um unsere Besprechung nicht ins Ungewisse auszudehnen; ebenso über die der Vollkommenheit, um einiges zur „Schlußfolgerung“, die in der ermüdendsten Breite den Gedanken der Selbstursache wiederholt, zu bemerken. Der kosmologische Beweis aus der Zufälligkeit wird hier geradezu zum unbewiesenen und unbeweisbaren Postulat. Während sonst geschlossen wird: die Welt ist wie im einzelnen so im ganzen ein zufälliges Sein, setzt also ein notwendiges und zwar aus sich notwendiges Sein als Grund und Ursache voraus, schließt der Vf.: die Welt ist aus sich weder vollkommen, noch von der Beschaffenheit, um es sein zu können; folglich muß es eine ursprüngliche Thätigkeit geben, die sich selbst die höchste Vollkommenheit gibt und Grund der Welt, d. i. des Unvollkommenen, ist: ein Sprung im Beweise, der aller Logik ins Gesicht schlägt. Heißt das nicht einen wertvollen Beweis einer Marotte opfern?

Mit Unrecht mache man dem Gottesbegriff der Selbstursache den Vorwurf des inneren Widerspruchs und der pantheistischen Entwicklung; man treffe damit gerade so den scholastischen Grundsatz: Gott sei das wesenhafte Dasein . . . Denken und Wollen, wenn dies mehr als eine leere und unverständene Redensart sein solle (S. 126). D. h. soll dieser scholastische Grundsatz Sinn haben, so müsse er in der Bedeutung der Selbstursache verstanden werden. Antwort: Nein! Denn „wesenhafte Selbst-erkenntnis und Selbstliebe sein“ ist etwas ganz anderes als „Selbstursache sein“ und entfernt allerdings zunächst nur eine Unvollkommenheit, ist aber deshalb, weil es keine erfahrungsmäßige Anschaulichkeit zuläßt, nicht sinnlos, während die „Selbstursache“ der Vernunft widerspricht und vergeblich auf eine psychologische Grundlage pocht. Was die Scholastik sagen will, wenn sie lehrt, Gott sei wesentlich erkennend thätig, bedeutet durchaus nicht, Thätigkeit sei Princip, Grund, Ursache seines

Wesens. Wollte man diese Erklärung durch die Disjunktion rechtfertigen: Entweder sei das Wesen Grund der Thätigkeit oder die Thätigkeit Grund des Wesens, so würde man gegen die Regeln der Logik verstossen; denn jene Disjunktion ist keine vollständige, da die Möglichkeit eines Dritten besteht; und dieses Dritte, wornach die Thätigkeit an sich in Gott mit seinem Wesen identisch und weder Grund des Wesens noch durch das Wesen im eigentlichen Sinne begründet ist, fällt mit der scholastischen Ansicht zusammen. Wir sagten: An sich seien Wesen und Thätigkeit eins und dasselbe; dieses Ansichsein läßt aber keine positive Aufklärung zu; vielmehr müssen wir von diesem Gesichtspunkte aus sagen, Thätigkeit sei überhaupt nicht im prädikamentalen Sinne in Gott, wie ja selbst die Begriffe: Substanz, Wesenheit nur eine analogische Anwendung auf Gott gestatten. Unsere positive Erkenntnis der göttlichen Thätigkeit kann daher umsomehr nur eine analogische sein, und in diesem analogischen Sinne müssen wir uns die Thätigkeit Gottes als begrifflich dem Wesen nachfolgend denken und sagen: Gott denkt, indem er sein absolut intellegibles Wesen vollkommen durchschaut und will und liebt die unendliche Güte, Vollkommenheit und Schönheit dieses Wesens. Dabei sind wir uns mit Augustin bewußt, quod Deus verius cogitatur, quam dicitur et verius est, quam cogitatur, und korrigieren die Unangemessenheit unserer analogischen Erkenntnis durch die Negation, verbinden mit der *via causalitatis* die *via negationis et eminentiae*. Dies ist die wahre theistische Theorie und Methode der Gotteserkenntnis, wie sie von Vätern und Scholastikern gemeinsam gepflegt wurde: ein Gut, das wir uns nimmermehr rauben lassen dürfen. Gründe vermag man dagegen nicht vorzubringen; denn ein Bedürfnis des pantheistischen Zeitgeistes kann für uns kein Grund sein, die altbewährte Methode der Gotteserkenntnis preiszugeben. Noch weniger wird der Spott und Hohn der „Wirklichkeitsklötzchen“ auf uns einen Eindruck machen. Der Einwand, in unserer Auffassung würden die trinitarischen Hervorgänge zu gleichgültigen Accidentien, trifft nicht zu; denn diese gelten uns als die notwendigen Folgen und Termini eines unendlichen und in seiner Unendlichkeit mitteilbaren Geisteslebens.

Gott soll — so wird zur Rechtfertigung jenes Begriffes der Selbstursache gesagt (S. 126) — nicht einer Ursache seines Entstehens (denn er entstehe nicht), sondern seines „Bestehens“ bedürfen. Hierin liegt 1. eine *petitio principii*, daß alles „Bestehende“ einer Ursache bedürfe, 2. der Widerspruch, daß Gott schlechthin „bestehe“ und doch sein Sein ersinnen, schaffen,



verwirklichen soll. Wäre die Materie ewig, was Thomas als Möglichkeit, Aristoteles als Thatsache betrachte, so bedürfte sie einer Ursache ihres Bestehens, nicht Entstehens. Hierauf die Antwort: In einem gewissen Sinne würde auch die von Ewigkeit her erschaffene Materie entstehen, wenn auch nicht im eigentlichen Sinne werden, nämlich sofern sie aus nichts hervorgebracht wäre. Denn sie ist ihrem Wesen nach Potenz, bedarf also aus diesem Grunde einer Ursache, nicht aber, weil das Bestehende überhaupt einer solchen bedürfte. Dagegen bedarf das absolut Aktuale keiner Ursache, so daß die von Schell angerufene Instanz gegen ihn selbst sich richtet.

Der Begriff der Selbstursache reißt das Denken in eine Art von Strudel, von Wirbel, in dem es untergeht. Einerseits soll das erste Sein schlechthin bestehen, andererseits aber doch wieder Wirkung sein einer Thätigkeit, also entstehen. Das erste ist die That — Sein durch eigene That. Soll das „Durch“ einen Sinn haben, so besteht das Sein nicht schlechthin, sondern ist Wirkung, d. h. setzt logisch ein mindestens beziehungsweises Nichtsein voraus.

Höchst unglücklich ist das von der Erde entnommene Beispiel (S. 127), die seit Copernikus viel sicherer in der Wirksamkeit der Kraft und des Gesetzes ruhe. Doch wohl nicht des Gesetzes? Auch nicht in eigener Kraft! Auf alle Fälle in der Kraft eines Kräftigen!

Die Willenskraft der ewigen Willensthat soll für die Idee der Vollkommenheit eine bessere Grundlage und Form der Verwirklichung sein, als jeder Stoff und Unterstand. Was ist Unterstand? Sein? Substanz? Die Aktualität des vollkommensten Seins. Offenbar ist diese die beste Grundlage für die Vollkommenheit, weil die Vollkommenheit selbst. Was aber die Willensthat betrifft, so sind andere Vertreter des Pantheismus — Hartmann, Nietzsche — bekanntlich anderer Ansicht, die Sache ist also selbst für die Anhänger der Willensphilosophie keineswegs evident.

Unbegreiflich soll es sein, „wie man an die göttliche Dreieinigkeit glauben und in dem Begriffe der Selbstursache einen Widerspruch finden könne“ (S. 129). Das Unbegreifliche in diesem Falle ist das Staunen des Vfs. Denn die Trinität bedeutet die Subsistenz von drei Personen in einem und demselben Wesen, also mit Ausschluss jeglichen in die Natur fallenden Prozesses. Dagegen trägt der Begriff der „Selbstursache“ den „Prozess“ in die Natur selbst ein, macht aus dem stehenden Verhältnis von Personen einen Wesens- und Naturprozess, läßt durch

die Erkenntnisthat das Wesen ersinnen, durch die Willensthat es verwirklichen. Was hat diese Auffassung mit der geoffenbarten Dreieinigkeit zu thun? Nichts, schlechterdings nichts!

Der Vf. will zwar die Selbstverursachung als eine ewige begreifen: Die Absicht ist gut, aber ohne Erfolg (S. 132); denn, wie wir zeigten, kann eine zu verwirklichende Vollkommenheit nur in einer unendlichen Reihe, als ein angestrebtes, nie vollständig zu aktulierendes Ziel und Ideal gedacht werden: wie es in der That von den spekulativsten Vertretern dieser Richtung, Fichte, Schelling u. a., gedacht worden ist.

Auf die Behauptung, die That sei das „Ganze“ (S. 135), wurde bereits geantwortet. Gesetzt, dem wäre so, so würde die Selbstursache zum Ausdruck leerer Tautologie.

Über die Stelle S. 139, in welcher Jehovah, der Selbstwirkliche (vielmehr: der Selbstsichverwirklichende), selbstredend angeführt wird, wollen wir mit Stillschweigen hinweggehen, da es schwer ist, dafür die richtige Bezeichnung zu finden.

Obgleich wir nach dem Vf. nicht bloß Gottes Dasein, sondern auch sein Wesen erkennen, so soll beides doch ein Geheimnis sein, freilich ein Geheimnis, das niemals ein Dunkel zeigt. Aber ein Geheimnis ohne Dunkel ist eben kein Geheimnis. Gewiss ist das Dunkel nicht in Gott, der lauterer Licht ist, wohl aber im Menschengeste, der zwar eine Fülle von Attributen Gottes zu erkennen vermag, nicht aber hienieden das Wesen Gottes. Dem Interesse sowohl der Frömmigkeit als auch der Wissenschaft ist damit genügt. Die Vernunft, die höhere Ansprüche erhebt, wird notwendig dem Geblendeten gleich in Finsternis zurückstürzen oder durch Irrlichter getäuscht werden.

Die „Schlußfolgerung“ schließt mit der ebenso überschwenglichen als grundlosen Behauptung: „Die Selbstursächlichkeit des überweltlichen und persönlichen Gottes ist ein Geheimnis des Lichtes und des Lebens“ (S. 144). Geheimnis ist das Was und Wie des göttlichen Lebens. Die Selbstursache aber ist kein Geheimnis, sondern eine Absurdität.

Die Frage, wie die Ursache zur Wirkung hinauskomme (S. 149), erinnert an Lotze, der sie bekanntlich mit seinem schroffen Übergang vom Herbartschen Pluralismus zum Hegelschen Monismus beantwortet. Auch der Vf. weiß keinen andern Ausweg, als den Fortschritt zu derjenigen Ursache, welche die Wirkung ganz in sich (sic) gestaltet und herstellt: den schöpferischen Gedanken und Willen. Daher der weitere Satz: die eigentliche Ursächlichkeit ist die Geistigkeit. Deshalb darf die Materie nur als Gedankenwerk und Erscheinungsform des vom Geiste

Erdachten, nicht als Gegensatz des Geistes gedacht werden (S. 157). „Notwendigkeit — so werden wir weiter belehrt — ist nur denkbar in einem Geiste; denn sie entsteht nur durch die Verknüpfung des Denkens und Wollens“ (S. 159). Und diese Verknüpfung selbst? Ist sie bloße Thatsache? Ist sie zufällig? So, wie sie bei Hartmann erscheint? Ferner: „Die Ursache ist als solche Geist.“ (A. a. O.) Ursache aller Ursächlichkeit kann nur die vollkommene Selbstursache . . . sein (S. 160.) Ferner: „Vielleicht wendet man ein: Warum soll Gottes Wesen nicht formell Thätigkeit sein? Warum nur Inhalt und Zweck derselben? Allein welches wäre der Inhalt und Zweck dieser Thätigkeit, wenn es nicht Gottes Wesen und Dasein ist? Muß nicht jede Thätigkeit einen Inhalt haben?“ Gewiß! Gott ist eben wesentlich Selbsterkenntnis und Selbstliebe. Aber einen Inhalt haben und diesen Inhalt ersinnen, schaffen ist zweierlei. Eine Thätigkeit aber, die nicht Thätigkeit eines Wesens ist, sondern dieses Wesen hervorbringt, unterscheidet sich in nichts von Fichtes Urthat und erheischt, wie diese, einen immanenten Gegensatz, durch den sie notwendig verendlicht wird. Wer zweifelt noch, daß der Vf. in Fichtes Bahnen wandelt?

Den Occasionalismus eines Avicenna, Geulincx u. a. drückt der Satz aus: „Die empirische Naturursächlichkeit hat nur die Bedeutung einer vorbereitenden Ursache“ (S. 164).

Über den Begriff des Lebens vernehmen wir, daß das eigentliche Grundwesen des Lebens die Verwandlung von Funktionen in Organisation und Thätigkeit das Ursprüngliche sei (S. 172). Dies stimmt wohl zur „Urthat.“ Da es aber keine Thätigkeit ohne Thätiges gibt, so bleiben wir vorläufig noch bei dem aristotelischen Satze stehen: Leben sei dem Lebendigen „Sein“.

Das Entstehen der Seele — so hören wir weiter — erfordert als hinreichenden Erklärungsgrund eine Ursache, die durch schöpferisches Denken und Wollen neue Wesen „erfindet“ und verwirklicht (S. 176). Dies wäre, scheint es, ein Kreatianismus auch der Tier- und Pflanzenseelen, freilich in dem Sinne der Erscheinung göttlicher Ideen im Stoffe. Ist unter solcher Voraussetzung der Kreatianismus der Menschenseele richtig aufgefaßt? — Dem Geiste, obgleich er „entbehrlich und kontingent“ ist, wird (S. 177) ein unendlicher Wert zugeschrieben. Den Schluß des Gottesbeweises aus der „Ursächlichkeit“ bildet der bekannte Refrain: „Der Erklärungsgrund aller Ursächlichkeit muß Selbstursache sein“ (S. 180).

Wir glaubten bisher, daß die schöpferische Hervorbringung, obgleich sie in ihrer thatsächlichen Notwendigkeit durch die

Vernunft zu erweisen ist, ihrem Wesen nach geheimnisvoll und unbegreiflich sei. Doch nein! Man höre! „Die klarste Ursächlichkeit ist die schöpferische Hervorbringung“ (S. 182). Geschieht sie doch „durch den gestaltenden Gedanken und den vollziehenden Willen“. Diese aber tragen wir in innerer Erfahrung in uns! Sch. erklärt die Schöpfung aus nichts als ein Setzen ohne von außen genommenen Stoff. Dies ist jedoch nicht ihr voller Begriff. Schöpfung ist ein Hervorbringen *ex nihilo sui et subiecti*. Woher jener verstümmelte Begriff? Wir können uns keinen andern Grund denken, als den, daß Sch. das Schaffen als ein Setzen im Verstand und Willen Gottes begreift. Auffallend ist auch, daß Sch. gegen den materialistischen Einwand, nichts könne vernichtet, daher auch nichts aus nichts hervorgebracht werden, keineswegs antwortet: Gott kann auch vernichten, sondern sich einfach darauf beruft, daß Gott schaffe, um das Seiende zur Vollendung zu führen.

Die Neuscholastik soll für innere Erfahrung keinen Sinn haben und geneigt sein, die Innerlichkeit als etwas Äußerliches, als Formen und Entitäten, als unthätige Atome, als sublimere Massen zu betrachten. Daher habe Thomas die Brotform als einen verzauberten Geist denken können, der nur durch den Bann der Materie am Erkenntnisleben verhindert sei (S. 454). Nun wahrlich! Schlimmeres vermag der Psychologismus gegen den (*sit venia verbo*) Metaphysicismus nicht mehr vorzubringen. Derartige Extravaganzen aber erklären sich daraus, daß der Verf. trotz alles Pochens auf Geist und Innerlichkeit zur Erfassung der Bedeutung des Intellegiblen, Immateriellen sich nicht zu erschwingen vermag. Die Geistsubstanz ist ihm etwas Totes, ein Atom, eine Masse; umgekehrt werden ihm die abstrakt aufgefaßten (insofern, jedoch nur im Gedanken, vergeistigten) materiellen Formen zu Geistern. Übrigens ist es leicht, den Vorwurf zu retorquieren. Denn in einer Anschauung, welche die Körper in Kräfte, Gedanken, immanente göttliche Willens-termini (um nicht mehr zu sagen: Willensakte) auflöst, werden alle Dinge zu verzauberten Geistern, die im Bann der Maja — der Sinnentäuschung — befangen sind.

Wenden wir uns dem teleologischen Argumente zu. Der Vf. spaltet dasselbe in zwei Teile, deren einer von der thatsächlich herrschenden Gesetzmäßigkeit (S. 184—304), der andere von der Zielstrebigkeit und zweckmäßigen Einrichtung der Dinge ausgeht (S. 305—441). Die Sache ist von untergeordneter Bedeutung; zu Gunsten der hergebrachten Methode spricht indes die Art, wie Gesetz- und Zweckmäßigkeit sich zu dem



einen Begriffe der Weltordnung, des Kosmos, zusammenschließen; denn das Zweckmäßige wird vor allem auch daran erkannt, daß es das Gesetz- und Regelmäßige ist. An den teleologischen Gottesbeweis schließen sich zwei vorgebliche neue Beweise, ein ideologischer und ein noetischer an (S. 442—577); der erstere soll schon auf Grund der sinnlichen Erkenntnis aus der „Geistigkeit der Seele“ sich ergeben; der letztere aber nimmt zur Grundlage die „höhere Geistigkeit“, die in der Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, in dem Sinne für das Wahre, Gute, Schöne (sollen wir sagen für die „Ideen“?) sich kundgibt. Wir sind zwar der Ansicht, daß der Schluß von der Existenz des endlichen Geistes auf eine erste geistig-persönliche Ursache kosmologisch ist; immerhin möge es gestattet sein, jene Thatsache zur Grundlage eines besonderen Argumentes zu machen. Dagegen aber müssen wir uns sowohl gegen das Ziel, worauf das Schell'sche Argument gerichtet ist, als auch gegen die Art und Weise, wie es durchgeführt wird, entschieden erklären. Das Ziel nämlich, auf welches die betreffenden Argumente zugespitzt sind, ist die Selbstursächlichkeit eines die intellegible Ordnung ersinnenden Gottes. Mit dieser Bestimmung des Zieles wird die Grundlage des Argumentes selbst aufgehoben. Diese nämlich besteht, soweit es sich um den „noetischen“ Beweis handelt, in der dem menschlichen Geiste zugänglichen intellegiblen Ordnung, die Gegenstand eines wahren — allgemeinen und notwendigen — Wissens ist. Eine solche intellegible Ordnung aber besteht nach Schells Grundanschauung überhaupt nicht; denn eine freiersonnene Ordnung besitzt keine allgemeine und notwendige Gültigkeit und kann deshalb auch nicht Gegenstand eines wahren Wissens — ewige, unveränderliche Wahrheit — sein. Nur wenn man mit dem hl. Thomas die intellegible Ordnung im Wesen Gottes begründet sein läßt, (ohne sie, wie der Ontologismus thut, damit zu identifizieren, was der direkte Gegensatz zu der allerdings noch unhaltbareren Ansicht Schells ist), gibt es einen wahren noetischen Beweis, einen Beweis aus den ewigen Wahrheiten, die vom endlichen Geiste erkannt werden, nicht aber in ihm ihre Begründung finden können.

Wenn Sch. die Geistigkeit der Seele schon aus der sinnlichen Erkenntnis beweisen zu können glaubt, so schießt er weit über das Ziel hinaus und gefährdet den wesentlichen Unterschied der Tier- und Menschenseele. Als Konsequenz würde sich die Unsterblichkeit jener ergeben. Sch. sucht ihr durch die Wendung zu entgehen, daß sie, sobald sie zwecklos geworden, dem Untergange verfallt. Seit wann aber, frage ich, gehen Dinge zu

Grunde nur, weil sie zwecklos geworden sind? Oder werden sie von Gott vernichtet? — Zwei Irrtümer sind es, die in dieser Beziehung der Schellschen Darstellung zur Last fallen. Der eine besteht in der Auffassung der sinnlichen Erkenntnis selbst, indem dieselbe einerseits nicht bloß für relativ, sondern absolut immateriell gehalten wird, andererseits aber nicht in der Aufnahme objektiver Bestimmungen (sensibler Qualitäten) der Dinge, sondern in einer höheren Verklärung und Idealisierung einer an sich ärmlichen, farben- und tonlosen Welt bestehen soll. Sch. adoptiert damit einen Fundamentalirrtum der neueren Philosophie. Was er zur Rechtfertigung desselben sagt, ist von keinem Belang. Denn die Berufung auf die Physiker, deren mathematische Behandlung der Erscheinungen die Qualitäten überhaupt außer Betracht läßt, ist wirkungslos. Nur eine Äußerung sei kurz berührt: „Die Seele ergänze mit voller Stärke die Lücke im Gesichtsbild“ (S. 475). Von welcher Palette aber, frage ich, nimmt sie die Farbe? Es ist, antwortet Schell, ein unwillkürliches Gestalten und Ersinnen (a. a. O.). Wirklich? Doch der Verf. glaubt selbst nicht daran, denn er führt — occasionalistisch — dieses ersinnende Gestalten auf die Selbstursache zurück, die allein alles ersinnt. — Gelegentlich diene als Beleg für den Dynamismus des Vf.s die Bemerkung: „Der Stoff ist nicht denkbar als eine gespensterhafte Grundlage der Kraft, sondern nur als die Einheit der Kräfte (der abstossenden und der anziehenden bei den Körperatomen . . .). So eint sich Atomismus und Dynamismus“ (S. 446). Ist aber da, wo nur Kräfte sind, überhaupt noch Stoff? „Stoff ist der Einheits-, Ausgangs- und Sammelpunkt der Kräfte bzw. der Kraftwirkungen: notwendig centralistisch zu denken; unausgedehnt: *extensione prior est actio*.“ Offenbar sinkt bei dieser Annahme der Stoff zum Phänomen herab, und das Resultat ist der reine Dynamismus.

Die Verlegenheit, in die Sch. gerät, die sinnlichen Qualitäten zu erklären, die nicht aus den äußeren Gegenständen stammen, ihren Grund aber auch nicht, wie es scheint, in einer „ersinnenden“ Seelenkraft haben können, führt ihn, wie oben bemerkt, zu der occasionalistischen Ansicht, daß dieser verklärende Schimmer, mit dem die Seele die Wirklichkeit überkleide (sic), aus Gott stamme. — Ein anderer Irrtum betrifft das Verhältnis der begrifflichen zur sinnlichen Erkenntnis. Sch. huldigt in dieser Beziehung einem ganz oberflächlichen Nominalismus, der uns bei einem Autor von seiner Bedeutung geradezu über- rascht, und der ihn unfähig macht, die aristotelisch-scholastische Theorie der Astraktion zu würdigen. Er selbst anerkennt keine

andere Abstraktion, als die mit der Analyse des aktuellen Inhalts der sinnlichen Wahrnehmung verbundene. Sogar bei dem Positivisten Taine begegnen wir einer tieferen Auffassung des Verhältnisses von Begriff (intellektuelle Vorstellung) und Sinnbild, welches letzteres den Gegenstand nach seiner sinnlichen, materiellen Individualität darstellt, während der Verstand ihn nach seinem allgemeinen, mit anderen gemeinsamen Wesen erfafst: daher denn auch Individuen nur beschrieben (d. h. durch eine Verbindung allgemeiner Merkmale möglichst von anderen Individuen derselben Art unterschieden), oder in unmittelbarer Gegenwart sinnlich aufgezeigt werden können. Übrigens ist leicht einzusehen, wie jene nominalistische Auffassung, die eine notwendige, selbständige, intellegible Ordnung ewiger Wesenheiten leugnet, innig mit dem Gedanken eines freien Ersinnens des göttlichen Wesens durch ursprüngliche Denkhätigkeit zusammenhängt. Außer der Abstraktion in dem nominalistischen Sinne der Unterscheidung des in sinnlicher Wahrnehmung aktuell Gegebenen nimmt Sch. noch die Reflexion an, die er mit Locke in der Bedeutung von innerer Erfahrung nimmt; aus der unter anderem auch die Idee Gottes stammen soll. Somit wäre diese ein Bestandteil der inneren Erfahrung, was ja ganz vortrefflich zu der Ansicht, das wahrhaft Wirkliche, Göttliche sei die Thätigkeit, das aktuelle Denken und Wollen, stimmt.

An denselben und noch anderen Gebrechen wie der noetische leidet auch der sittliche Gottesbeweis. Da schon die ursprüngliche göttliche Selbstverwirklichung als eine freie gedacht werden soll, kann der Freiheitsbegriff und damit die wesentliche Voraussetzung des Sittlichen zu voller Klarheit nicht gelangen; das Freie wird vom Spontanen zwar, nicht aber genügend vom innerlich Notwendigen unterschieden. Dazu aber kommt, daß der Gottesbegriff Schells, konsequent zur Geltung gebracht, zu dem obersten Moralprincip Fichtes führen müßte: Handle absolut selbständig, frei von jedem Gesetz sei dir selbst Gesetz! Sei selbstthätig, wie das absolute Ich, das in dir sich manifestiert! Thätigkeit ist deine Bestimmung, deine Vollkommenheit, deine Glückseligkeit! — Auf den Trieb nach unendlicher Erkenntnis in selbständiger Forschung gründet Schell den „noetischen“ Unsterblichkeitsbeweis (S. 651 ff.). Das würde eine Unsterblichkeit im Sinne Kants ergeben, nämlich ein nie abgeschlossenes Fortschreiten in der Erkenntnis der Wahrheit und der Aneignung des Guten. Ein solches aber wäre ziel- und zwecklos. Konsequenter würde man vom Standpunkt der „Urthat“ mit Fichte sagen müssen: „Erhebe dich zum Gedanken des Ewigen, und du wirst mitten in der Zeit in der

Ewigkeit stehen. Zeit, Succession, ist nur ein Schatten, ein Nichts; für denjenigen, der sich zur vollen Geistigkeit und damit zur Erkenntnis der Nichtigkeit alles Materiellen aufgeschwungen hat, gibt es keine Zeit, er weiß sich schon hienieden eins mit dem Ewigen.“

Wir müssen hier schließen, da es unmöglich ist, auf alle grundlosen Behauptungen und Vorwürfe gegen die Scholastik, die in Schells Schrift enthalten sind, einzugehen. Auf das Vonselbsterlöschen der Tierseele, die durch ihre „Innerlichkeit“ Geist sein soll, wurde das Nötige bereits geantwortet. Auf den Vorwurf, die Scholastik sei nicht im stande, die persönliche, individuelle Menschenseele wissenschaftlich festzustellen, dürfte nach dem Gesagten die Antwort nicht schwer zu finden sein.

Indem wir unser Urteil zusammenfassen, erkennen wir bereitwillig an, daß Schells neuestes Werk, soweit es uns vorliegt, in Bezug auf Gelehrsamkeit, Schärfe der Dialektik und Kunst der Darstellung hervorragend. Dagegen müssen wir den spekulativen Standpunkt und seine sei es nun von Sch. gezogenen oder wenigstens objektiv daraus zu ziehenden philosophischen und theologischen Konsequenzen entschieden ablehnen. Indem der Begriff der That — der Denk- und Willensthätigkeit an die Spitze gestellt wird, ergeben sich infolge dieser Konzession an den cartesianisch-fichteschen Subjektivismus und Schopenhauer-Hartmannschen Theletismus, Konsequenzen, die alles bisher in der Theologie als feststehend Anerkannte in Frage stellen und in das Gegenteil verkehren. Wir stellen dem Grundbegriff und Postulate Schells die Sätze entgegen: Thätigkeit erheischt ein Thätiges von bestimmter Wesenheit und Natur. *Agere sequitur esse*. Anders bethätigt sich der Geist, anders der Körper. Die höchste unendliche Denk- und Willensthätigkeit ist demnach Thätigkeit eines Wesens, das wesenhaft seiend, reinste Aktualität ist. Denn soweit etwas actu ist, ist es thätig. Was schlechthin Akt ist, ist demnach durch sich und wesenhaft thätig. Dagegen bedarf alles aus Akt und Potenz gemischte Sein der Bestimmung, Bewegung, Anregung zur Thätigkeit durch ein aktuales Sein, woraus folgt, daß das erste Sein, wie Grund alles partizipierten Seins, so auch bewogender und bestimmender Grund aller geschöpflichen Thätigkeit ist: wodurch jedoch die Selbstthätigkeit der Geschöpfe nicht ausgeschlossen wird. Denn wie die Dinge formell ihr eigenes gottverliehenes Sein haben, so kommt ihnen auch unter dem bewogenden Einfluß des ersten Thätigen eine eigene Thätigkeit, ein wahres Wirken, wahre Kausalität zu: nicht allein den Geistwesen, sondern auch den



Körpern: entsprechend ihrer Form in mehr oder minder vollkommener Weise. Diese jedem Thomisten geläufigen, vor dem Forum der Vernunft wie des Glaubens bestehenden Wahrheiten dürfen um keinen Preis gegen Postulate einer auf falsche Grundlagen aufgebauten Zeitphilosophie psychologisch-subjektivistischer Richtung vertauscht und preisgegeben werden.



## DER HL. BONAVENTURA UND DIE THOMISTISCH-MOLINISTISCHE KONTROVERSE.

Von Dr. B. DÖRHOLT.



Concordia ss. patrum et theologorum  
quaerenda est, non discordia.

Als unser großer Papst durch das Rundschreiben vom 4. Aug. 1879 den altbewährten Führer im Kampf für katholische Wahrheit und christliche Kultur, den Aquinaten, von neuem auf den Schild erhob und zum dauernden Heerführer erkor, als er alle, die wahr und redlich kämpfen wollten, aufforderte, unter dem Banner, das dieser schon vor Zeiten entfaltet hatte, sich zu sammeln, da sind viele diesem Ruf gefolgt und haben es mit hoher Freude begrüßt, daß auf Thomas als Einigungspunkt von so hoher Stelle mit solchem Nachdruck hingewiesen wurde. Denn Einigkeit und Geschlossenheit sind nicht nur hohe Güter, sie sind unentbehrlich in dem Riesenkampf der Gegenwart, die notwendige Vorbedingung, daß wir mit einiger Zuversicht hoffen dürfen, daß der Sieg an unsere Fahnen sich knüpfen werde.

Von diesem Standpunkte aus konnte man es nur bedauern, daß schon bald nach dem Aufruf des Papstes, der als Einigungsruf gemeint war, der alte Streit im eigenen Lager wieder aufloderte, der um die Wende des 16. Jahrhunderts zum 17. die Köpfe so gewaltig erhitzt und leider auch die Gemüter einander nicht wenig entfremdet hatte. Doch ein Kompromiß gibt es ja nun einmal im Ringen um die Wahrheit nicht. Daher wundern wir uns freilich nicht, daß durch die erneuerte eingehende Beschäftigung mit dem hl. Thomas, auf dessen Lehre es hier, wie von beiden Seiten zugestanden wird, sehr ankommt, und mit den tiefen und schwierigen Fragen, in welchen der