Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 17 (1903)

Artikel: Zur dogmatischen und apologetischen Literatur
Autor: Glossner, M.
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-761796

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: 25.08.2025

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

ZUR DOGMATISCHEN UND APOLOGETISCHEN LITERATUR.[1]

Von

Dr. M. GLOSSNER.

1. Laur. Janssens, S. T. D., Tractatus de Deo Trino. Frib. Brisg. Herder. 1900. 2. Ch. Pesch, Theologische Zeitfragen. 2. Folge. Freib. i. B. 1901. 3. P. S. Sciffini, Tract. de gratia divina. Frib. Brisg. 1901. 4. Dr. H. Schell, Apol. des Christentums. I. Bd. Religion und Offenbarung. Paderborn. 1901.

I. Die spekulative Trinitätslehre.

Der dritte Band des neuen, grofsartig angelegten Kommentars zur theologischen Summa des hl. Thomas von Dr. Janssens enthält die Trinitätslehre. Das mit Index 899 Seiten umfassende Werk behandelt die Quästionen 27—43 des ersten Teiles der S. Th. An der Spitze steht eine Widmung an Papst Leo XIII., dessen Schöpfung das Kollegium des hl. Anselm am Aventin ist, dem der Verf. als Rektor vorsteht. Darauf folgt ein anerkennendes Schreiben des Papstes, der darin eine Frucht ersieht, „quo industrias Nostras collocasse optime reputamus". Das Werk dem Studium derjenigen zu empfehlen, denen Begabung und Mufse eine tiefer dringende und umfassendere Beschäftigung mit der dogmatischen Wissenschaft gestatten, erscheint daher unsererseits als überflüssig. Da der Verf. den Text des englischen Lehrers voraussetzt, so wird der Leser die theologische Summa stets zur Seite haben müssen. Zur Erleichterung der Übersicht dienen die zahlreichen schematischen Darstellungen, und zum besseren Verständnisse die zusammenfassenden Bemerkungen am Schlusse der Quästionen. Reichhaltig ist das biblische wie das patristische Material. Aufser dem hl. Thomas kommen besonders der heil. Bonaventura sowie die hervorragenden Theologen des Ordens, dem der Verf. angehört, zum Worte. Der Kritik ist, wie z. B.

[1] Berichtigung: Oben S. 40 Z. 10 v. o. st. „Welt": l. „Mitte".

die ausführliche Erörterung über das sog. Comma Ioanneum beweist (p. 136 sq.), deren Resultat allerdings wenig befriedigt, das ihr gebührende Recht eingeräumt.[1]

Wir werden uns im folgenden auf die spekulativen (im engeren Sinne theologischen) Partien beschränken, und die Stellung des Verf. zu den neueren wissenschaftlichen Versuchen, in das Verständnis des Geheimnisses einzudringen, ins Auge fassen. Dabei rechnen wir auf den Beifall des Lesers, wenn wir uns nicht mit dem bloſsen Referieren begnügen, sondern allenfallsige Lücken in der Darstellung und Kritik des Verfassers auszufüllen versuchen.

Für das Verhältnis des Verf. zur engeren thomistischen Schule ist die Bemerkung über die Erkenntnis Gottes vom Kontingentzukünftigen bezeichnend, worin er als seine Ansicht erklärt, daſs er „nullo modo huic futurorum cognitioni ita medium commune assignare divinam aeternitatem, ut non etiam pro omnibus futuris quae Deus operatur, . . . simul, immo logice primarium medium teneamus divinae scientiae causalitatem".[2]

Als zu vermeidende Extreme in der Darstellung der Trinitätslehre werden genannt: 1. der gefährliche Irrtum jener, welche die göttliche Einheit in einer Weise betonen, daſs sich die Trinität wie eine Ergänzung, gleichsam wie etwas Accidentelles darüber aufbaue, 2. der weniger schwere Irrtum derjenigen, welche meinen, die Lehren der Theodicee von dem Einen Gotte könnten mit Absehen von dem Geheimnisse der Trinität in ihrer vollen Wahrheit zur Geltung gebracht werden: was allerdings in dem vom Verf. näher erklärten Sinne zugestanden werden muſs.[3]

Auf eine schematische Übersicht der vom hl. Thomas eingehaltenen Ordnung, der Angabe der Quellen und der zu vermeidenden Irrtümer folgt dem Gange der Summa entsprechend der dogmatische Nachweis, daſs es in Gott Ausgänge, und zwar deren zwei gebe, da die Ausgänge auf Aktionen beruhen, diese aber in einem Geistwesen nur solche des Intellekts und des Willens sein können, nämlich eine processio (ad intra) secundum intellectum und folglich sec. similitudinem, weshalb sie mit Recht

---

[1] Der Verf. schlieſst seine kritisch-exegetische Untersuchung mit den Worten: „Et haec dicta de scientifica disquisitione, seu de demonstrabilitate authentiae Joannei commatis sufficere credimus. De ipsa autem authentia nos iudicare noluisse, sicut lectorem monebamus incipiendo, ita absolvendo iterum monemus." p. 168.

[2] P. XIV. n. 2.

[3] L. c. p. XI.

den Namen generatio (geistige Zeugung) führe, und eine solche secundum voluntatem, die zwar die vollkommenste Ähnlichkeit mit sich führe, gleichwohl aber formell nicht secundum similitudinem stattfinde, weshalb sie nicht als generatio zu bezeichnen sei. (pp. 21—90.)

Aus der folgenden „exegetisch-historischen" Partie heben wir die gegen Kuhn gerichtetete Bemerkung hervor, worin als confusa et incohaerentia bezeichnet wird, was dieser gegen die augustinische Auffassung der Theophanie einwendet, ac si Deus absolute spectatus non posset apparere totus in manifestatione singulari, nec tres personae simul in manifestatione triplici, nec etiam prima persona Patris sola, si velit.[1] Bei Kuhn[2] hängt diese längst verlassene, auf neuplatonischen Einfluſs zurückzuführende Ansicht von der Unmöglichkeit, daſs der Vater erscheine, mit seiner spekulativen Erklärung der Trinität zusammen, derzufolge der Vater sich im Sohne und Geiste zur aktualen Persönlichkeit (Geistigkeit) vermittelt: worauf wir zurückkommen werden.

Für die begrifflich-wissenschaftliche Exposition des Dogmas ist der Begriff der subsistierenden Relation von hervorragender Bedeutung. Wie in anderen Fällen, so wurde dank der Offenbarung der natürliche Begriff der Relation genauer präzisiert. Die Unterscheidung eines zweifachen Verhaltens der realen Relation nach der Seite der Substanz („in"), der sie zukommt, und der Formalität des Bezogenseins („ad") enthält den Schlüssel zur Lösung zahlreicher Schwierigkeiten und macht es insofern einigermaſsen begreiflich, wie mit dem numerischen Unterschiede der durch die Relationen konstituierten Personen die vollkommenste Einheit des Seins, der Substanz und der Vollkommenheit znsammenbestehen kann.[3]

Ebenso bedarf der aus der Erfahrung gewonnene Begriff der Person der schärferen Bestimmung nach Maſsgabe des Dogmas; denn dieses verlangt eine solche im Unterschiede von der Natur, auch der geistigen, weshalb die Identifizierung des formellen Personseins mit dem aktualen Selbstbewuſstsein in der Anwendung auf die Trinität überall zu Irrtümer führen muſste.

---

[1] P. 121 sq.

[2] Dogmat. Bd. II. S. 15.

[3] L. c. p. 207 sq. Wir bemerken ausdrücklich, daſs die theologische Exposition nicht beansprucht, die innere Möglichkeit des Geheimnisses zu erweisen, sondern nur den Zweck hat, demselben eine begriffliche Fassung zu geben, welche imstande ist, den Vorwurf des Widerspruches abzuwehren.

Umsomehr gilt dies von der modernen Auffassung der Geistnatur, die, von dem subjektivistischen Grundsatz ausgehend, dafs das menschliche Selbstbewufstsein die Norm für alles Erkennen und den Grundtypus alles Seins darstelle, das Sein mit der Tätigkeit gleichsetzt, woraus dann gefolgert wird, dafs Gottes Geistigkeit und Persönlichkeit aus einer Tätigkeit resultiere, die nach Analogie des menschlichen Selbstbewufstseins irgendeinen Gegensatz von Ansich- und Fürsichsein, Natur und Geist involviere. In dieser Überspannung der Bedeutung des Selbstbewufstseins und der damit zusammenhängenden Identifizierung des Seins mit der Tätigkeit hat auch die an Schell vom Verfasser mit Recht getadelte übertriebene Betonung der „Aktivität" in der Analyse des Personbegriffs[1] ihren Grund. Dagegen erklärt der Verf.: personam nihil aliud esse quam ens in summo gradu individualitatis vel subsistentiae.

Bemerkenswert ist die Äufserung: Omnibus simul perpensis, videtur Boethius nimis insistere in significationem relativi, substantialem praedicationem in nomine personae in divinis veluti excludendo; S. Augustinus ex opposito non satis considerare elementum relativi in significatione personae divinae contentum; S. Thomas autem utramque sententiam coniungens, arduum quaesitum miro acumine solvit.[2]

Die Exposition schliefst mit den Worten: Persona ergo divina non solum divit essentiam absolutam, sed et relationem; imo magis in recto relationem, quam ipsam essentiam.

In der Dissertation: quid ratio non possit, berücksichtigt der Verf. die spekulativen Konstruktionen Lessings, Hegels, des Raimundus Lullus, Mastrofinis, Günthers, Rosminis und, in einem besonderen Appendix, Schells.[3] Hier dürfte eine doppelte Lücke auszufüllen sein, die eine, sofern zwischen Günther und Schell der Konstruktionsversuch Kuhns liegt, die andere, insoweit auf die tieferen philosophischen Quellen der spekulativen Versuche insbesondere Günthers und Schells nicht eingegangen ist.

Es mufs nämlich vor allem konstatiert werden, dafs den Konstruktionen Günthers, Kuhns und im Grunde auch Schells der Gedanke einer Subjekt-objektivierung, welcher die Seele der Hegelschen Trinität bildet, zugrunde liegt. Der Unterschied aber besteht darin, dafs bei den genannten katholischen Theologen der Prozefs als ein rein immanenter, der Weltschöpfung vorangehender, durch sie nicht vermittelter aufgefafst wird, während Hegel ihn nach seinem bekannten Worte: Ohne Welt

[1] L. c. p. 273. [2] L. c. p. 301. [3] P. 378 sq., 417 sq.

ist Gott nicht Gott, durch die Welt (Natur und Menschengeist) vermittelt sein läſst.

Die Frage ist, ob der dem Boden des subjektivistischen Rationalismus entsprossene Begriff der Subjektobjektivierung sich ohne Gefahr des Irrtums auf theistisches Gebiet verpflanzen läſst, ja ob er sogar als brauchbarer Schlüssel sich erweist, um in das tiefere Verständnis der christlichen Trinitätslehre einzudringen?

Die Antwort wird sich ergeben, wenn wir den Ursprung dieser modernen Idee ins Auge fassen. Dieselbe ist nämlich eine Abstraktion aus der spezifisch menschlichen Weise des Geistseins, oder der Art, wie der Mensch zum Selbstbewuſstsein gelangt, indem er sich in seiner Tätigkeit gleichsam objektiviert und so sich durch Reflexion wie in einem Spiegelbilde selbst erfaſst. Dieser im einzelnen sich vollziehende, relative Prozeſs, auf das „Absolute" übertragen, ergibt nun den Gedanken eines ursprünglich unbestimmten, potenziellen Seinsgrundes, der sich durch Bestimmung, Fassung (wie sich Baader ausdrückt) zum Objekte gestaltet und dadurch erkennbar wird, aus dem bloſsen Ansichsein zum Fürsichsein erhebt. Bei Hegel liegt dieser Gedankengang vollkommen klar zutage. Wie im relativen Denkprozeſs das unbestimmte Sein (der logische Begriff) zur „Idee" sich ausgestaltet und alle konkreten Gedanken nur als Modifikationen des Seinsgedankens, d. h. des Elementes alles Denkens sich darstellen, so ist der absolute Denkprozeſs (das mit dem Sein schlechthin identische göttliche Denken) als Selbstbestimmung des logischen Begriffs zur Idee zunächst im reinen Elemente des Gedankens, dann aber im realen der Natur oder der erscheinenden, objektivierten Idee, aufzufassen, ein Prozeſs, der zum Resultate das absolute Selbstbewuſstsein hat, ein göttliches Selbstbewuſstsein, das folgerichtig an das der Menschheit gebunden und durch dieses vermittelt ist.

Diese kurze Darstellung der Ausführung, welche der Gedanke der Subjektobjektivierung des höchsten Seinsgrundes in dem wissenschaftlich durchgebildetsten Systeme gefunden hat, läſst zur Genüge einsehen, daſs derselbe unmöglich auf den Gott des Theismus angewendet werden kann, geschweige denn daſs in ihm der Schlüssel des Trinitätsgeheimnisses gefunden werden dürfte. Diesem zufolge ist der Sohn, der dem Moment der „Objektivität" in jenem Prozesse entsprechen würde, Gott von Gott, Licht vom Licht, Weisheit von der Weisheit. Der Ausgangspunkt des Dogmas ist also nicht der dunkle, bestimmungslose, der Bestimmung bedürftige und fähige Grund, aus dem sich ein Fürsichsein erheben soll, sondern die absolute Aktualität eines

in sich schlechthin bestimmten Seins, und die Hervorgänge implizieren zwar relative Gegensätze unbeschadet der absoluten Einheit des Wesens, beruhen aber keineswegs auf einem im Wesen selbst liegenden Gegensatz von Finsternis und Licht, Ansichsein und Fürsichsein.

Daraus aber ergibt sich auch zugleich, dafs ein solcher Prozefs der Subjektobjektivierung überhaupt und konsequenterweise nur auf monistisch-pantheistischem Boden Sinn hat und zu Recht besteht. Denn was ist jener Grund, der im Güntherschen System (wenn auch durch sich selbst) zur aktualen Geistigkeit sich bestimmen soll, jenes Ansichsein, das Kuhn dem Prozefs zugrunde legt, anderes, als eben derselbe logische Begriff, d. h. das allgemeine, bestimmungslose Sein, von welchem auch Hegel ausgeht, also in Wahrheit eine Abstraktion vom endlichen Sein, das Element des spezifisch menschlichen Denkens, welches überdies das Merkmal des proportionalen menschlichen Denkobjektes (des Intellegiblen im Sinnlichen), d. h. die Beziehung auf das Sinnliche, Materielle an sich trägt, daher dies auch unwillkürlich in den theistisch gemeinten Konstruktionen der Trinität sich Geltung verschafft: so die von Günther angenommene „absolute Zeiträumlichkeit im Leben des Absoluten“[1] und bei Baader, welcher als vierter jener Trias spekulativer Konstruktoren der Trinität zugesellt werden kann,[2] der nach J. Böhmes Vorgang der Gottheit zugeschriebene Lichtleib: Annahmen, die in unverkennbarer Analogie zu Hegels realer Objektivierung der Idee in der Natur stehen, und in denen die Verwechslung des logischen Seins mit

[1] Eurist. u. Her. S. 513.

[2] Die von Hoffmann (Spekulative Entwicklung der ewigen Selbsterzeugung Gottes S. 31) gegebene kurze Darstellung der Baaderschen Trinitätslehre möge hier, da sie den Grundgedanken der theosophischen Trinität zu präzisem Ausdruck bringt, Platz finden: „Im Begriff des Ternars sind drei Wirker und drei Wirkungen oder Gewirkte zu betrachten. Der Vater als die in die erste Selbstfassung oder Gründung gehende Freiheit, selber ungewirkt, wirkt in sich den Sohn, das Wort, als die die Enthülltheit des Vaters bedingende erste Einhüllung oder Fassung als ersten Gewirkten und zweiten Wirker, weil derselbe als eine Kraft, in welcher der Vater sich auf einmal zusammen nimmt, die Vielheit oder Allheit der Kräfte wirkt, und mit oder in welchem, da diese Einhüllung oder Selbstfassung keine Einsperrung ist, der Vater den Geist wirkt als zweiten Gewirkten und dritten Wirker.“ Vorher geht die Mahnung, das freie Sein als „Ansich- und Insich- lichtes Sein“ zu denken, eine anscheinend gegen Hegel gerichtete Bemerkung. Aber auch nach Hegel ist der „Geist“ Anfang und Ende des Prozesses. Da jedoch das „Sein“ des sich „Fassens“ bedarf, ein solches aber nur vom unbestimmten (logischen) Sein sich aussagen läfst, so liegt die Konsequenz auf seiten Hegels, der dieses Sein in Natur und endlichem Geiste sich „fassen“ läfst.

dem schlechthin aktualen (alle Pontenzialität und damit alles Werden ausschliefsenden), göttlichen Sein ihre Konsequenzen deutlich kundgibt? Gelegentlich sei hier die Bemerkung angebracht, wie wichtig die scholastische Lehre ist, dafs der Begriff des Seins nur im analogischen Sinne von Gott und den geschaffenen Dingen ausgesagt werden dürfe, und dafs das göttliche Sein als actus purus, d. h. als von vornherein, nicht erst durch „Bewegung" intellegibles und darum intelligentes Sein gedacht werden müsse: womit dann jeder Gedanke eines Geistwerdungs- und Personifizierungsprozesses ausgeschlossen erscheint.

Wenden wir uns der Güntherschen Konstruktion der Trinität zu, so findet das Gesagte seine volle Bestätigung. „Der Geist ist — nach Günther — wie Prinzip, so auch Mafsstab der Erkenntnis, weil er nur in der Art und Weise, wie er sich erkennt, so auch alles andere erkennen kann."[1] Nach dem Typus des menschlichen Selbstbewufstseins und der menschlichen Erkenntnisweise glaubt daher Günther auch das göttliche Geist- und Personsein denken zu dürfen. Im Selbstbewufstsein gebe sich Gott nach Dasein und Wesen unmittelbar kund. Dem Irrtum Hegels aber glaubt derselbe durch seine Unterscheidung einer doppelten Erkenntnisweise, der begrifflichen und der ideellen vorzubeugen. „Die Günthersche Philosophie erbaut sich auf der Idee, d. h. dem Sich = als Ursache — als Sein = Wissen des Geistes oder auf dem eigentümlichen Geistesgedanken, von dem die kirchliche Wissenschaft unter der Herschaft der alten Begriffsspekulation (der Begriff als Gedanke vom Gemeinsamen in Vielen, d. h. vom Allgemeinen, ist nämlich nach Günther das Resultat des Denkprozesses der Natur in ihren animalischen sinnbegabten Produkten) noch keine Ahnung hatte. Durch die Idee allein aber läfst sich das Wissen mit dem Glauben aussöhnen und in ihrem Besitze darf der Geist für die Beurteilung des Gegebenen in einer Offenbarung sogar das positive Kriterium der Vernunft aufstellen."[2] Diese letzten Worte gelten von allen jenen Theologen, die vom Standpunkt der Vernunft aus eine innere Einsicht in das Mysterium anstreben und dasselbe aus in der Vernunft gegebenen Daten mehr oder minder ableiten zu können meinen. So ersieht Kuhn in der Gottesidee, die dem Geiste im Spiegel der Seele das Wesen Gottes repräsentiere, das Organ und den Keim aller höheren Erkenntnis. Ähnlich hat auch Frohschammer der kirchlichen

[1] Clemens, Die spek. Theol. Günthers S. 45 f.
[2] Clemens a. a. O. S. 12.

Erklärung gegenüber, dafs der menschliche Verstand (ratio) die Geheimnisse des Christentums nicht von sich aus, sondern nur durch Offenbarung und Glauben zu erkennen vermöge, sich auf die „Vernunft“ als ein Vermögen der Ideenwahrnehmung berufen, die das leiste, was die der kirchlichen Scholastik allein bekannte ratio nicht vermöge.

Indes täuscht sich (von seiner gänzlich verfehlten Beurteilung der Scholastik abgesehen) Günther gründlich über sein Verhältnis zu Hegel; denn einerseits ist die begriffliche Erkenntnis als ein Erfassen des Wesens in der Erscheinung ein Grundwissen; anderseits aber vollzieht sich alles menschliche Grundwissen in der Form des Allgemeinen, da es kein intuitives, sondern ein abstraktives Wissen ist. Beides aber will auch die Hegelsche Theorie des Selbstbewufstseins und seine Auffassung des Wissens. Der Hegelsche Irrtum aber besteht darin, dafs er das „Absolute“ durch eine Art unmittelbarer Intuition mittels des Relativen in seinem Wesen erkennen will, und gerade diesen Irrtum teilt Günther mit Hegel, und zieht ebendeshalb wie dieser trotz aller Berufung auf die „Idee“, die göttliche Persönlichkeit in das Naturleben herunter. Denn mit vollem Rechte hat man der Güntherschen Konstruktion gegenüber den Vorwurf erhoben, dafs wir ihr zufolge „das Absolute im ersten Momente, wie es als Satz dem Gegensatze und Gleichsatze, oder als Vater dem Sohne und dem hl. Geiste logisch vorhergeht, als ein blindes, unbestimmtes Sein, als dunkles Prinzip, das die blofse Möglichkeit zum Selbstbewufstsein in sich schliefst, notwendig denken müssen, und dafs der Sohn (ja eigentlich erst der hl. Geist als Schlufsmoment in dem göttlichen Selbstbewufstseinsprozesse) den Vater zum erkennenden und zur wahren Gottheit macht, eine Auslegung, welche die . . . Stellen von Günther, worin die göttliche Offenbarung ad intra als ‚Selbstrealisierung des Absoluten als Ansich zum Fürsichsein‘ und als ‚Verwirklichung des Absoluten zur Gottheit‘ bezeichnet wird, selbst an die Hand geben.“[1]

Mit diesem logischen Ausgangspunkt befindet sich Günther bereits im Fahrwasser Hegels; der Schlufs kann demnach, konsequent verfolgt, nur der gleiche sein, nämlich statt der absoluten, transzendenten Persönlichkeit Gottes im Sinne des Theismus: das allgemeine Sein, der logische Begriff, der in Natur und Geist sich selbst realisiert und im letzteren in einer Vielheit von Selbstbewufstseinen und Personen viel- und allpersönlich wird.

[1] Clemens a. a. O. S. 65 f.

Der Geistbegriff Hegels ist wie der Günthersche aus dem menschlichen Selbstbewufstsein heraus- in das Absolute hineingeschaut: das Resultat kann daher hier wie dort kein anderes sein als spekulativer Anthropomorphismus, d. h. der Prozefs der Subjektobjektivierung, gleichsam in Frakturschrift ausgeführt als ein Schauen der alles Intellegible in sich fassenden Idee ihrer selbst durch Reflexion im von ihr selbst gesetzten Spiegel der Natur.

Es ist daher begreiflich, dafs die Günthersche Konstruktion, die nicht einmal ihr Ziel, den Beweis der göttlichen Persönlichkeit überhaupt erreicht, umsoweniger dem christlichen Geheimnisse gerecht zu werden vermag.

Gegen Günthers Lehre macht der Verf. geltend: 1. dafs selbst aus der vollkommensten Erkenntnis unseres Geistes auf eine Wesenserkenntnis Gottes nicht geschlossen werden könne (freilich meint Günther, im Bilde werde das Urbild geschaut — was indes seine Stellung zur wahren Methode und zum Dogma nicht verbessert); 2. die Persönlichkeit bestehe formell nicht im Selbstbewufstsein, vielmehr sei ihr Formale = distinctum in nobiliori natura; 3. zur Erwerbung unseres Selbstbewufstseins sei, von der motio divina abgesehen, eine Bewegung von aufsen (wie sie Günther annahm) nicht erforderlich. Ferner bemerkt der Verf., Günther kenne nur eine Prozession, die secundum intellectum, die sich in zwei Stufen vollziehe (an einem ähnlichen Fehler leide die Schellsche Exposition); die Günthersche Trinität sei eine Evolution des göttlichen sich selbst vervollkommnenden Geistes (was ebenso — fügen wir hinzu — von den spekulativen Konstruktionen Baaders, Kuhns und Schells zu sagen ist); dagegen bedeutet die katholische Trinität das innere Leben Dei perfecti. Darin bestehe der gröfste Irrtum Günthers, qui ponit emanationem ut per eam Deus ad sui cognitionem perveniat; dum iuxta catholicam veritatem, recta philosophia (?) ponit processionem, quia Deus se cognoscit.[1] Dafs dem Verf. das Schwanken zwischen Sabellianismus und Tritheismus in der Güntherschen Lehre nicht entgangen ist, bedarf kaum der Erinnerung. Hervorgehoben zu werden verdient, dafs auch die Quelle der Güntherschen Irrtümer, die Übertragung des spezifisch menschlichen Selbstbewufstseins auf die Gottheit richtig bezeichnet ist: „Per gradus quidem spiritus humanus ad conscientiam sui pervenit; atqui non ideo quia hi gradus sunt de essentia conscientiae sui; sed quia spiritus est in inferiori ordine spiritualitatis.“[2] Endlich findet sich eine Hindeutung auf die

[1] L. c. p. 387 sq. [2] L. c. p. 389.

geschichtlichen Einflüsse, denen der Wiener Philosoph erlag, der vergeblich mit den Waffen des Pantheismus diesen selbst schlagen zu können vermeinte: „Quis enim attente Güntherum perlegens, non Hegelii atque Schellingii somnia mente recolat.“[1]

Eine kurze und treffende Kritik der Trinitätslehre Günthers findet sich in der „katholischen Wochenschrift“ (Sonderabdruck bei Stahel, Würzburg, 1853). „Die Dreipersönlichkeit Gottes ist, weil sie in der unendlichen Lebensfülle der Gottheit ihren Grund hat, das Unbegreiflichste an Gott, das Geheimnis der Geheimnisse. Alle Versuche, sie a priori vollgültig zu deduzieren, sind daher in die Extreme des Sabelianismus und Tritheismus verfallen. Die Günthersche Schule, welche sich rühmt, die Trinität mit Notwendigkeit aus dem Selbstbewufstsein abzuleiten, schwankt zwischen beiden.“ Der Kritiker unterscheidet dann zwei Darstellungsweisen, von denen die eine sabellianisch, die andere tritheistisch klingt, wozu eine dritte, vermittelnde kommt, derzufolge die Trinität als ein Prozefs durch Emanation der Substanz verstanden wird, als ein Potenzierungsprozefs, ein Gliedern in Gott (a. a. O. S. 28 ff.). Es ist dies, wie wir bereits an einem anderen Orte (Lehrb. d. Dogmat. I. S. 184) hervorgehoben haben, eine jener falschen Vermittlungen, die statt Stellung zu nehmen über den Extremen, diese vielmehr zu einem potenzierten Irrtum kombinieren.

Trotz der von Kuhn gegen Günther geführten Polemik steht doch auch dieser Theologe im wesentlichen auf dem von Günther eingenommenen Standpunkt und glaubt auch seinerseits in dem Gedanken der Subjektobjektivierung den Schlüssel für das spekulative Verständnis des Trinitätsgeheimnisses zu besitzen. Wenn Kuhn dabei einerseits auf eine „rein“ spekulative Konstruktion verzichtet und auf das Analogische des Versuches, vom Vernunftstandpunkt das Geheimnis zu erkennen (im Gegensatz einer rein logischen Behandlung, wie sie die Theologen üben, die aber nach seiner Ansicht nicht genügt), hinweist, andererseits aber von Günther in der Ableitung der zweiten Prozession abweicht, indem er dem Dogma entsprechend diese als eine processio secundum voluntatem auffafst: so treten doch diese Unterschiede in den Hintergrund angesichts der Tatsache, dafs auch er die Hervorgänge als Momente eines Verwirklichungs-, Geistwerdungs- und Personifizierungsprozesses betrachtet, als einen Prozefs vom Ansichsein zum Fürsichsein und damit Günther einräumt, dafs die Vorstellung einer Entwicklung vom Potenziellen, Unbestimmten

[1] Ibid. p. 392.

zum Aktualen und Bestimmten, vom Sein zum Dasein wenigstens als analogische Vorstellung angewendet werden dürfe.

Es wäre wünschenswert und von Bedeutung für die geschichtliche Stellung Schells gewesen, auch die Kuhnsche spekulative Darstellung der Trinität aufser der Güntherschen und Schellschen inbetracht zu ziehen, um so mehr als erst jüngst ein Anhänger der Tübinger Schule die Kuhnsche Lehre — von gewissen Ausdrücken — abgesehen, als durchaus korrekt hinzustellen versuchte. Wäre dem wirklich so, so wüfsten wir wenigstens nicht, was an dem System Schells Wesentliches auszusetzen wäre. Die vorsichtigere Art des Kuhnschen Auftretens darf den wissenschaftlichen Kritiker nicht abhalten, der Sache auf den Grund zu gehen. Veranlassung, auch Kuhn zu berücksichtigen, war dem Verf. gegeben durch die von ihm mit Recht scharf getadelte Polemik des Tübinger Theologen gegen die Theorie des hl. Augustin von der Theophanie. Denn diese hat ihre wahre Quelle eben in der spekulativen Annahme Kuhns, dafs die göttliche Persönlichkeit das Resultat eines Prozesses vom Ansich- zum Fürsichsein bedeute.

Auch die von Kuhn,[1] gegen die Auffassung des hl. Anselm von dem Ausgang des hl. Geistes aus dem Vater und Sohne gerichteten Bemerkungen konnten dem Verf. Anlafs geben, auf die Kuhnsche Lehre einzugehen, abgesehen von der Kritik, die der Tübinger Theologe an dem Athanasianum selbst übt. Der tiefere Grund all dieser Differenzen liegt in der verschiedenen Auffassung der Einheit der Substanz in den drei göttlichen Hypostasen. Denn so sehr Kuhn Gewicht auf die Einheit legt, und als Tendenz seiner Darstellung ausdrücklich die Herausstellung der vollkommenen substanziellen Einheit bezeichnet, so ist es doch gerade die nähere Fassung dieser Einheit, die ihm mit Günther gemeinsam ist, indem sie als Resultat der Prozessionen oder genauer als solches des Geistwerdungs- und Personifizierungsprozesses begriffen wird.

Wie Günther, stellt sich auch Kuhn auf den subjektivistischen Standpunkt, demzufolge das Selbstbewufstsein (mit dem in ihm eingeschlossenen „Gottesbewufstsein") Ausgangspunkt und Norm alles Erkennens ist. Dem „ideellen" Ich Günthers äquivaliert die Kuhnsche Gottesidee, die ein Schauen des göttlichen Wesens unmittelbar im Spiegel der Seele sein soll. Darauf wird der Anspruch, die Geheimnisse der Offenbarung nicht blofs logisch zu bearbeiten — durch Zurückweisung des Widerspruchs —

[1] Die christl. Lehre v. d. göttl. Dreieinigkeit, S. 606 f.

sondern auch vom Vernunftstandpunkt zu erkennen, begründet. Alle Wahrheit ist in der Vernunft, dem übersinnlichen Wahrnehmungsvermögen angelegt, weshalb das von aufsen dargebotene Dogma sich nur wie ein Augenglas verhält, das den natürlichen Blick schärft, um in der „Idee" zu erblicken, was dem unbewaffneten Auge entgeht. In diesem Sinne ist Kuhn der Meinung, das Dogma biete dem denkenden Geiste in konkreter Fassung die von der Vernunft geahnte, wenn auch nicht klar erkannte vorgebliche Wahrheit dar, dafs Gott Geist und persönlich sei infolge einer immanenten Unterscheidung, durch einen Prozefs der Differenziierung, kraft deren sich die Gottheit aus dem Ansichzum Fürsichsein in freiem Selbstbesitz denkend und wollend erhebe.

Zum Belege für das Gesagte mögen folgende Stellen genügen. Den subjektivistischen Standpunkt präzisieren die Worte: „Die Ideen sind dem endlichen Geiste eingeprägt (angeboren), denn sie sind der unmittelbare Reflex, die Offenbarung des Göttlichen in ihm. In ihrem Lichte erkennt er das Absolute mittelst des Endlichen."[1] „Der menschliche Geist ist die unmittelbarste und vollkommenste Offenbarung Gottes oder der Spiegel, in dem sich dessen Bild dem schauenden Auge (denkenden Geiste) unmittelbar darstellt."[2] „Denkt man sich der christlichen Idee gemäfs Gott als die unmittelbare absolute Ursache, als Schöpfer der Welt, so ist diese eine Offenbarung Gottes, so kommt des Wesen des Unendlichen im Endlichen zur Erscheinung, und zwar in aufsteigender Progression oder so, dafs in den vollkommensten Weltwesen, den Vernunftwesen, diese Erscheinung Gottes sich zum Bewufstsein von ihm gestaltet."[3] „Kraft dieser uranfänglichen und allgemeinen Offenbarung trägt der Mensch in seinem vernünftigen Geiste das Bewufstsein des Unendlichen (die Idee Gottes) unmittelbar in sich."[4] Daher er „nicht erst durch einen auf sein Selbstbewufstsein gebauten Schlufs, sondern ebenso unmittelbar Gottes inne wird wie seines eigenen Selbst."[5]

Gegen die Methode der Theologen spricht sich Kuhn in den Worten aus: „Eine blofs logische Analyse der dogmatischen Wahrheiten und ein blofses Ratiozinieren aus den ihnen zugrunde liegenden allgemeinen Begriffen ist nicht das echte wissenschaftliche Verfahren, sondern ein blofs scheinwissenschaftliches. Durch ein solches Verfahren wird das, was wir schon wissen und uns

[1] Dogm. 2. Aufl. I. S. 817. [2] A. a. O. S. 615. [3] Ebd. S. 588 f. [4] Ebd. S. 6. [5] II. S. 506. S. Schäzler, Neue Untersuchungen S. 442 f.

gewifs ist (nämlich auf Grund des Glaubens) blofs klar gemacht, und eben darin besteht seine wissenschaftliche Unechtheit, dafs es sich den Schein gibt, als würde durch dasselbe wissenschaftlich wahr gemacht, was bisher blofs unmittelbar wahr, auf Auktorität angenommen war."[1]

Die Methode der Theologen trifft dieser Vorwurf zweifellos nicht. Denn sie sind nicht der Meinung, dafs die Fassung des Dogmas in Begriffen dasselbe nach seinem Was begreiflich und nach seinem „Dafs" erwiesen mache; auch die von ihnen zur Verdeutlichung des Dogmas angewendeten Analogien sollen dies nicht leisten. Die Bemerkungen Kuhns aber zeigen, dafs seine Auffassung des theologisch-wissenschaftlichen Verfahrens eine andere als die traditionelle ist. Nach dieser verhalten sich die Dogmen als Prinzipien, aus denen die Theologie Schlüsse zieht, nach Kuhn aber sind sie der natürlichen Vernunft gegebene und aufgegebene Probleme, die sie von sich aus wenigstens zu erkennen versucht, mag ihr dies auch nicht vollständig gelingen. Die wissenschaftliche Aufgabe der Theologen besteht nach ihm darin, die verborgenen Fäden zu finden, durch welche die eingeborne Idee, die keimhaft alle Wahrheit in sich schliefst, mit der durch Offenbarung dargebotenen Wahrheit verbunden ist, das darauf durch Schuld der Sünde und Sinnlichkeit gelagerte Dunkel möglichst zu zerstreuen.

So erblickt denn auch der Tübinger Dogmatiker in der vermeintlichen Vernunftidee der Subjektobjektivierung das Mittel zu einer annährenden Erkenntnis (in seiner Sprache: „Wahrmachung" des Geheimnisses der Trinität). Trotz der besseren Einsicht, die sich in der an Günther gerichteten Frage Kuhns kundgibt: „Könnte man nicht im Gegenteile sagen: bei dem absoluten Geiste bedarf es dessen (der Wesensverdopplung) nicht; er wird sich seiner selbst bewufst, ohne sich erst real objektivieren oder entgegensetzen zu müssen; er schaut sich unmittelbar in sich, in seinem absolut einfachen Wesen, und ist als dieses absolut einfache Wesen über jeden realen Gegensatz absolut erhaben";[2] trotz dieser besseren Einsicht kommt er doch zum Schlusse, es könne „die aus der Idee des absoluten Selbstbewufstseins Gottes abgeleitete Folgerung einer göttlichen Wesensverdoppelung wohl wahr sein, was sie auch ist, aber sie kann nicht als eine reine, denknotwendige und hieraus völlig evidente behauptet werden".[3]

---

[1] Dogm. I. S. 243. [2] Kuhn, Kath. Dogm. II. S. 633.

[3] S. 633 f. Die Konzession einer Wesensverdopplung stimmt schlecht zu der sonstigen scharfen Betonung der numerischen Einheit des göttlichen

So legt denn auch Kuhn seinerseits der spekulativen Behandlung des Geheimnisses den Gedanken einer realen Differenziierung, eine Unterscheidung des Ansich- vom Fürsichsein zu Grunde und öffnet damit derselben Gefahr, der Günther erlegen ist, nach verschiedenen Seiten gegen das Dogma zu verstofsen, wenn auch mehr nach der Seite des Sabellianismus, Tür und Tor.[1]

Die Quelle der Irrtümer Günthers und Kuhns haben wir in der Abhängigkeit von der modernen subjektivistischen Philosophie erkannt. Abgesehen von Deskartes ist sie besonders auf Kant zurückzuführen. Mit diesem betont Kuhn ausdrücklich, dafs kein Schlufs zur Erkenntnis des „Absoluten" führen könne, und verschliefst sich damit selbst den natürlichen Weg, der zwar nicht zur Erkenntnis des Wesens, aber doch des Daseins Gottes führt. Indem er aber abweichend von Kant auf eine Gotteserkenntnis nicht verzichten will, beschreitet er den dem menschlichen Geiste verschlossenen Weg der Intuition und läfst ihn im Spiegel seines eigenen Wesens Gottes Dasein und Wesen unmittelbar schauen, um dann weiterhin darauf den Anspruch zu begründen, von dieser Wesenserkenntnis aus das innerste Leben Gottes mit Hilfe des durch Offenbarung gegebenen Facits annährend zu begreifen, was, wie wir sahen, zu einem, dem der monistischen Systeme ähnlichen Resultate führt, nämlich zum spekulativen Anthropomorphismus, der indes seine konsequente Gestalt eben nur im idealistischen Monismus besitzt, d. h. in dem Gedanken der nach dem Typus der Einzelperson durch Objektivierung in der Natur sich verwirklichenden Menschheitsidee. Da dieser im Hegelschen System seinen folgerichtigsten Ausdruck fand, so führen im Grunde die modernen auf einen Gegensatz in der göttlichen Natur begründeten trinitarischen Versuche nicht über Hegel hinaus. Dies gilt z. B. auch von einem anderweitigen, hier gelegentlich zu erwähnenden Versuche des Schellingianers Rosenkrantz,[2] der trotz wohlbegründeter Einwendungen gegen Schellings Konstruktion der Trinität dennoch selbst erklärt: „Auch Gott mufs, um zum Sein in sich zu gelangen, der Bewegung seiner + M (Macht) durch die — M eine Grenze setzen." Von seinem Meister Schelling hätte er lernen können, dafs ein solcher Ausgangspunkt statt zu einer

Wesens, begreift sich aber, da auch Kuhn den Gegensatz in das Wesen hineinträgt.

[1] Für eine nähere Ausführung verweisen wir auf unser Lehrb. d. Dogmat. I. S. 185 ff. Dazu vgl. ebd. S. 178 ff.

[2] Dr. M. Rosenkrantz, Die Prinzipien der Theologie. 1875. S. 127 f.

transcendenten göttlichen Dreipersönlichkeit nur zu einer unendlichen Reihe endlicher Evolutionen führe.

Wenden wir uns nunmehr mit dem Vf. der Trinitätslehre Schells zu. Auch der Würzburger Apologet hält die Fragen nach Gottes Dasein und Wesen für unzertrennlich, somit wie jenes auch dieses für erkennbar durch die natürliche Vernunft; was aber Kuhn die eingeborne Gottesidee, das leistet ihm der Begriff der Selbstursache, mit Hilfe dessen er, wie Günther und Kuhn, die geoffenbarte Lehre von einer Dreiheit der Personen im Sinne eines göttlichen Personifizierungsprozesses annähernd für die natürliche Vernunft begreiflich zu machen versucht.

„Das Geheimnis der Trinität, so beginnt der Vf. seine Darstellung der Schellschen Lehre,[1] ist nur der Ausdruck und die Bekräftigung der Definition Gottes als Selbstursache. Wie Ursache, wie seiner selbst? durch die heiligste Trinität."

Der Vf. anerkennt Schells „ingenium, facundiamve grandiloquam", „cuius mens optima, fides robusta, ardens pietas", seine Kritik sei daher von der Sorge um die Wahrheit, nicht um die Liebe zur Wahrheit eingegeben.[2] Diese Kritik nun hebt folgende Punkte hervor. Die Wurzel aller Fehler (vitia) liege in dem Begriff der causa sui, den Schell der Trinität zugrunde lege.[3] „Erstens also ist es sehr zu verwundern, dafs ein Theologe, der für die Einfachheit und den actus purus Gottes so entschieden eintritt, gleichwohl eine ideale und eine reale Ordnung, Wesenheit und Dasein in Gott unterscheidet, sofern die ideale Ordnung oder die Wesenheit das Herrschaftsgebiet des Erkennens, die reale Ordnung oder des Daseins jenes des Wollens ist. Im Schellschen System gibt es demnach zwar dem Anschein nach zwei Hervorgänge, aber der erste davon ist ideal, der andere real. Hierin liegt ein derartiger Fehler, dafs diese Darstellung der Prozession des Sohnes aus dem Vater als ganz häretisch beurteilt werden müfste, wenn dieselbe nicht von einem Katholiken ausginge (d. h. diese Annahme Schells ist materiell häretisch, widerspricht objektiv dem Dogma). Man wende dagegen nicht ein, der Hervorgang des Wortes aus dem Vater gehe aus der idealen in die reale Ordnung eben durch die andere Prozession, des hl. Geistes, über. Damit ist nichts geholfen, vielmehr ergeben sich neue Irrtümer, um nicht zu sagen Absurditäten." (Für den Kenner der neueren Philosophie — wozu die eigenen Geständnisse Schells in der Vorrede zu seiner

[1] L. c. p. 417 squ. [2] L. c. p. 419. [3] Ibid

neuesten Schrift: „Religion und Offenbarung“ kommen — besteht kein Zweifel über die wahre Herkunft dieser vitia, die einer Anwendung des modernen Idealismus und Voluntarismus auf den theistischen Gottesbegriff, einer Kombination derselben ihren Ursprung verdanken.)

„Und, fürwahr, dies hindert nicht, dafs das Wort, als Wort, nur ideal, nicht real besteht. Nimmt man es aber als hauchend, da das Hauchen dem Willen, also der realen Ordnung zugehört: gut! Aber in diesem Falle geht das Wort als hauchend in der realen Ordnung demselben Worte als gesprochenem voraus. In der realen Ordnung aber geht die Prozession des Geistes als Fundament der Realität logisch der Realität des Wortes als Wortes voraus. Also ist das Wort als solches von sich selbst als hauchendem und die ganze Ordnung ist verkehrt.“

„Nicht genug! Man nehme der Prozession des Wortes als solchen die ratio der Realität, wo findet sich dann noch ein Fundament des Mitursacheseins in der Hauchung? Wohl mag ich dann noch irgendwie die Aktivität der (das Wort) sprechenden Wahrheit (des Vaters) denken, nicht aber die der gesprochenen Wahrheit, die logisch noch nicht ist. Irgendwie; denn wenn die sprechende Wahrheit oder der Vater erst noch in der idealen Ordnung ist, wie soll er durch Hauchung den Geist setzen können? Wenn nicht wenigstens begrifflich ein Seiendes vorausgesetzt wird, wie soll es[1] als wirkend begriffen werden? Wenn aber das Dasein in Gott vom Wollen verursacht ist, so empfängt also der Vater, sofern er nur als seiend auch als wollend begriffen werden kann, vom Willen das Sein, und der Willensakt ist der Ausgangspunkt der Trinität.“ (Da der Geist Repräsentant des Willens im Schellschen System ist, so würde folgen, dafs Vater und Sohn, als dem Geiste das Dasein verdankend, vielmehr von diesem ausgehen, als umgekehrt der Geist aus Vater und Sohn.)

„Nämlich aufser dem Irrtümlichen und Unzusammenhängenden, was der Gottesbegriff der causa sui mit sich bringt, ergibt sich noch anderes aus dem zwar geistreichen, aber ganz willkürlichen Versuch, diesen Begriff nicht allein mit dem Dogma der Trinität harmonisch zu verbinden, sondern durch ihn gleichsam apodiktisch dasselbe Dogma zu beweisen.“

„Übrigens auf welchem Fundament beruht die logische Notwendigkeit, womit Gott, indem er sich denkt und will, sich verursacht? Der Vf. sagt: ‚Die logische oder ideale Notwendigkeit

[1] das noch nicht Seiende nämlich.

Gottes ist die Tat des ewigen absoluten Gedankens; die hl. Notwendigkeit und selbstmächtige Kraft, mit welcher die unendliche Vollkommenheit der idealen Notwendigkeit ewige Selbstverwirklichung, reale Tatkraft und Tatsache, ethische und metaphysische Notwendigkeit ist, das ist im eigentlichen Sinne die Bedeutung des absoluten Willens." Derartiges, hundertmal, bald in kürzeren, bald in längeren Worten wiederholt, wird man bei Schell finden: was sich vielleicht von dem obersten Prinzip, unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, mit Einschränkungen (cum moderamine) denken liefse; keineswegs aber als Grundlage einer realen Trinität, wie sie die zweifache reale Prozession mit sich bringt. Dort bleibt dem Gedanken nur eine Prozession und zwar eine mehr logische als reale: woraus der Begriff einer eigentümlichen Persönlichkeit entspringt, in welcher wegen verschiedener Gesichtspunkte eine dreifache Persönlichkeit gefunden werden kann, jedoch nur eine uneigentliche; und das Ganze läuft auf einen gewissen gemäfsigten Sabellianismus hinaus."[1]

So streng dieses Urteil lautet, so sehr ist es im wesentlichen berechtigt, ja in Beziehung auf die wörtlich angeführte Stelle zu milde. Denn der „hundertmal" wiederholte Gedanke der logischen, durch den Willen zur realen erhobenen Notwendigkeit Gottes ist durchaus nicht im Sinne des aristotelischen: *νόησις νοήσεως*, der absoluten Aktualität des rein intellegiblen und intelligenten göttlichen Seins zu nehmen (in dieser Annahme wäre die Schellsche Ausdrucksweise eine sehr ungeschickte und verworrene), sondern der durchaus moderne in der Philosophie des Unbewufsten pantheistisch ausgeführte Begriff einer wesensetzenden Denk- und Willenstat. Der Schwall salbungsvoller Worte, in welchen sich bei Schell dieser moderne Gedanke hüllt, kann über diesen Ursprung in einem idealistischen Ideenkreise nicht hinwegtäuschen, umsoweniger, als Schell auch selbst die Konsequenzen der Identifizierung von Sein und Tätigkeit und der Beschränkung des Tätigkeitsbegriffs auf Denken und Wollen auch bezüglich des natürlichen Seins zieht.

Vernehmen wir den weiteren Fortgang der Kritik des Vfs.! „Die Trinitätslehre Schells ist sicherlich nichts anderes als die Entwicklung des ‚Gottesbegriffs', so dafs die auf rationalem Wege entdeckte Wahrheit der Definition: Selbstursache, zum Fundament genommen, sich die Trinität als Konsequenz ergibt wegen der beiden Vermögen des Geistes und der Unterscheidung zwischen der logischen und realen Ordnung. Daher Schell selbst

[1] L. c. 426 squ.

gesteht, dafs das Wesen des Geheimnisses nicht in dieser zweifachen Replikation, wenn nicht Evolution, sondern in der persönlichen Unterscheidung der Ausgangs- und Zielpunkte derselben liegt. Da er nun aber diese sehr wenig erklärt, so wird man seine ganze Demonstration mit Recht als ein auf rationalem Wege gesuchtes und zu Ende geführtes Argument bezeichnen, und seine Lehre zu jenen Auffassungen, die per excessum fehlen, rechnen müssen."

Hierzu sei bemerkt: dafs die Schellsche Konstruktion die persönlichen Unterschiede nicht herausbringt, hat seinen Grund darin, dafs die von ihm angenommenen Prozessionen, resp. Beziehungen in die Natur selbst, somit in keiner Weise mit den vom Dogma gelehrten, zweifachen realen Beziehungen zusammenfallen. Gelänge es, diese auf rationalem Wege zu deduzieren, so wären die persönlichen Unterschiede damit von selbst erwiesen, da reale Beziehungen in Gott nur als subsistierend, d. h. persönlich gedacht werden können.

„Weit anders verfährt die Erklärung des hl. Thomas und anderer angesehener Theologen. Sie halten daran fest, dafs Gott, der reiner Geist ist, das Denken und Wollen in einfachster Wirklichkeit sei. Sie gestehen aber zugleich, dafs ohne Erleuchtung durch den Glauben unsere Vernunft aus der Einfachheit des reinen Aktes keine Prozessionen habe ableiten können, ja dafs sie ohne solche Erleuchtung vielmehr geneigt sei, dieselben in Abrede zu ziehen. Daher sie das Geheimnis in erster Linie in die Prozessionen selbst verlegen, aus denen auf zweifachem Wege die Relationen und Personen logisch sich ergeben."[1]

Die Kritik des Vf. schliefst mit den Worten: „Gleichwie Dr. Schell in seinem ‚Gottesbegriff' das beste geboten hätte, wenn er bei Gott als reinem Akt stehen geblieben wäre, nämlich dem ewigen, unveränderlichen, unendlichen Erkennen und Wollen, so auch in seiner Trinitätslehre, wenn er nur die innere Notwendigkeit der Trinität verteidigt hätte. Indem er hier wie dort weiter ging, wich er in beiden Fällen, wie philosophisch durch die Definition: causa sui, so auch theologisch vom rechten und sicheren Wege ab."[2] Er wich aber ab, weil er meinte, durch eine moderne, idealistische Idee, den modernen Geistbegriff, in welchem der Geist als wesenhaft frei sich selbst gestaltende und entwickelnde Macht begriffen wird, allgemein gesprochen: durch Einführung des vom Zeitgeist vergötterten Entwicklungs-

[1] L. c. p. 428. [2] L. c. p. 429.

begriffs in die Theologie die theologische Wissenschaft informieren und dem Zeitbewufstsein annehmbar machen zu können.

Grofse Sorgfalt verwendet der Vf. mit Recht auf die dogmatische Redeweise, z. B. den verschiedenen absoluten oder relativen Sinn, in welchem das von den Arianern mifsbrauchte Wort „ingenitus" genommen werden kann.[1] Für die Beurteilung der modernen Konstruktionen, die, sei es offen, sei es versteckt, Bewegung (Werden) in die Gottheit eintragen, sei an die Art erinnert, wie der hl. Thomas den Sinn der generatio bestimmt.

Die Frage: a qua cognitione Verbum procedat, wird durch die Sätze beantwortet: 1. Verbum procedit ex cognita perfecte essentia divina; 2. ex cognitione Patris — formaliter; 3. ex cognitione ipsius Verbi et quidem formaliter; 4. ex cogn. Spiritus Sancti, non autem tam formaliter. Zur Hebung der Schwierigkeit dient die Unterscheidung der prioritas a quo und in quo. Als Folgerung ergibt sich der 5. Satz: V. procedit ex cogn. totius S. S. Trinitatis. Ferner geht das Wort hervor ex cogn. omnium possibilium, immo ex cogn. futurorum quovis tempore faciendorum seu obiecti scientiae visionis — in welch letzterer Hinsicht jedoch die Theologen nicht übereinstimmen. „Verbum procedit formaliter ex actu quo ponitur obiectum scientiae simplicis intelligentiae, nam hic actus est ipsum intelligere divinum per cuius foecunditatem gignitur Verbum, non autem procedit formaliter ex actu quo ponitur obiectum scientiae visionis, sed mere ex actu quo hic actus scitur; nam actus quo ponitur obiectum visionis determinatur per liberam Dei voluntatem, per quam Verbum non procedit formaliter, sed Spiritus Sanctus."[2]

Es ist wesenhaft ein und derselbe Akt, in welchem Gott sich selbst und alles andere erkennt und will. Man vergleiche hiermit die Lehre Kuhns, der aus den trinitarischen Prozessen jede Beziehung auf die Geschöpfe ausschliefst. Durch eine jeden Gedanken an Geschöpfliches ausschliefsende Bewegung[3] soll Gott denkend und wollend sich selbst setzen, um dann als sozusagen fertige Persönlichkeit frei die Geschöpfe auszudenken und zu verwirklichen. Kuhn fürchtet nämlich, unendliches und endliches Sein zu vermischen, wenn dasselbe substanzielle Denken und Wollen als Grund beider begriffen werde. Da aber diese Befürchtung nur ein Resultat des von ihm vertretenen Schöpfungsbegriffes ist, demzufolge Gott das Endliche aus dem in ihm aufgehobenen Grundwesen „schöpft",[4] eine Vermischung göttlichen

[1] P. 468 squ. [2] L. c. p. 510. [3] Von „Bewegung", Werden in Gott ist bei Kuhn an verschiedenen Orten die Rede, z. B. Kath. Dogm. II. 543 f. [4] A. a. O. I. (2. Aufl.) S. 789.

und endlichen Seins somit nur dann vermieden wird, wenn man aufser der substanziellen in Gott eine accidentelle Bewegung annimmt, Annahmen, die den Theologen völlig fremd sind: so können die von Kuhn gegen diese erhobenen Einwendungen auf ernste Berücksichtigung keinen Anspruch erheben.[1] In Kuhns Auffassung sind die Geschöpfe Acccidenzien Gottes; die Herabziehung Gottes aber ins Materiell-Körperliche wird nur durch eine idealistische Erklärung der Körperwelt vermieden, indem die Körperlichkeit als blofse Erscheinung, als subjektives Produkt der sinnlichen Vorstellungsweise geschaffener Geister betrachtet wird. Ausdrücklich behauptet Kuhn, der Geist sei das Wirkende (und Wesende) in allem, was ist.[2]

Für die Unterscheidung der zweiten Prozession (des heil. Geistes) von der des Wortes ist die Bemerkung von Bedeutung: „Ad strictam rationem imaginis non sufficit processio cum similitudine, sed requiritur processio per vel secundum similitudinem."[3]

Aus dem Traktat de Spiritu Sancto möge folgendes hervorgehoben werden. „Naturale est, spiritum vocare illud, quod est terminus spirationis, sive alicuius motus in rem amatam" (p. 535). Bezüglich der griechischen Formel: Sp. S. procedit a Patre per Filium wird ein dreifacher Sinn unterschieden. Das „per" bedeutet einfach ein medium ratione ordinis processionum; es bezeichnet ein solches im Sinne kausalen Einflusses auf die Aktion ratione nexus activi inter processiones; endlich ist es zu nehmen als medium causalis influentiae in actionis terminum ratione ordinis inter subiecta actionis, in unitate virtutis activae. Die drei Erklärungen sind zulässig; doch ist die erste unvollkommen, die dritte aber die tiefere, weil auch die erste und zweite einschliefsend (p. 598). Fragt man nach dem Verhältnis beider Formeln, der griechischen und der abendländischen, so lautet die Antwort des Vfs.: Quoad expressionem totius Trinitatis praestat potius formula graeca. Quoad expressionem processionis Spiritus Sancti a Filio praestat formula latina, utpote clarior, licet nimis (?) forte profunda.[4]

Über die Einheit des Prinzips in der Hauchung des heil. Geistes lehrt der Vf.: „Restat ut actio communis sit amor reciprocus, quo Pater amat Filium, Filius amat Patrem; cuius principium unicum, nempe amor Dei effusivus et foecundus, ponit communem terminum Spiritum Sanctum, distinctum a Patre et Filio per solam processionem amoris; qui Spiritus, communicans

[1] A. a. O. II. S. 615. [2] „Er (der Geist) ist das bewegende, tätige, gestaltende und mafsgebende Prinzip in allem Sein." Kuhn, Kath. Dogm. I. 2. Aufl. S. 793. [3] Janssens, l. c. p. 515. [4] L. c. p. 601.

in eadem essentia divina, infinitum amorem habet, sed non amorem qui potens sit ponere terminum; sicuti Verbum infinite intelligit, sed non notionaliter dicit."[1]

Wie der Sohn nicht nur aus der göttlichen Selbsterkenntnis, sondern auch aus der der Geschöpfe prozediert, so geht der hl. Geist wie aus der göttlichen Selbstliebe auch aus der Liebe zu ebendenselben hervor, da Gott mit demselben Akte sich selbst und alles liebt, was er liebt, und eben dieser Akt in dem Hervorgang des hl. Geistes sich als unendlich fruchtbar erweist.[2] Die Freiheit der Liebe zu den existierenden Geschöpfen bildet keinen triftigen Einwand dagegen, da jene Freiheit, um als solche begriffen werden zu können, nicht die Kontingenz des innergöttlichen Aktes, sondern nur die des aufsergöttlichen Terminus desselben involviert.

Das Verhältnis der Personen zu den Ursprüngen und Relationen läfst sich in den Sätzen präzisieren: „Die Relationen konstituieren die Personen in ihrer unterschiedenen Subsistenz, zu der sich der Ursprung als solcher vielmehr als etwas Äufseres verhält." „Abstrahiert man von den Relationen nach der Weise, wie man das Allgemeine vom Besonderen abstrahiert, so bleibt die Wesenheit allein zurück; abstrahiert man aber in der Art, wie man die Form von der Materie abstrahiert, so wird, falls die Relation eine persönliche ist, auch die Person aufgehoben, dagegen bleibt sie, wenn eine nicht persönliche Relation abstrahiert wird. Mit Abstraktion von der Person wird auch die Hypostase aufgehoben." „Die Ordnung unter den notionalen Akten und den Eigentümlichkeiteu ist nach unserer Weise zu erkennen von der Art, dafs der passive Ursprung die Relationen nach sich zieht, während die Relation, zwar sofern sie eine nicht persönliche ist, dem aktiven Ursprung nachfolgt, dagegen aber, sofern sie eine persönliche ist, wenn auch nicht als Relation, wohl aber als Konstitutiv der Person demselben vorangeht."[3]

Dem Begriffe der Verursachung oder der Hervorbringung durch Bewegung und Leiden übergeordnet ist der höhere Begriff des einfachen Ursprungs, worin das Verhältnis von Prinzip und Prinzipiat bewahrt bleibt, jedoch ohne jede Veränderung und Bewegung, folglich auch ohne ein Leiden im eigentlichen Sinne, was zu beachten ist, wenn wir in passiver Form vom Sohne aussagen, dafs er erzeugt sei. „Terminus enim actionis notionalis, sicuti principio seu agenti est coaeternus, ita aeque participat eiusdem immutabilitatem, simplicissimumque actum."[4]

---

[1] P. 602 squ. [2] L. c. p. 632. [3] S. 707. [4] P. 709.

Aus den folgenden Erörterungen sei noch hervorgehoben: Die Einheit des Seins in Gott — istud unum esse habet respectum absoluti et relativi;[1] die Erklärung der circumincessio, die nicht Fundament der Gleichheit der göttlichen Personen, sondern eine Folge derselben ist. In der einschlägigen Ansicht des hl. Thomas nunquam permiscentur quid et ad quid; ac proin perfectio semper ad absolutum refertur, nunquam vero ad relativum.[2]

Die Einwohnung des hl. Geistes in den Gerechten darf nicht als persönliche Eigentümlichkeit betrachtet werden, wird aber der dritten Person in der Gottheit aus mehrfachen Gründen zugeeignet, so dafs man mit Recht sagen kann, dafs ein spezieller Grund für diese Einwohnung in dem persönlichen Charakter des hl. Geistes, sofern er die subsistierende Liebe und daher Gabe und heiligende Kraft ist, vorhanden wäre, wenn auch die Einwohnung kraft der Einheit der Natur nicht den drei Personen ungeteilt zukäme.[3]

Der Verfasser schliefst mit einer Warnung vor dem Eindringen einer absurden pantheistischen und gnostischen Theosophie, die unter dem gleifsenden Scheine einer tieferen Weisheit zu einer gröfseren Gefahr als der in sich zerfallene dogmatische Protestantismus und der atheistische und vulgäre Liberalismus sich auszugestalten drohe.[4]

Diese Warnung ist umsomehr am Platze, als jene spekulativen Versuche, die das Geheimnis durch einen der idealistischen Philosophie entlehnten Geistbegriff dem modernen Denken mundgerecht zu machen suchen, der brahmanisch-buddhistischen Bewegung in die Hände arbeiten, die im Grunde selbst nichts anderes bedeutet, als eine Übertragung und Verpflanzung theosophischer Ideen auf christlichen Boden.

Die vom Vf. angewandte analytische Methode der Zergliederung und schärferen Bestimmung der dem Geheimnis in seiner dogmatisch fixierten Gestalt zugrunde liegenden Begriffe ist die seinem übernatürlichen Charakter allein entsprechende. Dem modernen Geschmacke, der auf spekulativem Gebiete zu konstruieren liebt, mag diese Methode zu abstrakt, zu wenig anschaulich erscheinen. Der Theologe, der diesem lockenden Zuge folgt und statt der analytischen eine synthetische Methode anwendet, d. h. von natürlichen Begriffen und Vorstellungen ausgehend, das Geheimnis zu konstruieren versucht, sicht sich genötigt, auf die natürliche Erkenntnis des Wesens Gottes

[1] P. 777. [2] P. 781. [3] P. 843 squ. [4] P. 869.

Anspruch zu erheben, und gerät damit in Konflikt mit der Lehre, dafs Gott in unzugänglichem Lichte wohnt. Die Folge ist ein neuer Widerspruch gegen die das Wesen Gottes (das für die blofse Natur, ohne Offenbarung, d. h. ohne das Licht der Gnade und der Herrlichkeit unzugänglich ist) betreffende Lehre, dafs im göttlichen Lichte keine Finsternis ist: nämlich die Hineintragung von Potenzialität, Werden, Entwicklung, ja selbst zeitlicher und räumlicher Bestimmungen in die göttliche Natur, womit diese Art von Theologie nicht allein mit dem Dogma, sondern auch mit dem natürlich erreichbaren Gottesbegriff in Widerspruch tritt.

Wenn die gläubige Mystik von göttlicher Finsternis redet, so ist das im Sinne der „Unzugänglichkeit" des reinen göttlichen Lichtes für das natürliche Geistesauge gemeint, während die Theosophie im göttlichen Lichte selbst Flecken entdeckt, und in Gott eine ewige Natur annimmt, die in der sinnlich-phantastischen Gestalt, welche sie im Geiste eines Jakob Böhme annahm, als Imagination erscheint; in ihrer destillierten Form aber bei den Anhängern Böhmes und den von ihnen beeinflufsten Theologen und Philosophen als das Vehikel eines rein geistigen Prozesses betrachtet wird. Gemeinsam all diesen Formen aber ist der Gedanke einer ewigen Geburt und „Selbsthervorbringung" Gottes.[1] In der neuesten Phase wird der berauschende Trank unter der Etikette: „Selbstursache" kredenzt.

Die Vertreter der konstruktiven Trinitätslehre pflegen die Väter gegen die Scholastik auszuspielen und treten so mit ihrer sonst beliebten Betonung des geschichtlichen Fortschritts in Widerspruch. Aber auch von anderer Seite ist der dogmatische und wissenschaftliche Fortschritt, den die begriffliche Ausgestaltung der Trinitätslehre durch die Scholastik erfuhr, verkannt worden. Inwiefern diese Richtung in den „Studien" des P. Régnon ihren Ausdruck zu finden scheint, wendet sich dagegen P. Ch. Pesch in der zweiten Folge seiner „Theologischen Zeitfragen".

Der Vf. unterscheidet mit Régnon eine doppelte Strömung, die griechische und die augustinisch-scholastische, die sich durch die Sätze: „Die göttliche Wesenheit ist erzeugend und erzeugt"; „sie ist weder erzeugend noch erzeugt",[2] veranschaulichen lassen. Anscheinend liegt in diesen Sätzen ein vollendeter Gegensatz vor, der jedoch verschwindet, wenn man der Mahnung des heil. Thomas folgt, diese Redeweisen nicht auszudehnen, sondern zu

[1] Dr. Martensen, Jakob Böhme, Theosophische Studien. Leipzig 1882. S. 29. [2] Pesch a. a. O. S. 4, S. 11.

erklären, indem man die abstrakten Bezeichnungen durch die konkreten und durch die Personennamen erklärt.[1] Solange keine feste Terminologie vorhanden war, konnten sich die hl. Väter, ohne Tadel zu verdienen, verschiedener Redeweisen bedienen. Nachdem aber der theologische Sprachgebrauch konziliarisch festgestellt ist, wäre der Theologe zu tadeln, der zu der früheren Unbestimmtheit zurückkehren wollte.[2]

Gegenüber der Behauptung, die Theorie von dem Ausgang des Sohnes aus dem Intellekt und des hl. Geistes aus dem Willen, sei den griechischen Vätern soviel wie unbekannt gewesen, die indes Régnon selbst einschränkt, indem er von griechischen Gedanken redet, die sich der augustinischen Theorie nähern, sowie der weiteren Behauptung gegenüber, dafs die Lehre von der Appropriation den griechischen Vätern fremd sei, bemerkt der Vf. mit Recht: „Die Lehrstücke vom Ausgehen des Sohnes aus dem Intellekte des Vaters, und des hl. Geistes aus dem Willen des Vaters und des Sohnes, von den Zueignungen im Gegensatz zu den persönlichen Eigentümlichkeiten sowie von der Wesenheit, die weder erzeugt noch erzeugt wird, gehören zu dem ein für allemal festgelegten eisernen Bestand der Theologie, der nicht angetastet werden darf."[3]

Was die Zueignungen betrifft, so sind dieselben durch die Verschiedenheit der folgenden vom Sohne gebrauchten Ausdrücke treffend illustriert.[4] Wir nennen ihn Sohn, Wort, Bild, Macht, Weisheit. Die drei ersten Ausdrücke schliefsen ein Verhältnis ein, die beiden letzteren nicht; jene sind Personennamen, diese Zueignungen; die scholastische Unterscheidung ist demnach vollkommen begründet.

Bevor wir diesen Gegenstand verlassen, möge noch die zweifache Auffassung Erwähnung finden, welche das Verhältnis der göttlichen Personen durch Patristik und Scholastik erfuhr. „Nach der einen Auffassung denken wir uns Gott den Vater, wie er seine göttlichen Vollkommenheiten erkennt und liebt und in dieser liebenden Erkenntnis mitteilen will. Er redet darum durch das ewige Wort zum heiligen Geist. . . . Nach der anderen Auffassung drückt der Vater die Vollkommenheit, die er selber ist, in einem Gedankenbilde . . . aus, dieses wesensgleiche Bild ist der Sohn. Indem aber Vater und Sohn einander mit einem unendlichen Akte lieben, geht als Frucht . . . dieser Liebe der heilige Geist hervor. Beide Auffassungen sind unzulänglich, das Geheimnis, wie es an sich ist, darzustellen. Beide haben ihre

[1] A. a. O. S. 15. [2] S. 16. [3] A. a. O. S. 17, 19, 44. [4] A. a. O. S. 41.

Vorteile und Nachteile. Nachdem aber einmal die zweite Auffassung in der katholischen Theologie die allein herrschende geworden ist, wäre es sehr unangebracht, dieselbe durch die erste verdrängen zu wollen."[1] Gerade dieser Umstand aber scheint uns zu beweisen, dafs die zweite Auffassung die dem Geheimnis angemessenere ist.

Die zweite Abhandlung der vorliegenden Schrift knüpft an die Lehre Schells von der Todsünde an, „die vielfach so verstanden worden, dafs nur der eigentliche Gotteshafs, die grundsätzliche Auflehnung gegen Gott und sein Gesetz, die förmliche Zurückweisung Gottes als des letzten Zieles eigentliche Todsünde sei, und die verschiedenen anderen Sünden nur insofern, als sie aus der reinen Willkür bewufster und direkter Rebellion gegen Gott hervorgehen. Was dagegen im Taumel der Leidenschaften geschehe, ohne derartige beabsichtigte Widersetzlichkeit gegen Gott, sei nur läfsliche Sünde".[2]

Der Vf. läfst es dahingestellt, ob die Worte Schells nicht eine mildere Deutung zulassen, da seine, des Vfs., Absicht eine thetische, die Darlegung der katholischen Lehre von der Todsünde sei.[3] Gleichwohl wäre es zu wünschen gewesen, wenn der Vf. diese mildere Deutung versucht hätte, noch mehr aber, wenn er aus dem inneren Zusammenhange der Schellschen Lehren heraus die Leser in das wirkliche Verständnis und damit die rechte Würdigung der auffallenden Auffassung Schells eingeführt hätte. Der in der dritten „Zeitfrage" erörterte „Zustand des Erbsünders im Jenseits", d. h. die einschlägige Lehre Schells hätte Gelegenheit geboten, auf den erwähnten Zusammenhang einzugehen, da sie auf die Schellsche Auffassung der Todsünde Licht wirft. Wir werden versuchen, wenigstens andeutend diese Lücke auszufüllen.

Wir heben aus der Darstellung des Vfs. folgende prinzipielle Punkte hervor. „Jede schwere Sünde ist irgendwie gegen Gott gerichtet" (S. 51). „Aufser der förmlichen und direkten Empörung gegen Gott gibt es auch eine indirekte Empörung, die in jeder schweren Sünde eingeschlossen ist" (S. 52). „Todsünde ist jene Sünde, welche die heiligmachende Gnade aus der Seele ausschliefst" (S. 58).[4] „Mit der Behauptung, zum Wesen der Todsünde gehöre aus-

[1] A. a. O. S. 21 f. Anm. 2. [2] A. a. O. S. 48 f. [3] S. 49.
[4] Vom Vf. gewifs nicht ohne Grund betont. Wir bemerken, dafs die rationalistische Theosophie, deren unverkennbares Gepräge das Schellsche System an sich trägt, eine heiligmachende Gnade im theologischen Sinne nicht kennt.

drücklicher Gotteshafs, ist die Theorie und Praxis der Kirche inbetreff des Bufssakramentes unvereinbar."[1] „Vor der Todsünde mufs der Mensch wissen: Was ich zu tun im Begriffe bin, ist von Gott unter Androhung der ewigen Verdammnis verboten. . . . Darum liegt in jeder Todsünde eine Verachtung Gottes als des höchsten Zielgutes und Gesetzgebers."[2]

Liegt also in jeder schweren Sünde eine wenn auch nicht direkt, so doch indirekt gewollte Auflehnung gegen Gott, so kann eine ewige jenseitige Bestrafung diesseits ungesühnt gebliebener Schuld nicht als im Widerspruche gegen die göttliche Gerechtigkeit und Vollkommenheit hingestellt werden. Dies bildet den Gegenstand der dritten Abhandlung.[3] Diese richtet sich gegen Schell, der „allen, welche nicht durch verstockten Gotteshafs dem ‚Satanismus' verfallen sind, auch für das Jenseits die Möglichkeit einer Bekehrung in Aussicht stellt".[4]

Schells Polemik gegen die traditionelle Lehre erklärt sich, wenn man bedenkt, dafs er nur die Sünde gegen den hl. Geist als Todsünde betrachtet.[5] Aus dieser Konsequenz ergibt sich eben, wie Schells Theorie vom Wesen der Todsünde zu verstehen und ob für sie eine mildere Deutung zulässig ist.[6]

„Das gebührende Urteil über die Zensuren Schells (nämlich an der traditionellen Lehre) läfst sich nicht gut zu Papier bringen. Das Beste dürfte sein — Übergang zur Tagesordnung."[7]

Schell bekennt sich „zu der origenistischen Apokatastasis im Sinne der möglichen Begnadigung aller sündigen Menschen und Geister im Jenseits, aufser insofern diese durchaus nicht begnadigt sein wollen".[8]

Der Vf. führt den überzeugenden Beweis, dafs diese Annahme dogmatisch unhaltbar ist. Schon allgemeine Erörterungen indes theologischer und philosophischer Natur führen zu derselben Folgerung. Die Bedeutung des irdischen Lebens wird verkannt, falls noch im Jenseits eine Entscheidung für oder wider Gott möglich ist. Der Kantsche Gedanke einer nach dem Tode fortschreitenden sittlichen Entwicklung oder die Idee eines Kreislaufes, in beiden Fällen aber der Mangel eines sittlichen Abschlusses, einer endgültigen Beseligung, im Grunde die Aufhebung der moralischen Ordnung — denn wo kein Ziel vorhanden ist, da besteht auch keine wahrhafte Ordnung —, ist unter jener Voraussetzung unabweisbar. Das Mitleid mit den Verdammten schlägt damit in Grausamkeit gegen die Gerechten um.

[1] S. 61. [2] S. 65 f. [3] S. 83 ff. [4] S. 84. [5] A. a. O. [6] S. 49. [7] S. 90. [8] S. 94.

Fragen wir aber, was die treibende Kraft sein mag, die den Würzburger Apologeten auf längst verlassene Lehren eines Origenes und Gregor von Nyssa zurückzugreifen bewogen haben mag, so kann man als auf ein bewufst bestimmendes Motiv auf die moderne, scheinbar geläutertere und humanere Denk- und Empfindungsweise hindeuten, die in den bekannten Reformbestrebungen in der an sich guten Absicht, möglichst weite Kreise, vor allem die „Gebildeten" für Christentum und Kirche wieder zu gewinnen, eine Rolle spielt. Gleichwohl geht unsere Überzeugung dahin, dafs, sei es nun unbewufst oder bewufst, das innerlich bestimmende Motiv ein spekulatives, und in dem Gottesbegriff Schells zu suchen ist. Der theosophische Gottesbegriff nämlich, obgleich insofern monistisch, als er die Kreaturen aus göttlichem Wesensgrunde geschöpft sein läfst, oder was auf dasselbe hinausläuft, als göttliche Denk- und Willensakte auffafst, schliefst wie jeder Monismus einen Dualismus in sich, entweder einen solchen der Erscheinung, wie er sich schon im System der Eleaten, dem Prototyp aller monistischen Systeme, geltend machte, oder einen solchen im Wesen Gottes selbst, das als Einheit von Sein und Nichtsein, Potenz und Akt, Geist und Natur begriffen wird. Auch die Theosophie Schells kann diesem Schicksal nicht entgehen. Trotz des Festhaltens an dem Begriffe des actus purus ist seine „Selbstursache" mit Potenzialität behaftet und sind demnach die Geschöpfe, das was Gott in absoluter Weise ist — Selbstsetzung, Selbsterzeugung in relativer Weise, somit die geschaffenen Geister (im Grunde die einzigen Geschöpfe, da die Körperwelt als solche nur in der Vorstellung der Geister, der Menschenseelen und der Engel besteht) von Natur gottverwandt, göttlichen Wesens teilhaftig, durch göttliche Tätigkeit demselben Grunde entsprungen, aus dem sich die Gottheit selbst, ihr eigenes Wesen schaffend oder gestaltend und verwirklichend, emporgehoben. In welchem Sinne ist auf diesem Standpunkt eine Todsünde möglich? Offenbar nicht durch Verlust einer „heiligmachenden Gnade", einer Teilnahme an Gott, die ein naturae superadditum wäre, sondern nur durch das in gewissen Geistern zur Übermacht gelangte — in der Gottheit selbst überwundene, in den schwächeren, schwankenden Geistern mit dem guten „Prinzip" im Kampfe liegende — „Radikalböse": eine Übermacht, die den vollendeten „Gegensatz" gegen die volle Herrschaft des Guten in Gott darstellt, und daher der Sünde gegen den hl. Geist, dem Gotteshasse äquivaliert. Da aber doch selbst in diesen dämonischen Naturen die ihnen mit Gott gemeinsame Daseinswurzel vorhanden bleibt,

so scheint es die Konsequenz zu fordern, dafs schliefslich auch in ihnen das nur unterdrückte, nicht aber aufgehobene Göttliche zum Durchbruch und zum Siege gelangt, oder um bildlich zu reden, dafs das göttliche Lichtmeer die der Macht der Finsternis verfallenen Lichtkeime wieder an sich zieht: mit anderen Worten in der Konsequenz des theosophischen Gottesbegriffs, der die Gottheit als Einheit der Gegensätze (coincidentia oppositorum — contradictoriorum, oder wie der Ausdruck des Kusaners lautet, als Possest, Einheit von Akt und Potenz) begreift und die Geschöpfe aus der Differenziierung dieser Einheit hervorgebracht auffafst, liegt die allgemeine Apokatastasis, die endgültige Aufnahme alles Geschaffenen in die ursprüngliche Einheit mit Gott. Wir sind weit entfernt, Schell diesen Gedankengang und damit gnostisch-manichäische, mit der Theosophie engverwandte Ideen zuschreiben zu wollen. Wie schon angedeutet, mag als bewufst bestimmendes Motiv die Rücksicht auf die moderne Weise zu denken und zu fühlen, deren schwächliche Sentimentalität und Mangel an sittlicher Energie den Gedanken einer ewigen Verwerfung nicht ertragen will, den Ausschlag gegeben haben! Immerhin scheint uns unzweifelhaft festzustehen, dafs ein spekulativer Gottesbegriff, der in das Wesen Gottes die Gegensätze von Ursache und Wirkung[1] einträgt, konsequent also auch den Gegensatz von Akt und Potenz, mag dies auch mit Worten geleugnet werden, die Keime der oben bezeichneten Irrtümer in sich schliefst.

In innigem Zusammenhange mit dem Gottes- und Schöpfungsbegriff einerseits und der traditionellen Auffassung des Trinitätsgeheimnisses andererseits steht die Lehre vom Übernatürlichen und von der Gnade. Denkt man sich das Wesen Gottes behaftet mit Potenzialität und leitet man die Geschöpfe aus einer in Gott „aufgehobenen" Potenz ab, und betrachtet man folgerichtig die Trinität als eine Wahrheit, die vom Standpunkt der Vernunft, wenn auch nur unter Beihilfe der Offenbarung, erkannt werden kann: so kann auch das Übernatürliche und die Gnade nicht mehr nach deren wahrem Wesen erfafst werden, da unter den angegebenen Voraussetzungen die geschöpfliche Natur bereits das besitzt, was nach dogmatischer Lehre durch die Gnade gewährt werden soll, die Teilnahme an göttlicher Natur. Dedit eis

[1] Gegensätze bestehen zwischen den Personen, aber auch zwischen diesen nicht der Gegensatz von Ursache und Wirkung, weshalb sich in der Theologie allmählich der Gebrauch fixierte, nicht von einer causa, sondern nur von einem Prinzip zu reden.

potestatem filios Dei fieri, Joh. 1, 12. Maxima et pretiosa nobis promissa donavit: ut per haec efficiamini consortes divinae naturae, 1 Petr. 1, 4.

II. Wesen und Wirksamkeit der Gnade.

Mit Recht beginnt daher P. Schiffini seinen ausführlichen Traktat De Gratia Divina mit der genauen Bestimmung des Begriffs der übernatürlichen Gabe und erklärt mit der weit überwiegenden Mehrheit der Theologen die natürliche Empfänglichkeit für das Übernatürliche und die Gnade als potentia obedientialis, ein Ausdruck, der auf Augustin zurückzuführen ist (p. 6). Abgesehen von der Einteilung in eine pot. obed. activa und passiva besteht in diesem Punkte Übereinstimmung zwischen den beiden Schulen der Thomisten und Molinisten, und ist hierauf Gewicht zu legen gegenüber jener modernen Richtung, die eine positive natürliche Anlage für die Gnade und das Übernatürliche in dem Sinne annimmt, dafs ein moralischer Einflufs ohne physische Ergänzung der natürlichen Vermögen genügt, um sie zu einer der Bestimmung zur Anschauung Gottes konformen Tätigkeit zu befähigen.

Auch darin befinden sich die genannten beiden Schulen in Übereinstimmung, dafs die wirksame Gnade bereits in actu primo mit ihrer Wirkung in einem gewissen und unfehlbaren Zusammenhange stehe (p. 17). Der Unterschied liegt in der näheren Bestimmung des Grundes dieses Zusammenhangs, den die Molinisten in der Untrüglichkeit des göttlichen Wissens — der scientia media — suchen statt in der Gnade selbst und der Macht des im kreatürlichen Willen ohne Verletzung der Freiheit waltenden göttlichen Willens.

Im Gegensatz zu der auch neuerdings verteidigten Ansicht, dafs die Anschauung Gottes das einzig mögliche und natürliche Endziel des Menschen sei, ist die These hervorzuheben: „Die göttliche Annahme an Kindesstatt, die das Recht auf das in der Anschauung des göttlichen Wesens bestehende himmlische Erbe einschliefst, ist der menschlichen Natur auch in statu innocentiae nicht geschuldet“ (p. 38). Selbst die hypothetische Annahme eines Geschöpfes, dem der Anspruch auf die unmittelbare Anschauung Gottes von Natur gebühren würde, ist unhaltbar, da es in diesem Falle für ein solches Geschöpf überhaupt nichts Übernatürliches mehr geben würde. Diese von Ripalda angenommene Meinung ist daher allgemein von den Theologen verlassen (p. 44). Umsomehr ist die (theosophische) Lehre, die

menschliche Natur besitze tatsächlich einen solchen Anspruch, zu verwerfen.

Der Lehre der Theologen steht nur scheinbar die des heil. Thomas entgegen; vielmehr sind beide wesentlich übereinstimmend. Der englische Lehrer unterscheidet nämlich ein doppeltes Endziel, das eine steht aufser allem Verhältnis zur geschaffenen Natur, das andere ist ihr proportioniert. Jenes schlechthin übernatürliche Ziel ist das ewige Leben, quae in divina visione consistit; quae est supra naturam cuiuslibet creaturae (p. 45). Bedeutsam sowohl für den Gegenstand selbst als auch für die richtige Beurteilung gewisser theosophischer Systeme ist der folgende vom Vf. zitierte Text des hl. Thomas: Lumen gloriae nequit esse naturale creaturae, nisi creatura esset naturae divinae, quod est impossibile (p. 50).

Ebenso herrscht Übereinstimmung bezüglich des donum integritatis, welches gleichfalls als eine der menschlichen Natur nicht geschuldete, also insofern übernatürliche Gabe betrachtet wird, obgleich sie diese Natur innerhalb ihrer selbst vervollkommnet, womit die Lehre von der possibilitas status naturae purae zusammenhängt (P. 62 squ.). Vergeblich sucht Kuhn für seine abweichende Annahme Anhaltspunkte in der Lehre des hl. Thomas, dessen „natürliche Neigung zum Guten" mit dem möglichen Widerstreit der Konkupiszenz in einem reinen Naturstand von der für einen solchen von Kuhn geforderten „Obmacht des Geistes über das Fleisch" wesentlich verschieden ist.

Dagegen fehlt es nicht an Theologen, welche die leibliche Auferstehung als etwas der Natur Geschuldetes auffassen. Die abweichende Ansicht erklärt jedoch der Vf. mit Recht als tutior et probabilior, da der menschliche Leib ex sua naturali conditione der Verwesung unterworfen ist (p. 73).

Von der natürlich vollkommenen Erkenntnis, durch die der Mensch unter Voraussetzung der Bestimmung zu einem natürlichen Endziel beseligt worden wäre, gesteht der Vf. zu, dafs sie geschehe per speciem divinitus infusam, sed ea semper esset analoga, non propria, qualis (scil. analoga) est cognitio, quam angeli habent naturaliter de Deo (p. 85).

Von der gröfsten Bedeutung für die Beurteilung der Kontroverse bezüglich der wirksamen Gnade ist die Frage: Qualem inspirationem piae voluntatis Patres a Pelagio exegerint? Num efficacem ab extrinseco? (p. 111). Wenn wir im Gegensatze zu dem Vf. diese Frage bejahend beantworten, so scheint uns der ganze dogmengeschichtliche Verlauf diese Antwort zu rechtfertigen. Wir müssen uns hier mit Andeutungen begnügen. Im

Kampfe des hl. Augustin gegen Pelagianismus und Semipelagianismus trat gerade das Moment der Wirksamkeit gegenüber dem des Wesens der Gnade in den Vordergrund. Pelagius und seine Anhänger meinten in der Gnade eine Beeinträchtigung der freien menschlichen Selbstbestimmung, der geistigen Natur und Persönlichkeit zu ersehen und gestanden ihr höchstens eine sekundäre Bedeutung im Geschäfte des Heiles zu. Diese Auffassung setzt die allgemeine Überzeugung voraus, dafs die Gnade unmittelbar in den Willen eingreife und ihn wirksam bewege, was nach pelagianischer Meinung eine Aufhebung der freien Selbstbestimmung bedeutet. Die Semipelagianer glaubten dem zu entgehen, indem sie wenigstens den ersten Anstofs, die Initiative in der Heilstätigkeit dem rein natürlichen Willen zuschrieben. Der hl. Augustin, festhaltend an dem nach seiner wohlbegründeten Ansicht biblischen und kirchlichen Gedanken einer inneren und unmittelbaren Herrschaft des göttlichen im kreatürlichen Willen, suchte den Einwendungen seiner Gegner teils durch die Berufung auf die göttliche Allmacht, die den Willen so bewege, dafs er zugleich sich selbst bewege, teils durch den Hinweis auf den dem Willen selbst immanenten Zug zu dem, was ihm gefällt — trahit sua quemque voluptas — die Spitze abzubrechen. Hieraus erklären sich die Mifsverständnisse der Reformatoren sowie des Bajus und Jansenius, die meinten, den grofsen Lehrer im Sinne einer nezessitierenden moralischen Determinierung des Willens deuten zu sollen, indem sie den Irrtum der Pelagianer teilten, dafs eine unmittelbare (physische) Herrschaft über den menschlichen Willen mit dessen Freiheit (Spontaneität) unvereinbar sei. Unter den späteren katholischen Schulen nahmen die sog. Augustinianer den Gedanken einer moralischen Determination auf, ohne die Konsequenz zuzugeben, dafs dieselbe die Freiheit (lib. a necessitate) gefährde. Von einer indirekten, auf das Vorherwissen oder eine scientia media gestützten göttlichen Herrschaft über den Willen dagegen ist bei Augustin keine Spur zu entdecken. Demnach läfst sich, wie bemerkt wurde, die gesamte dogmatisch-theologische Entwicklung schlechterdings nicht verstehen, wenn man leugnet, dafs der hl. Lehrer in der Tat gegen die Pelagianer die aus sich wirksame Gnade verteidigte.

Der hl. Thomas hielt an dem Grundgedanken einer unmittelbaren Herrschaft Gottes über den menschlichen Willen fest, liefs aber die vom hl. Augustin nur als argumentum ad hominem und zur Illustration des Gedankens einer von innen heraus stattfindenden und doch freien Bewegung des Willens durch die

göttliche Allmacht gebrauchte moralische Determination (per delectationem), wenn man nun doch dieses Ausdrucks mit den Augustinianern sich bedienen will, fallen. Seine Schule entfaltete jenen Grundgedanken in seine näheren Bestimmungen und suchte ihn durch Distinktionen gegen Angriffe zu sichern. An eine Lücke, welche durch eine scientia media, durch Herbeiziehung des göttlichen Wissens zur Wahrung der kreatürlichen Freiheit, auszufüllen wäre, ist bei dieser ganzen Bewegung nicht zu denken, so nahe auch dieses Hilfsmittel gelegen war, insofern es genügt hätte, gewisse semipelagianische Wendungen mit der Gratuität der Gnade in Einklang zu bringen.

Die Frage berührend, wie die „Erleuchtung" und „Einflöfsung" zu denken sei, ob nach der Annahme jener, „qui Thomistarum nomen proprium sibi esse volunt" (mit vollem Rechte, da sie in Philosophie und Theologie treue Schüler des englischen Lehrers sind) als eine fliefsende Kraft, die im Intellekt und Willen aufgenommen wird, oder als die eigenen Tätigkeiten dieser Vermögen, sofern sie übernatürliche Wirkungen des hl. Geistes sind, entscheidet sich der Vf. für die an zweiter Stelle genannte Ansicht, obgleich, wie uns scheint, die Ausdrücke (illuminatio, pulsatio etc.) dagegen sprechen und die Übernatürlichkeit des Aktes in der thomistischen Auffassung schärfer hervortritt (p. 222).

Der von Kuhn in der Kontroverse mit Schäzler so scharf bekämpfte und völlig mifsverstandene theologische Ergänzungsbegriff wird vom Vf. ausdrücklich bekannt in den Worten: Auxilium gratiae actualis . . . dupliciter infirmitati nostrae opitulatur, physice et moraliter. Physice nos adiuvat, quatenus supplet physicam impotentiam, quae est in natura, ad actus entitative supernaturales exercendos (p. 240). Mit ihrer Ablehnung dieses Begriffs setzt sich demnach die Tübinger Schule in Widerspruch gegen die übereinstimmende Tradition der Theologen.

Die Unvereinbarkeit der heiligmachenden Gnade mit der schweren Sünde wird mit Recht — abweichend von Suarez — als eine metaphysische und absolute erklärt (p. 286); die entgegengesetzte Ansicht scheint auf scotistischen Einflufs zurückzuführen zu sein.

Die durch die heiligmachende Gnade bewirkte Vereinigung mit Gott schliefst eine Mitteilung der göttlichen Substanz in sich, ohne jedoch substanzielle oder substantive Vereinigung zu sein, indem eine solche nur als Verbindung entweder zur Einheit des Wesens, oder zur Einheit der Subsistenz gedacht werden kann (p. 297 squ.).

In der Frage, ob die Übernatürlichkeit eines Aktes nach

dem obi. formale zu beurteilen sei (p. 335 squ.), glauben wir gegen den Vf. auf die Seite des Suarez treten zu müssen, da die causa formalis und finalis ebenso wie die causa efficiens ohne die wesentliche Verschiedenheit des obi. formale eine innere und substanzielle Übernatürlichkeit eines Aktes nicht begründen zu können scheinen. Aus diesem Grunde dürfte in der Ansicht Lugos vom Formalobjekt des Glaubens die Übernatürlichkeit desselben nicht genügend gewahrt sein.

Mit grofser Ausführlichkeit ist der Irrtum des Calvin bezüglich der Wirksamkeit der Gnade und des freien Willens dargestellt; in diese Darstellung spielt jedoch, was die Lehre des hl. Augustin betrifft, auf die sich Calvin stützt, sichtlich die Rücksicht auf die molinistische Theorie hinein, indem der Unterschied der Frage nach der Wirksamkeit der Gnade und der Weise dieser Wirksamkeit betont wird. Gegen diese Art der Darstellung ist zu bemerken, dafs der hl. Augustin unzweifelhaft eine den Willen bewegende, bestimmende göttliche Einwirkung lehrt, die Art und Weise derselben und ihre Vereinbarkeit mit der Freiheit des Willens als etwas Geheimnisvolles betrachtet, und die Frage nach dieser Art und Weise mit der Berufung auf die göttliche Allmacht beantwortet. Wir können daher nur wiederholen, dafs in der Gnadenlehre des hl. Augustin wie in der des hl. Thomas kein Raum für die scientia media vorhanden ist.

Gegen die Benennung „Bañesianer" für die Vertreter der aus sich wirksamen Gnade haben wir bereits bei einer früheren Gelegenheit protestiert. Auch der fast als gereizt zu bezeichnende Ton des Verfassers in der Behandlung der einschlägigen Kontroverse zwischen Thomisten und Molinisten ist zu beklagen. (Ja Thomisten, nicht Bañesianer! denn dafs Gott den menschlichen Willen in Kraft seiner Allmacht ohne Gefährdung der Freiheit bewegt, ist Lehre des hl. Thomas, während von der scientia media in den Schriften desselben keine Spur zu finden ist, daher die Gegner mit Recht Molinisten genannt werden, da die sc. media in der Tat das eigenste Eigentum Molinas ist.) Wir möchten den Vertretern der sc. media das Beispiel eines hervorragenden Thomisten der neuesten Zeit empfehlen, der die Molinisten gegen gewisse Vorwürfe (ihr System sei nur eine künstlichere und abstraktere Fassung des alten Semipelagianismus) entschieden in Schutz nimmt.[1]

[1] Schäzler, Neue Untersuchungen u. s. w. S. 141, 232. Schäzler gibt „in sachlicher Hinsicht" den Thomisten „unbedingt Recht", glaubt aber die Fassung: praedeterminatio physica aufgeben zu sollen. S. 141, 147 ff.

Die wirksame Gnade der Thomisten soll das katholische Dogma von der wahrhaft zureichenden Gnade nicht zur vollen Geltung gelangen lassen (p. 399). Als ob nach thomistischer Auffassung bezüglich der dargebotenen Möglichkeit der Heilshandlung zwischen zureichender und wirksamer Gnade irgend ein Unterschied bestände! Wenn die Gnade nicht wirksam wird, so liegt der Grund ausschliefslich in dem Widerstreben, dem Mangel an Empfänglichkeit des Willens; wird sie wirksam, so geschieht dies nicht ohne Zustimmung des Willens. Zudem läfst sich der Einwurf der Gegner retorquieren, indem sich einwenden läfst, wahrhaft zureichend sei doch nur jene Gnade, die Gott mit dem sicheren Vorherwissen verleiht, dafs der Wille ihr zustimme, nicht jene, von der er mit Bestimmtheit das Gegenteil vorausweifs. In allen Fällen gibt es auf die von Augustin bereits gestellte Frage, warum Gott den einen so zieht, dafs er dem Zuge folgt, den anderen aber nicht, keine andere Antwort, als die des beneplacitum divinum.

Der Vf. beruft sich auf das Tridentinum Sess. VI can. 4. Aus demselben Kanon glaubt Schäzler vielmehr den Beweis mit Leichtigkeit führen zu können, dafs darin eine Bestätigung der thomistischen Lehre vorliege.[1] Sicher hat der genannte Theologe so viel bewiesen, dafs der betreffende Kanon eine Verwerfung der thomistischen Lehre nicht enthalte, und wenigstens im Sinne derselben verstanden werden könne. Auch ist es von vornherein ausgeschlossen, dafs das Konzil die Verwerfung der Lehre einer hochangesehenen Schule beabsichtigte, da wo es sich um Zurückweisung eines häretischen Systemes handelte.

Der Vf. wirft den Thomisten vor, dafs sie in der praedetermatio ein Geheimnis fingieren. Dieser Vorwurf ist unzutreffend. Was die Thomisten als Geheimnis erklären, ist nicht die Fassung in die Formel: physica praedeterminatio, die man (wie Schäzlers Beispiel lehrt) preisgeben kann, ohne auf den ihr zugrunde liegenden Gedanken zu verzichten, sondern die direkte Herrschaft Gottes über den menschlichen Willen, die vires efficacissimae, die potestas omnipotentissima des hl. Augustin. Dieses Geheimnis — das geheimnisvolle Walten des göttlichen Willens, der den geschöpflichen nach seinem Wohlgefallen dahin lenkt, wohin es ihm beliebt, ist kein fingiertes, sondern in der dogmatisch-theologischen Tradition allgemein anerkanntes, während die vom Molinismus behufs klarerer Hervorhebung der menschlichen Freiheit gelehrte indirekte Herrschaft, welche die Macht

[1] A. a. O. S. 126 ff.

durch die Zahl der Gott zur Verfügung stehenden Mittel zu ersetzen sucht, allerdings zu einem fingierten Geheimnis, dem der sc. media, die in der Tradition keinen Boden besitzt, geführt hat.

Ein Beispiel willkürlicher Interpretation ist die Erklärung, die der Vf. von dem Lobe gibt, das der Papst Benedikt XIII. der thomistischen Schule spendet, dieselbe rühme sich commendabili studio, nicht weil ihre Lehre dem Worte Gottes und den Beschlüssen der Päpste und Konzilien wirklich entspreche, sondern „hoc solum refert scholam illam ita gloriari". Wie kommt es dann, dafs nur die thomistische Schule derartige Empfehlungen aufweisen kann, da ja auch andere in ecclesia permissae sententiae — zweifellos ebenso commendabili studio (oder nicht?) sich rühmen, dafs sie Verbo Dei usw. consonae seien? Der Grund kann doch wohl nur darin liegen, dafs die sententia Thomistarum der biblischen und kirchlichen Lehre besser entspricht, als die entgegenstehende, die sich doch auch laudabiliter bemüht (studet), mit dem Worte Gottes und den Aussprüchen der Päpste und Konzilien in Einklang sich zu setzen.

Mit Berufung auf einen Ausspruch Kajetans (p. 437) glaubt der Vf. in der Lehre des hl. Thomas eine Lücke aufweisen zu können, die von den Theologen des 16. Jahrhunderts ad veritatem catholicam vindicandam et tuendam adversus prava dogmata Calvini et Lutheri de gratia et libero arbitrio mit spezieller Sorgfalt auszufüllen versucht worden sei. Die polemische Quelle der sc. media ist hier richtig angegeben. Damit ist aber keineswegs bewiesen, weder, dafs die zu polemischen Zwecken gebrauchte Theorie innerlich berechtigt sei, noch dafs sie in den Anschauungen Augustins und Thomas einen Raum habe. Die (gnostisch-manichäischen) Irrtümer der genannten Neuerer waren beiden grofsen Theologen nicht unbekannt. Wenn sie gleichwohl von dem Aushilfsmittel der scientia media zur Erklärung der Vereinbarkeit von Gnade und Freiheit keinen Gebrauch gemacht haben, sondern konstant auf die göttliche Allmacht rekurrierten, so lag das nicht an einem Mangel an Scharfsinn und Erfindungsgabe — denn wenn auch nicht der Name, so doch die Sache lag bereits vor in der Art und Weise, wie die Semipelagianer die Frage nach der Austeilung der Gnade behandelten —; vielmehr ist anzunehmen, dafs sie, wo andere eine Lücke finden, eine solche nicht anerkannten. Der Mifsbrauch konnte kein Hindernis des rechten Gebrauches des Vorherwissens bilden.

Speziell aber ist bezüglich des englischen Lehrers daran zu erinnern, dafs seine ausdrückliche Zustimmung zur aristotelischen Theorie von den kontingenten Wahrheiten implicite die

scientia media ausschliefst; denn diese stützt sich logisch auf den Satz, dafs, was einmal, sei es auch durch menschliche freie Selbstbestimmung wahr sein wird, ewig wahr sei. Der hl. Thomas beruft sich auf die Ewigkeit, in welcher alles, was war, ist und sein wird, Gott realiter gegenwärtig ist, so dafs er das an sich Zukünftige als ein Gegenwärtiges schaut, keineswegs aber auf eine ewige, sei es formallogische oder objektive Wahrheit des kontingent oder frei Zukünftigen. Im System des hl. Thomas ist für die sc. media schlechterdings kein Raum.

Die zu Gunsten einer unmittelbaren, direkten Einwirkung Gottes auf den geschöpflichen Willen lautenden Aussprüche des hl. Augustin und des hl. Thomas sind so bestimmt, dafs nur das Vorurteil, eine solche Einwirkung sei mit der Freiheit des Willens unvereinbar, über deren wahren Sinn künstliche Zweifel erregen kann. Man greift alsdann zu dem Auskunftsmittel, dafs solche Stellen zwar die Tatsache einer absoluten Herrschaft, nicht aber das Wie derselben aussprechen, die Frage nach dem Wie also eine offene geblieben sei, bis Molina durch das polemische Bedürfnis bewogen, dieser Frage seine Aufmerksamkeit zugewendet und durch die Beiziehung des göttlichen Vorherwissens in einem der Freiheit günstigen und dem Dogma nicht widersprechenden Weise gelöst habe. Die Abweichung von der traditionellen Lehre liegt indes auf der Hand. Sie wäre aber nur in dem Falle gerechtfertigt, wenn sich die Unvereinbarkeit jener direkten Herrschaft mit der menschlichen Freiheit evident beweisen liefse. Einen solchen Beweis hat bisher kein Molinist geführt. Er könnte auch nur beigebracht werden unter Voraussetzung einer vollkommenen Einsicht in das Wesen und das verborgene, geheimnisvolle Wirken des göttlichen Willens: ein Wesen und Wirken, das über die Gegensätze des Notwendigen und Kontingenten erhaben ist. Unser schliefsliches Urteil geht sonach dahin, dafs die molinistische Auffassung nicht genügend motiviert ist und inbezug auf die von beiden Seiten — thomistischer wie molinistischer — anerkannte absolute Herrschaft des göttlichen Willens eine Abschwächung, um nicht zu sagen Verflachung bedeutet.

III. Religion und Offenbarung.

Der Wunsch, die beiden hervorragendsten Schulen der Thomisten und Molinisten möchten nicht ferner das Hauptgewicht auf die sie trennenden Streitpunkte legen, sondern vor allem das sie verbindende Gemeinsame, den übernatürlichen Charakter der christlichen Religion und Offenbarung hervorheben

und gegenüber einer einflufsreichen Richtung verteidigen, die mit allen Mitteln moderner Religionsforschung ausgerüstet, eine im tieferen Grunde rationalistische und naturalistische Auffassung des Christentums zur Geltung zu bringen sucht: der Wunsch, sage ich, der Konzentrierung ihrer Kräfte erhebt sich aufs lebhafteste angesichts des neuen Werkes Schells, das er „Religion und Offenbarung" (4.) betitelt und das den ersten Band einer „Apologie des Christentums" bilden soll.

Diese neue Apologie gestaltet sich indes vielfach zu einer Apologie des idealistischen Gottesbegriffs der Selbstursache, für welche die religiöse „Entwicklung" allerdings Anhaltspunkte bietet, jedoch nur an dem Punkte der Entwicklung, in welchem sie von der Reinheit der Urtradition die Wendung ins Naturalistische nimmt. Denn so anerkennenswert es ist, dafs der Vf. selbst in den verzerrtesten Erscheinungen des religiösen Gedankens, in Fetischismus und Animismus unter Aufwand grofser Gelehrsamkeit und Belesenheit in der religionsgeschichtlichen und -vergleichenden Literatur die treibenden religiösen Ideen nachzuweisen sucht, so ist doch seine Darstellung einerseits durch das Absehen von der durch natürlich-geschichtliche Gründe nachweisbaren Offenbarung, andererseits durch eben jene Auffassung der höchsten Ursache als einer sich selbst erzeugenden getrübt. Gerade die Geschichte der religiösen Entwicklung lehrt, dafs dieser Begriff der Selbsterzeugung einen naturalistischen Ursprung hat, indem z. B. die Sonne, mochte sie nur als Symbol oder als Erscheinung der einheitlichen Weltursache aufgefafst werden, als stets von neuem sich erzeugende Macht gedacht wurde. Damit steht dann im Zusammenhange die Hineintragung des geschlechtlichen Gegensatzes in die Gottheit, in welcher Beziehung sich die religiöse Entwicklung konsequenter erwies, als der spekulative Denker, der trotz des Begriffs der Selbsterzeugung den davon unzertrennlichen der Potenzialität, welchem in der sinnlichen Vorstellungssphäre die Vorstellung des Weiblichen entspricht, aus dem Gottesbegriff ausgeschlossen wissen und Gott als actus purissimus denken möchte.

Der Animismus als „die geschichtlich älteste Religionsform" (!) ist nicht ein Irrwahn der urteilenden Erkenntnis, sondern nach seinem Grundgedanken, d. h. dem Grundsatz, alle Tatsächlichkeit sei aus lebendiger, geistiger, persönlicher Tätigkeit abzuleiten, ist er geradezu die Urform der religiösen Welterklärung (S. 88). „Die animistische Annahme, alle Tatsächlichkeit (!) und naturhafte Wirksamkeit sei auf selbstbestimmte Tätigkeit als einzig hinreichenden Erklärungsgrund zurückzuführen, wird als Denk-

schwäche abgetan. Und doch ist dieser Grundsatz der wissenschaftliche Ausdruck für den Vernunftglauben, dafs es überhaupt eine Wahrheit, eine Lösung der grofsen Rätsel, eine erklärende Einheit von Erkenntnis und Wirksamkeit gibt" (S. 89). Die Blüte Schellscher Weisheit, alle Tatsächlichkeit (die Wirklichkeitsklötzchen) wurzle in „selbstbestimmter Tätigkeit", was nur ein anderer Ausdruck für die „Selbstursache" ist, steckt also wie im Keime bereits im Animismus. Gesetzt dem wäre so, dann würde derselbe in sinnlicher Form einen spekulativen Irrtum bergen. In der Tat aber beruhen Fetischismus und Animismus ebenso wie die Mythenbildung auf der Verdunklung eines traditionell überkommenen Gottesbegriffs, dessen Geistigkeit durch die Vorstellung eines Werdens, einer Selbsterzeugung und durch die Übertragung des geschlechtlichen Gegensatzes bereits entstellt worden war.

Religion wird bestimmt als freie Hingabe des Geistes an Gott in Erkenntnis und Leben. Diese Begriffsbestimmung wird durch Aussprüche Pfleiderers, Schleiermachers und Herbert Spencers erläutert und näher erklärt: als Hingabe an das Notwendige, Ursächliche, Vollkommene, Ewige, um dadurch die Wahrheit und Heiligkeit als ewigen Lebensinhalt zu gewinnen (S. 2 f.). Wie die Zitate zeigen, läfst sich in den weiten Mantel dieser Begriffsbestimmung jede religiöse Erscheinung unterbringen, daher der Satz begreiflich erscheint: „Auch die heidnischen Religionen haben die Idee des Unendlichen, Überweltlichen, Persönlichen energisch gewahrt: in der Vielheit der Götter, in der Geistigkeit ihrer Natur und deren persönlicher Weltregierung" (S. 5). Wie da noch von einem Gegensatz der wahren zu falschen Religionen die Rede sein könne, ist schwer zu begreifen. Auf diesem Standpunkt scheint allein die Unterscheidung mehr oder minder vollkommener Religionen berechtigt zu sein. Auch der Begriff der Selbstursache führt zu dieser Auffassung, indem der geschaffene Geist als wesentliche Anlage (S. 4) für alle Wahrheit, Wirklichkeit und Vollkommenheit stufenweise sich zu jener Selbstbestimmung und jenem Selbstbesitz erhebt, die Gott als Selbstursache ewig ist. „Die Religion ist die Verbindung des Geistes, der die Anlage zu einem vollkommenen Geistesleben ist, mit Gott als dem (nach Inhalt und Form) vollkommenen Geistesleben."

Über den Schellschen Begriff des Übernatürlichen, der sich aus dem Gottesbegriff = Selbstursache und der Auffassung der Geschöpfe als Denk- und Willensakte Gottes konsequent ergibt, geben uns folgende Äufserungen Aufschlufs. „Gott ist als das

Urbild aller Wesen auch in seiner innern Verwandtschaft mit dem endlichen Geiste zu würdigen: daraus ergibt sich der Gnadencharakter der Religion als einer geistigen Gottesgemeinschaft, als vertrauliche Hingabe an den lebendigen Verkehr mit Gott, als fortschreitender sachlicher Bereicherung mit Gottes Wahrheits- und Lebensfülle, als der vollen und beseligenden Befriedigung des tiefsten Bedürfnisses der Menschenseele nach Licht, Liebe und Leben. Gott ist das Gnadengut und Zielgut der Religion, ihr Reichtum und ihre Liebe, ihr Lebensinhalt, von dem die Vollendung und Beseligung des Geistes erwartet wird" (S. 11 f.).

Besitzt die Religion als solche den Charakter der Gnade, so ist nicht abzusehen, wie die Möglichkeit einer natürlichen Religion, also ein Unterschied derselben von der übernatürlichen Religion bestehen soll. Auf dieses Bedenken lautet die Antwort: „Übernatürlich ist die Religion, wenn und sofern sie aufserdem durch Gottes eigene Offenbarungs- und Gnadentat begründet wird. . . . Über dem Unterschied von Natürlich und Übernatürlich steht die Beziehung auf Gott selber oder die göttliche Tugend, ohne welche überhaupt keine wahre Religiosität möglich ist" (S. 12 f.). Übernatürlich nämlich ist eine Tugend, insofern sie mit den Gottestaten der Offenbarungsgeschichte innerlich als ihrem Beweggrund verknüpft ist (ebd.). Demnach ist das Übernatürliche das Positive, Offenbarungsgeschichtliche. Mit dieser Auffassung könnte sich selbst die protestantische Vermittlungstheologie einverstanden erklären. Die katholischen Theologen lehren dagegen einstimmig, das Übernatürliche sei das Göttliche, als Gegenstand unmittelbarer Erkenntnis, Liebe und Genusses. Doch ist der Unterschied des supernaturale secundum substantiam und sec. modum zu beachten.

Setzt man das Übernatürliche dem Positiven, Offenbarungsgeschichtlichen gleich, so schwindet die Wirksamkeit der Offenbarung auf die Entwicklung und Erregung der angeblich in der Natur bereits angelegten, verborgenen göttlichen Lebenskeime, also auf einen blofs moralischen Einflufs zusammen: was allerdings, wie angedeutet wurde, der Auffassung entspricht, dafs die geschaffenen Geister formell göttliche Denk- und Willensakte seien (s. Schell, Dogmat. II S. 66. Jahrb. Bd. VI S. 372, 375).

Schell spricht zwar von einer unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit Gott als Ziel, wodurch erst die Übernatürlichkeit der Offenbarung und Heilsordnung gegeben sei, erklärt aber andererseits als unmittelbaren Zweck der übernatürlichen Ordnung die Belehrung des vernünftigen Geistes und dessen

Anregung und Erweckung[1] zu höchst vollkommener Selbstbetätigung (Religion usw. S. 195).

Für diese Auffassung beruft sich Schell auf den hl. Thomas, der ein natürliches Verlangen nach der unmittelbaren Anschauung Gottes lehre: eine Auffassung, die auch von Scotus, Bellarmin und anderen geteilt werde. Die Gottschauung sei dem Verlangen nach natürlich, bezüglich der Erreichung aber über die natürlichen Kräfte.

Wir haben keinen Anlafs, an diesem Orte auf eine Erklärung der thomistischen Lehre einzugehen, glauben aber, im Namen des „Thomas und der grofsen Scholastiker" gegen das von Schell ihnen gespendete Lob „tiefen Verständnisses für den eigentümlichen Adel des Geistes und für die kulturgeschichtlichen Formen, in denen der Mensch bekundete, dafs er göttlichen Geschlechtes sei" (S. 199), Verwahrung einlegen zu sollen.

Welchen Wert die angebliche Übereinstimmung Schells mit Thomas in der Auffassung des Übernatürlichen besitzt, zeigen folgende, die obigen Äufserungen bezüglich der Kulturformen näher erklärenden und doch rätselhaften Worte, die für die Weiterentwicklung der Schellschen Spekulation äufserst charakteristisch, zugleich aber ein bedenkliches Zeichen einer sich selbst überfliegenden und zu völliger Unverständlichkeit ausgearteten Denk- und Redeweise sind. „Brahmanismus und Buddhismus sind in verschiedener Weise ein religionsgeschichtlicher Beweis dafür, wie sich der Geist über sich selber zu erheben vermag, wie er jeder Metaphysik gegenüber, auch derjenigen, welche das Recht der Einzelpersönlichkeit leugnet, sich zurechtzufinden und zur Höhe geistiger Freiheit emporzuschwingen weifs" (S. 198). Dies kann doch nur heifsen, dafs der Geist nicht allein das natürliche Verlangen, sondern auch die natürliche positive Fähigkeit für das Übernatürliche besitzt, indem er aus eigener Kraft sich über sich selber zu erheben vermag, dafs er also seinem Wesen nach auf den unmittelbaren Besitz Gottes angelegt ist. Von einer solchen Auffassung findet sich bei Thomas keine Spur.

Vernehmen wir weiter: „Die verschiedenen philosophischen, metaphysischen und religiösen Weltanschauungen haben für den Geist dieselbe Bedeutung, wie eine ebenso eigenartig gestaltete Wirklichkeit. Wenn sich der Mensch den verschiedenen Weltanschauungen gegenüber irgendwie zurechtzufinden wufste, wenn er in jeder überlieferten oder selbsterrungenen Auffassung — ob theistisch, pantheistisch, dualistisch, materialistisch, idealistisch,

[1] Von Schell unterstrichen.

agnostisch, pessimistisch — für sein Ideal ein sicheres Heiligtum fand: dann ist dies ein Beweis, dafs der Geist keiner Form der Wirklichkeit gegenüber ratlos und hilflos ist, dafs er allen metaphysischen Möglichkeiten gegenüber einen Standort der Beurteilung zu gewinnen weifs, wenn auch nur, um in voller Resignation den inneren Unwert aller Wirklichkeit, einschliefslich der eigenen, auszusprechen und die entsprechende praktische Forderung geltend zu machen: als Anwalt des Wahren und Rechten allem gegenüber, auch gegen sich selber" (S. 198 f.).

Wenn das „Ideal" unter allen Umständen mit solcher Macht sich Geltung zu verschaffen weifs, so wird man schliefsen müssen, dafs der menschliche Geist in seinem innersten Wesen göttlicher Natur teilhaftig sei, da auch diese selbst die Rechtfertigung ihrer Existenz nur in dem Bewufstsein besitzt, das Werk unendlicher Weisheit und Güte, mit anderen Worten, das durch sich selbst verwirklichte Ideal der Vollkommenheit zu sein. Wie man unter solcher Voraussetzung von einem schlechthin Übernatürlichen reden könne, ist schwer begreiflich, um so begreiflicher aber ist es, wenn (allerdings gegen das angerufene Zeugnis der Geschichte) behauptet wird: „das Verlangen der Menschheit war auf die unmittelbare Anschauung der Wahrheit und Gottheit gerichtet, wie die Geschichte der Religionen beweist" (S. 196).

Auch die Äufserung über das lumen gloriae, die Scholastik habe damit die der Fähigkeit der Seele, materielle Reize in innerliche Empfindungsformen (Farbe usw.) zu übersetzen (?), analoge Befähigung verstanden, „die entsprechenden Ideen von Gott zu bilden, wenn er sich zu unmittelbarer Wesensanschauung offenbart" (S. 201), zeugt nicht von Übereinstimmung mit der Scholastik. Was den hl. Thomas betrifft, so erklärt er ausdrücklich, dafs keine Idee (species) das göttliche Wesen auszudrücken vermag, dafs also ein Geist, der Gott durch eine „Idee" erkenne, das Wesen Gottes nicht schaue. Das lumen gloriae kann daher auch nicht das Vermögen sein, eine solche Idee zu bilden.

Die Möglichkeit, zur Anschauung des göttlichen Seins erhoben zu werden, liegt in der Fähigkeit des Geistes, das Sein im umfassendsten Sinne, sonach alles Sein zu erkennen. Diese Lehre des hl. Thomas sucht Schell in seinem Sinne zu deuten. Es ist aber etwas anderes, jene abstrakte Universalität, die in der Erfassung des von allem prädizierbaren Seins liegt, von welchem aus nur eine analogische und abstraktive Erkenntnis Gottes gewonnen werden kann, und etwas anderes, die ideale

Ausstattung, die Schell dem geschaffenen Geiste zuschreibt. Während jene Universalität nur einen Anknüpfungspunkt, eine pot. obedientiae für die göttliche Allmacht und Güte darbietet, wäre diese Ausstattung in der Tat eine positive Befähigung, die nur der Entwicklung — wenn auch notwendig unter göttlichem Einflusse —, nur der Entfaltung bedürfte. Wenn aber Schell behauptet, dafs das Moment des Göttlichen den Gegensatz des Natürlichen und Übernatürlichen überrage, so ist es zwar richtig, dafs auch eine natürliche Religion ihrem Gegenstande nach eben göttlich wäre, jedoch ebenso richtig, dafs ihr dieses Prädikat mit der übernatürlichen Religion nur in einem analogen Sinne zukommen würde.

Zur Rechtfertigung unserer Darstellung und Beurteilung der Schellschen Lehre vom Übernatürlichen, derzufolge dieses wesentlich auf ein persönliches, moralisches Verhältnis zurückgeführt und die Mitteilung höherer Vermögen und Kräfte als Darbietung neuer Sittlichkeitsmotive aufgefafst wird (sonach wesentlich übereinstimmend mit der Theorie der Tübinger Schule), mögen noch folgende Texte dienen.

„Die Gabenfülle des göttlichen Logos besteht mehr im Reichtum des Wahrheits- und Vollkommenheitsbesitzes, zu dem wir berufen sind; die Gabenfülle des göttlichen Geistes besteht mehr in der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit der Feuerzungen, die, fortwährend aus dem Quellpunkt alles Lebens hervorgesandt, die geschöpflichen Kräfte nach allen Richtungen in die höchste Spannung versetzen[1] und durch Sturm und Kampf zur intensivsten Lebendigkeit entzünden. Feuerflammen, Sturmesdrang, Sprachenfülle sind die Sinnbilder des Gottesgeistes und seiner Pfingstgnade: alles, was Leben bedeutet und Leben erweckt, alles, was die schlummernden Potenzen zur Tatvollkommenheit des reinsten Geisteslebens entfacht“[1] (S. 203).

Nicht in dem Sinne ist die übernatürliche Gottesliebe in besonderer Weise ein Freundschafts- und Kindschaftsverhältnis zu Gott, „als ob die natürliche Gottesliebe nicht über das Knechtsverhältnis hinauskommen könnte“ (ebd.).

„Die göttlichen Tugenden des Glaubens, Hoffens und Liebens sind übernatürlich, insofern sie Gott zum Ziel und Inhalt haben, wie er der Menschheit durch eine Offenbarung und Heilsveranstaltung dargeboten und erreichbar wird, welche auf eigenen Kundgebungen und Taten Gottes beruhen, nicht auf Schlufs-

[1] Von uns unterstrichen.

folgerungen, die von dem Tatbestand und der Beschaffenheit der Geschöpfe ausgehen."

„Die übernatürlichen Beweggründe geben der religiösen Sittlichkeit eine neue und höhere Kraftquelle, gröfsere Sicherheit und Innigkeit. Religion und Sittlichkeit werden unvergleichlich inniger und kraftvoller geübt, wenn Gott seine Ratschlüsse und Anordnungen bezüglich der Menschen durch persönliches Hervortreten kundgibt" (S. 204).

Hier ist durchaus nur von einer moralischen Stärkung der natürlichen Geistesvermögen, nicht aber von einer Erhebung derselben in ihrem Naturgrunde durch eine natura altior die Rede. In der Offenbarung tritt Gott als Person zur Person in unmittelbare Beziehung zum Geiste und bereichert ihn mit neuen höheren und wirksameren Motiven. Die Möglichkeit aber, sich über sich selbst zu erheben, besitzt er im „Ideal", durch das er im tiefsten Grunde gottverwandt ist; denn Gott ist das verwirklichte Ideal, dem der geschaffene Geist zustrebt, das er aber nur mit Hilfe der Offenbarung vollkommen zu erreichen vermag.

Auf die wahre Ansicht Schells, sowie auf seine mit den Schellingschen, über der Petrus- und Paulskirche eine höhere Idealkirche anstrebenden, verwandten Reformideen werfen Äufserungen Licht, die sich in einer „Renaissancebroschüre" (Das Christentum Christi) finden. „Nur bei Gott ist Ideal und Real ein und dieselbe Vollkommenheit, weil Gott allein die ewige Selbstwirklichkeit (früher hiefs es: Selbstverwirklichung) ist. Eines von Gott bekennt der Glaube: der lebendigmachende Geist geht durch das Wort, den Inbegriff aller Ideale, vom Vater aus. Idealität und Realität haben einen Quellpunkt und sind eines Wesens. In der Welt suchen sie sich aus der beiderseitigen Zerstreuung zur mannigfaltigen Wechseldurchdringung zu gewinnen, um alles Wirkliche vollkommen, und alles Vollkommene wirklich zu machen" (a. a. O. S. 21).

„Die Religion ist in ihrem Grunde das Einfachste — aber wie der Same; wie der Same will sie zum Baume werden, zum Baume eines kirchlichen Geisteslebens, das in allen Farben und Formen der erlebten Wahrheit und Vollkommenheit wirkt und prangt, weil es aus dem tiefsten Grunde alles Lebens, aus dem denkenden und liebenden Erleben Gottes in der Seele herauswächst" (ebend. S. 24).

Der Geist „ist soviel wie das Ganze. Darum ist der Mensch als Einzelpersönlichkeit der Tempel Gottes, die Sabbatruhe des Schöpfers, das Kind der unendlichen Vollkommenheit, Teilnehmer

an der Gottessohnschaft dessen, der als innerer Gedanke des vollkommenen Geistes der ewige Ausdruck und Empfänger seines ganzen unendlichen Lebensinhaltes ist. . . . Ohne die Unendlichkeit mit der göttlichen Lebensgemeinschaft als Lebensinhalt zu erben, wäre die Unsterblichkeit eine Last, eine Qual, ein unerträgliches Schicksal" (a. a. O. S. 16). „Wer ewig leben will, mufs Geschmack haben für das Brot des ewigen und unendlichen Lebensinhaltes, der mufs alles unter dem Gesichtspunkt der allumfassenden, allursächlichen Wahrheit und Vollkommenheit geniefsen, in sich verarbeiten und in sich einbürgern" (S. 17).

In dem Abschnitt: „Grund und Ursprung der Religion" werden die verschiedenen falschen Erklärungsversuche, die animistische Religionserklärung, die Auffassung der Religion als Produkt der dichterischen Phantasie, als Erzeugnis der Furcht, der selbstsüchtigen Begierde, die Zurückführung auf das Gefühl für das Unendliche ausführlich dargestellt und widerlegt (S. 17—193).

Aus dem ersten Abschnitt des zweiten Teils (Offenbarungsphilosophie) haben wir die prinzipiellen Äufserungen über das Verhältnis von Übernatürlichem und Natürlichem bereits hervorgehoben.

Die Möglichkeit der Offenbarung ist in der Geistigkeit und Persönlichkeit des Urgrundes zu suchen. Dem Monismus sei das Bewufstsein das Letzte, nicht das Erste. Die Entscheidung liege „in der Stellungnahme zu dem Grundsatz: Alles Tatsächliche ist aus Tätigkeit zu erklären und abzuleiten, und zwar schliefslich aus vollkommen selbstbewufster und selbstbestimmter Tätigkeit, also (?) aus wesenhafter Denk- und Willenstätigkeit" (S. 213). Es ist unschwer zu erkennen, dafs in diesen Worten jene Verquickung des Schellschen, dem Monismus [dem übrigens in seiner spekulativen Gestalt das (empirisch) Letzte zugleich das (in Wahrheit, sub specie aeternitatis) Erste ist] entlehnten Grundirrtums von der Begründung des Tatsächlichen durch die Tätigkeit mit der theistischen Idee einen erneuten Ausdruck erhält. So benutzt Schell jede Gelegenheit, diesen grundstürzenden Gedanken wie eine fixe Idee zum Ausdruck zu bringen, und raubt damit seinen sonst treffendsten Darlegungen alle Kraft. Die „wesenhafte" Denk- und Willenstätigkeit hat den versteckten Sinn einer wesenbegründenden Tätigkeit, was der Gedanke des intellektualistischen Monismus ist. Wenn das Sein wesentlich Tätigkeit, und zwar Erkenntnis und Willenstätigkeit ist, so offenbart sich Gott bereits in der natürlichen Ordnung ideell, also

in der Weise, wie es das charakteristische Merkmal einer übernatürlichen Kundgebung sein sollte.

Diese Auffassung des Offenbarungsbegriffs macht sich in der Bestimmung der Kriterien geltend. „Wahrheit, Verpflichtung, Vervollkommnung, Macht, Fortschritt und Wachstum in jeder Richtung sind die Kennzeichen, dafs ein Bewufstseinsinhalt nicht unserer eigenen Einbildung entstammt, sondern als Sendbote und Samenkeim von aufsen oder oben in unser Inneres hereingekommen ist" (S. 255). „Was wie ein Sendbote aus einer höheren Welt mit dem Anspruch und der Kraft neuer Ursächlichkeit in die Menschheit hereintritt, das erweist sich als Offenbarung" (S. 257).

So ergeben sich als Kriterien: 1. übernatürliche Weisheit, 2. übernatürliche Heiligkeit, 3. Wundermacht, 4. Weissagung. „Alle einzelnen Kriterien bilden ein Gesamtkriterium, in dem sich der göttliche Wert und Ursprung der Offenbarung ausspricht. In diesem Zusammenhang kommt den inneren Kriterien der höhere Wert und die grundlegende Bedeutung zu" (S. 271). Die griechische Forderung ist die höhere, welche Weisheit sucht, als die jüdische, welche Zeichen fordert (a. a. O.). „Wunder und Weissagung bedürfen einer eigenen Apologie, sie müssen auf die inneren Kriterien der Weisheit und Heiligkeit zurückgeführt werden: dann sind sie beweiskräftig" (S. 273). In diesen Äufserungen des Apologeten liegt eine Verwechslung von Tatsache und Theorie. Steht die Tatsache des Wunders fest, so können alle Theorien, z. B. die eines Strauſs, dagegen nicht aufkommen. Schell verkennt den selbständigen Wert der aus Wunder und Weissagung geschöpften Argumente.

Objektiv rationalistisch ist die Forderung, dafs die Erörterung der Geheimnislehren selbst unter dem Gesichtspunkt ihrer inneren Weisheit und Heiligkeit nicht zu vermeiden sei (S. 277). Diesem Grundsatz zufolge war der Gehorsam Abrahams vernunftwidrig, da er ohne nähere Prüfung des als göttlich erkannten Befehls auf seine innere Weisheit und Heiligkeit bereit war, seinen Sohn zu opfern. Wenn Wunder und Weissagung ohne innere Einsicht in die Weisheit und Heiligkeit der durch sie beglaubigten Offenbarung nicht genügen, um vernünftigerweise zu glauben, so ist der Unglaube der Juden vollkommen entschuldigt.

In Wahrheit gibt es kein Wunder contra naturam. „Wenn Gott hemmend, den Naturlauf durchbrechend wirkt, dann tut er dies mittelst höherer Gesetzmäfsigkeit und übergeordneter Kräfte und Ordnungen, so dafs dem Gesetz der Erhaltung aller Materie und Energie immer genügt wird" (S. 288). Zweifellos!

Wie sollen auch göttliche Erkenntnis- und Willensakte vernichtet werden? Das Gesetz der Erhaltung der Energie aber ist eine moderne Errungenschaft, die der Apologet unbedingt sich aneignen mufs, obgleich durch Zerstörung lebendiger Samen ebensoviele Energien (Keimkräfte) zugrunde gehen.

Gegen die Behauptung (S. 294), „Substanzialität ist der höchste Begriff des Monismus", protestiert die ganze Entwicklung, die der Pantheismus seit Fichte genommen, und ist sie im Interesse des eigenen Subjektsmonismus Schells aufgestellt.

Das Wunder ist eine Weiterführung des im Geschöpfe ausgesprochenen Gedankens, eine Steigerung seiner Idealität, denn „das Was des Seienden ist nur als unmittelbares (! sic) Denkgebilde erklärlich" (S. 297).

„Die Zuverlässigkeit unserer Sinneserkenntnis wird, wie die kritische Erkenntnislehre festhält (aber nicht beweist!), nicht in Frage gestellt, wenn die sinnlichen Qualitäten oder (!) Empfindungsformen (Farbe, Wärme, Klang, Schwere, Säure) so, wie sie uns erscheinen, den Gegenständen nicht zukommen, sondern draufsen etwas ganz anderes sind, nämlich bestimmte Schwingungsformen" (S. 315).

Nicht blofs die Sinneserkenntnis, sondern alles objektive Erkennen gerät ins Schwanken durch diese unbewiesene Annahme; geschichtlich aber hat sich dieselbe als Etappe auf dem Wege zum absoluten Idealismus erwiesen.

„Das Kausalgesetz bedeutet Gott als überweltlichen Schöpfer; Gott aber bedeutet das Wunder." Wie er liegt, enthält dieser Satz die occasionalistische Behauptung, Gott allein wirke in allem, sonach sei alles Wirken, als unmittelbar göttlich, Wunder.

„Das Wunder fordert das Hereintreten einer höheren Ursache, welche die niedere Naturordnung für ihre Zwecke benützt" (S. 322).

Schell ermahnt die Fachwissenschaft, die der Gegenwart gebotene Gelegenheit nicht ungenützt zu lassen, den in Lourdes vorliegenden Tatbestand exakt festzustellen. An Prämien und Stipendien fehle es den beteiligten Akademien und Fakultäten für solche Zwecke nicht (S. 326).

So bekämen wir die von Rénan geforderte wissenschaftliche Kommission zur Konstatierung des Wunders. Doch ist zu fürchten, dafs es ihr wie dem Herodes erginge oder den Nazarethanern, welchen Jesus die Wunder verweigert, „weil sie den inneren Kriterien keine Empfänglichkeit entgegenbrachten" (S. 279). Oder ist bei den Stipendiaten unserer Akademien und Fakultäten diese

Empfänglichkeit vorauszusetzen? Zudem müfste die „Kommission“ ständig fungieren, wenn sie nicht zu früh oder zu spät kommen soll.

„Das Wunder ist die Obmacht des Idealen über das Reale, des Kosmos über das Chaos, des innerlich Vernünftigen und Göttlichen über blinde Notwendigkeit oder Zufallsgewalt, des Göttlichen über alles Endliche“ (S. 346). Diese Expansion des Wunderbegriffs kommt seiner Auflösung gleich. Beachtet man den Zusammenhang der Schellschen Lehren, so kann man in den folgenden Worten nur pantheistische Überschwenglichkeit erblicken: „Gott ist das Sakrament in allen Sakramenten, die Wahrheit aller Wahrheiten, der Geist aller Formen, der Endzweck aller Mittel, der Sinn aller Einrichtungen“ (S. 347).

Liest man den Satz: „Die Freiheit des geistigen Schöpfungsratschlusses ist der Grund und Quell aller Gesetzmäfsigkeit“ (S. 357), so möchte man fragen: auch der metaphysischen und mathematischen?

„Das Ziel alles Geschehens ist der starke Wille“ (S. 359). Sonst ist es bei Schell der heilige Wille. Oder drängt der „Voluntarismus“ unwillkürlich zum Nietzscheschen Kraft- und Übermenschen?

Die Offenbarung ist ihrem innersten Wesen zufolge Weissagung, daher ist sie auch im einzelnen durch Weissagungen ausgezeichnet (S. 361).

„Das grofse Neue in der Weltgeschichte ist ja die Menschwerdung des Wahrheitswortes, das Lebendigwerden der Wahrheit im denkenden und wollenden Geiste“ (S. 363). Damit fällt Licht auf die Auffassung des Inkarnationsgeheimnisses im System der göttlichen „Selbstverursachung“.

„Die Allwissenheit Gottes ist der nächste Möglichkeitsgrund der Weissagung.“ Die Allwissenheit ist aber durch die Allweisheit zu begründen, und diese selbst „bezeichnet dieselbe Vollkommenheit wie die Allwissenheit, aber in vollkommenster Form, nämlich von innen als unbedingte Erkenntnistat, in ursächlicher Selbständigkeit, in einheitlichem Zusammenhang, weil in ihrem tiefsten Grunde“ (S. 364). Das wahre Verhältnis ist hier auf den Kopf gestellt. Wie die Allwissenheit das unendlich vollkommene göttliche Wesen, das absolut aktuales Sein ist, zur Voraussetzung hat, so setzt die alles ordnende Weisheit die Allwissenheit voraus. Die Ideen gründen in der vollkommenen Erkenntnis, die Gott von seinem eigenen Wesen nicht blofs an sich, sondern auch in seiner Nachahmbarkeit nach aufsen hat, nicht aber in einem „gestaltenden Weisheitsgedanken“

(S. 365) im Sinne Schells. Hegel und Darwin (ebd.) haben mit der thomistischen Auffassung der Ideen nichts zu schaffen. Vielmehr stehen sie dem „Apologeten“ insofern sehr nahe, als nach Hegel wie nach Schell der sich selbst denkende und ideell gestaltende Gedanke das schlechthin Erste ist, nach Darwin aber das Entstehen von ungefähr an die Stelle des Kausalitätsprinzips tritt: eine Annahme, die nicht mehr widerlegt werden kann, wenn eine Selbstverursachung möglich ist (s. uns. Tübinger Artikel: Die Epigonen, ob. S. 37 f.).

War denn nicht von der Weissagung die Rede? Aber immer wieder werden wir im Kreis herum und zum stehenden Gedanken der Selbstursache zurückgeführt! Wie es scheint, gründet das Übernatürliche und Göttliche der Weissagung (im Grunde wohl auch des Wunders?) im Zwecke. „Nicht das Schicksal als solches, sondern der Zusammenhang von Sittlichkeit und Schicksal ist ihr (der Weissagung) Thema. Nicht der äufsere Verlauf des Geschehens, sondern dessen innerer Sinn und Zweck“ (S. 369).

Zweifellos würde man dem Apologeten unrecht tun, wenn man seine Wunder- und Weissagungstheorie in die Worte kleiden würde: Die äufsere Tatsache für sich ist völlig indifferent; alles kommt auf die Auffassung, den Glauben an. Ob z. B. Christus im buchstäblichen Sinne auferstanden ist oder nicht, sofern der Glaube an den Auferstandenen geistig, ideell erhebend wirkt, ist der Zweck erfüllt, das Wunder wenigstens virtuell und äquivalent vollbracht. Es wäre gewifs ungerecht, für eine solche Erklärung Schells Worte anzuführen: „Die Realisierung der Idealwelt ist ihre (der göttlichen Weissagung) Verheifsung; aber nur auf dem Wege der sittlichen Kraft zur seligen Lust; nur als die Einigung von Heiligkeit und Seligkeit; nur im Zusammenhang der Frucht mit der Wurzel und dem Stamm des Lebensbaumes. Seine Wurzel ist die sittliche Überzeugung, Gesinnung, Kraft und Heiligkeit“ (S. 370).

Wir sind weit entfernt, eine solche Erklärung uns anzueignen. Vielmehr gestehen wir, aus der idealistisch-verschwommenen Darstellungsweise Schells über seinen wirklichen Gedanken nicht klar geworden zu sein. Der Grund liegt sicherlich in unserem eigenen Unvermögen, in die tiefen Gedanken des Autors einzudringen. Nur das Eine behaupten wir: wenn die Schellsche Annahme richtig wäre, dafs was ist, sofern es ist, ein Denken und Wollen oder ein Gedacht- und Gewolltsein ist, die oben angedeutete Theorie des Wunders und der Weissagung vollkommen begründet wäre, da eine zu heiligem Zwecke und mit

Erfolg von Gott gewirkte Halluzination die materielle Tatsache ersetzen würde.

Richtig ist, dafs die göttliche Weissagung die Klarheit des Bewufstseins nicht nimmt; dagegen dürfte die selbstbewufste Geistestätigkeit zu sehr betont sein; in jedem Falle bleibt unklar, von welcher Art sie ist, natürlicher oder übernatürlicher, eine unmittelbar auf einem „lumen prophetiae" beruhende, oder, wie die Tübinger Schule annimmt, eine durch die Ideen der Vernunft vermittelte.

Dem „höheren" (!) Monismus ist einzuräumen, dafs die Weissagung aus der Tiefe des göttlichen Ratschlusses in das Bewufstsein der Sendboten und zugleich in den Lauf der Weltentwicklung hereintritt (S. 375).

„Die Liebe zum Ideal der vollkommen ausgebildeten Geistigkeit im Sinne der gründlichsten und allseitigsten Denk- und Willensbetätigung ist das Merkmal wahren Prophetentums" (S. 381).

„Die philosophische oder (!) übernatürliche Wahrheit der Weissagung erhellt in vollem Mafse daraus, dafs sie durch Inhalt und Form eine übernatürliche Bereicherung, Erhebung und Stärkung des Menschengeschlechtes, eine intellektuelle, ethische und religiöse Befruchtung, eine Vergeistigung in sachlicher und förmlicher Hinsicht bedeutet" (S. 384).

Wie der Begriff des Wunders und der Weissagung im Nebel einer idealistischen Gottes- und Weltanschauung jede Bestimmtheit verliert, indem beide als Steigerungen der immanenten in allem Wirken tätigen Gotteskraft zum Zwecke der Verwirklichung des Ideals gedacht werden, so gilt dieses auch vom Begriff des Geheimnisses. Geheimnis ist die Wirklichkeit, weil wir (im mechanistischen Sinn — sic! —) nicht aus unserem Bewufstsein hinauskönnen. Geheimnis ist das Bewufstsein, „weil es in die Wirklichkeit hinauszeigt und doch nicht aus sich selber hinaus kann". „Das Problem der Erkenntnistheorie ist der grofse Beweis, dafs unsere ganze Erfahrung und die gesamte Sinnenwelt vom Geheimnis umhüllt ist" (S. 399).

Das Eine beweisen diese Worte, dafs Schell bereits ganz und gar im Idealismus und Subjektivismus befangen ist.

Mit Staunen lesen wir folgende Charakteristik der darwinistischen Weltanschauung. „Die darwinistische Weltanschauung ist monistisch (?) und glaubt der Aufgabe einer hinreichenden Erklärung genügt zu haben, wenn sie die innere Vernünftigkeit (?), innere Notwendigkeit und Begründung für die Wesensbeschaffenheit ihrer Urtatsache dargetan hat" (S. 402). In

Wahrheit ist diese Weltanschauung pluralistisch, materialistisch, positivistisch, und setzt an die Stelle der „inneren Vernünftigkeit“ die Unvernunft des absoluten Zufalls.

Immer wieder kommt der „Apologet“ auf seinen Begriff der Selbstursache zurück. Der mit Recht von seinen Kritikern zurückgewiesene Begriff und Ausdruck einer göttlichen Selbstverwirklichung, der auf eine bewirkende Ursache hindeutet, wird durch die Bemerkung verteidigt, dafs das Wort Selbstursache den Gedanken an eine von der Ursache wesensverschiedene Wirkung ausdrücklich ausschliefse (S. 406). Er schliefst aber den evidenten Widerspruch ein, dafs das Hervorgebrachte und das Hervorbringende eins und dasselbe seien: ein Gedanke, der das Kausalverhältnis zum leeren Scheine herabsetzt. In der Hegelschen Bewegung der absoluten Idee tritt dies recht deutlich zutage, indem die Bewegung schliefslich als ein Schein und als Spiel erklärt wird, so dafs die absolute Bewegung immer wieder in das ewig sich selbst gleiche eleatische Sein umschlägt.

Die von Schell an die obige Bemerkung angefügte philosophiegeschichtliche Behauptung bezüglich Plotins, der als Vollender des Platonismus die Gottesidee Platons vom Selbstbeweger angeblich so durchgeführt habe, „dafs er den Dualismus von Gott und Materie überwand“, ist durchaus unbegründet. Zwischen der platonischen Gottesidee des Selbstbewegers und dem aristotelischen Begriff des unbewegten Bewegers besteht kein Gegensatz; denn die Bewegung, die Platon der Gottheit zuschreibt, wird von Aristoteles nicht geleugnet, sondern dem Gedanken, wenn noch nicht dem Worte nach, gelehrt. Es ist die ewige beseligende Erkenntnis der Gottheit von sich selbst. Dagegen die Bewegung, die Aristoteles von der Gottheit ausschliefst, ist jene eigentliche von der Potenz in den Akt, und eine solche wird auch von Platon der Gottheit nicht zugeschrieben.

Die angebliche Vollendung der platonischen Gottesidee aber durch Plotin ist eine Täuschung. Plotin hat vielmehr durch Verquickung der eleatischen Seinsidee mit dem platonischen Gottesbegriff diesen gefälscht und in ein pantheistisches Fahrwasser geleitet; anstatt also den platonischen Dualismus zu überwinden (wie Schell meint), hat Plotin an die Stelle des Dualismus den Pantheismus gesetzt, und nur durch eine aus aristotelischem Einflufs zu erklärende Inkonsequenz geschah es, dafs er (obgleich sein Monismus die Identifizierung von Akt und Potenz, von „Gott und Materie“ fordert), mit Aristoteles die Gottheit als reinen Akt bestimmte.

Von einem bestimmenden Einflufs Plotins auf die augustinisch-

scholastische Trinitätslehre kann aber schon aus dem Grunde nicht die Rede sein, weil Plotin, wie Schell selbst konstatiert, Erkenntnis und Wille mit der absoluten Einfachheit (die er im Sinne der Eleaten nahm) für unvereinbar hielt. Wenn endlich Schell für seinen Begriff der Selbstursache sich darauf beruft, dafs, was von dem immanenten Akt als relativ inbezug auf die Dreiheit der Personen gelte, von dem immanenten Akt als absolut inbezug auf Gott als den Einen kaum verneint werden könne (S. 407), so liegt in dieser Argumentation ein sophistisches Spiel mit dem Worte „Selbst", das auf die Einheit angewandt im Sinne von Identität (d. h. ein und dasselbe ist es, was hervorbringt und hervorgebracht wird) genommen ist, auf die Dreiheit aber im Sinne von Selbstheit, Selbstand, Person.

Fassen wir den Kern dieses ersten Bandes der neuen Apologie in wenigen Worten zusammen, so wirkt Gott als das sich selbst ewig verwirklichende und als das ewig verwirklichte Ideal, als die vollendete Einheit des Idealen und Realen durch die Mittel des Wunders, der Weissagung und des Geheimnisses, die ebensoviele einer idealen (übernatürlichen) Ordnung angehörige Steigerungen des göttlichen Wirkens in der natürlichen Ordnung sind, die Herrschaft des Idealen über das Reale, des Geistes über das Fleisch, des Übernatürlichen über das Natürliche, sittlicher Freiheit über natürliche Notwendigkeit, und er wirkt dies durch Anregung menschlicher Selbsttätigkeit, durch einen idealen, moralischen, die in der Natur vorhandene göttliche Anlage entwickelnden Einflufs.

Das neue Werk Schells bestätigt unsere anderweitig begründete Auffassung, derzufolge sein Standpunkt im wesentlichen mit dem der Tübinger Schule, speziell dem des Apologeten Drey identisch ist.

SHAFTESBURY.

Von

NIK. PIETKIN.

The Life, unpublished Letters and philosophical Regimen of ***Anthony,*** Earl of Shaftesbury, edited by Benjamin Rand, Ph. D., London Swan Sonnenschein et Co. 1900.

In diesem stattlichen Bande, dessen äufsere Ausstattung, von den Druckfehlern in Eigennamen und Fremdwörtern abge-