

## Besprechungen.

**Schriften zur natürlichen Gotteslehre.** Die philosophische Gotteslehre steht dem Kriege nicht in jeder Weise fern. Zwar hat Fritz Mauthner sich kürzlich (Berliner Tageblatt 11. Okt. 1914, Nr 517, 2. Beiblatt) beklagt, als Philosoph während des Krieges ausrangiert zu sein. Während der Krieg die Dienste anderer Wissenschaften und Künste heranziehe, könne die Philosophie ihm nichts, aber auch gar nichts bieten und darum ihm nicht einmal wie der Theologie nach dem alten Wort als Magd dienen. So richtig daran ist, daß die Philosophie als die Lehre von den letzten Gründen zu den Einzelheiten der Kriegswissenschaft ebensowenig herabsteigt wie zu den vielverzweigten Regeln und Vorschriften irgend einer andern praktischen Wissenschaft, zeigt doch gerade die Gotteslehre, daß Krieg und Philosophie keineswegs aller Beziehung zueinander entbehren. Die Völker und die Soldaten, die den Krieg führen, müssen Religion haben, um in ihm gerecht und stark zu bleiben; der Gottesglaube, obwohl nicht Kriegswissenschaft, ist ihnen eine fruchtbare Prämisse, aus der sie in vielen Fällen ihr Verhalten ableiten. Wir sehen es deutlich an den Äußerungen der Feldpostbriefe. „Ohne Gott geht es wirklich nicht.“ „Hier draußen sieht man erst, was man an der Religion hat.“ „Ich habe im Felde beten gelernt und will von jetzt an immer beten.“ Also haben die Philosophen, die in der Vergangenheit an die Begründung und Verteidigung des Gottesglaubens ihre Kraft setzten, zugleich Kriegsarbeit geleistet, und auch für die Zukunft der Völker ist es nicht bedeutungslos, daß die hohen wie die niedern Schulen, in denen Gotteserkenntnis gelehrt und gepflegt wird, während des Krieges weiter bestehen. Der Krieger spekuliert nicht, er benutzt Ergebnisse; aber jemand muß die Ergebnisse erringen und erhalten.

I. Die Gotteslehre legt neuerdings mit Recht Wert darauf, daß ihre Geschichte erforscht werde. Denn gerade sie gründet zum großen Teil auf Tatsachen, die den Menschen aller Zeiten ebenso zugänglich waren wie uns, und die Gedanken, die ehemals an diese Tatsachen anknüpften, sind im ganzen dieselben, wie sie in uns aufsteigen. So können wir hier von den Alten unmittelbarer lernen als auf Gebieten, wo die Grundlagen und der Gegenstand des Wissens sich gänzlich geändert haben. Es bewahrt uns vor Irrtum, wenn wir die Überwindung der schon einmal dagewesenen Irrtümer kennen; es hilft uns in allem die rechte Mitte halten, wenn wir das geistesgeschichtliche Schwanken zwischen den großen Gegensätzen verstehen; es bestärkt unsere Überzeugungen über Gott, wenn wir sehen, wie sie in Jahrtausenden sich durchsetzten und Verdunklungen immer wieder überstrahlten.

Für die Geschichte der Gotteslehre fällt jedesmal etwas ab, wenn eine neue Sendung von Bäumker's „Beiträgen“ eintrifft. Willkommen ist dieses Mal vor allem das Werk Joseph Kroll's<sup>1</sup> über Hermes Trismegistos, der in älteren philosophischen Schriften so oft als Ausbund ägyptischer Weisheit angeführt wird. Kroll stellt das ganze Lehrgebäude zusammen, das unter dem immer noch geheimnisvollen Namen des „Dreimalgrößten“ geht: die Götterlehre, die Lehre von der Welt und vom Menschen, endlich Ethik und Religion, und sucht es an der richtigen Stelle im antiken Geistesleben einzuordnen. Das Endurteil lautet: Trotz der ägyptischen Einkleidung und gelegentlicher spezifisch ägyptischer Gedanken bieten die hermetischen Schriften nicht eine ägyptische oder auch nur außergewöhnlich stark ägyptisch beeinflusste Gedankenwelt, sondern einfach den Ideenzirkel eines effektischen Hellenismus, der durch Poseidonius von Apamea, Philo, Neupythagoreismus, Orphit, sich entwickelnden Neuplatonismus, Gnosis bestimmt ist. Nicht einmal von ägyptischem Hellenismus möchte Kroll sprechen; zu sehr sei das Ägyptische bei Hermes ein bloßer äußerer Firnis. Von einem Einfluß des Christentums sei nichts zu spüren. Datieren könne man die Schriften von Philo an, einiges aber nicht vor Numenius (2. Jahrhundert).

Der hermetische Gottesbegriff zeigt nach dem Verfasser einen erstaunlich gedankenlosen Synkretismus. Zuweilen thront er in der übererhabenen Verschwommenheit jener Transzendenz, wo der Gottheit alles Wollen und Denken, ja das Sein, überhaupt jede auch nur leiseste Vergleichbarkeit mit der Erfahrungswelt abgesprochen wird. Dann wieder trägt der Gottesbegriff anmutende platonische Züge; ohne Bedenken wird Gott allwissend und wollend, das Gute und das Schöne, Licht, Leben, Weltbildner genannt. Sehr oft kommt endlich der stoische Pantheismus zur Geltung; die theistischen Aussagen werden unwirksam gemacht durch unumdeutbare pantheistische, und Hermes läßt sorglos die Widersprüche bestehen. Doch findet sich die Einheit Gottes stark betont; wenn die Volksgötter beibehalten werden, fallen ihnen doch nur untergeordnete Rollen zu in dem buntschichtigen, unverarbeiteten Stufenreich göttlicher Wesen, das bei Hermes von den obersten Emanationen Gottes und Hypostasen göttlicher Begriffe bis zu phantastischem Dämonensput hinabsteigt.

Die unübersehbare Erudition, die der Verfasser zum Erweis seiner These anhäuft, kann nur der Fachmann ganz genießen und würdigen. Seinem Urteil muß auch überlassen bleiben, ob das Verhältnis der heidnischen zur christlichen Geisteswelt immer genau erfaßt ist; wenn es z. B. heißt, die Stoa habe mit dem Begriff der Vorsehung (*πρόνοια*) so stark gewirkt, daß noch heute die christliche Lehre erfolgreich mit ihm wirtschaftet (S. 220), scheint die Grenze, wenigstens im Ausdruck, immerhin überschritten. Weiteren Kreisen zugänglich sind Stellen wie die Zusammenfassung über die Gotteserkenntnis aus der Weltordnung, obwohl

<sup>1</sup> Die Lehren des Hermes Trismegistos. Von Dr. Joseph Kroll. [Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Herausgegeben von Dr. C. Bäumker. XII, 2—4.] gr. 8° (XII u. 442) Münster 1914, Aschendorff. M 14.25.

Hermes' pantheistische Grundstimmung, wie oft bei den Stoikern, den vollen Genuß führt.

Man braucht nur einmal den Himmel zu betrachten, die wunderbare Harmonie und Ordnung vom König der Himmelsgötter, der Sonne, an bis zu den kleinsten Sternlein, die alle in verschiedenen Bahnen am Himmel wandern. Wer hat sie alle so angeordnet, wer ihnen den Lauf vorgeschrieben? Wer hat dem Meer seine Schranken und der Sonne ihren festen Stand gegeben? Das muß doch alles seinen Schöpfer und Ordner haben. Es muß ein wunderbares, überaus glückliches Gefühl sein, sich über diese Erde zu erheben, zwischen Himmel und Erde in der Mitte des Kosmos zu schweben und von da in seliger Schau die ganze Herrlichkeit dieser Welt staunend zu betrachten, Erde, Flüsse, Meer, die Region der Luft, des heißenden Feuers, den Lauf der Gestirne, die rasende Umbrehung des Himmels. Es muß etwas Herrliches sein, so zu erkennen τὸν ἀκίνητον διακινούμενον καὶ τὸν ἀφανῆ φαινόμενον, δι' ὃν ποιεῖται αὕτη ἡ τάξις τοῦ κόσμου καὶ οὗτος ὁ κόσμος τῆς τάξεως. Es gibt auch noch ein anderes Mittel, Gott in seiner Schöpferherrlichkeit zu erkennen. Man beachte nur den menschlichen Körper. Auf das kunstvollste ist alles bis ins einzelne, bis zu den Adern und Sehnen geschaffen. Wer soll denn das so überaus fein gemacht haben, die Gliedmaßen und sonst die Körperteile und edlen Organe, πάντα περικαλλῆ καὶ πάντα μεμετροῦμένα, πάντα δὲ ἐν διαφορᾷ? Wie eine Statue nicht ohne Bildhauer und ein Bild nicht ohne Maler zu stande kommen kann, so auch die Schöpfung nicht ohne den Schöpfer. Das ist eben der Eine, dessen Tätigkeit darin besteht, Vater zu sein, und dessen Wesen, alles hervorzubringen und zu schaffen. Es kann nur einer sein, der diese überaus kunstvoll komplizierte Maschine geschaffen hat, ordnet und erhält. Allein schon wenn man die Mannigfaltigkeit der untereinander immer wieder verschiedenen Bewegungen bedenkt, das alles könnten zwei nicht geschaffen haben und erhalten, ohne daß irgendwo sich eine Unstimmigkeit herausstellen würde. Wie sollten auch bei einer ἔλγ, einer ψυχῆ, einem Kosmos, einer Sonne, einem Monde zwei Schöpfer und Erhalter existieren? An der Einheit muß vielmehr festgehalten werden (S. 38 f.).

Zwei kleinere Hefte der „Beiträge“ beschäftigen sich mit der Geschichte der Begriffe von Zeit und Ewigkeit; Hans Leisegang<sup>1</sup> führt den späteren Platonismus in seinen Hauptvertretern Plutarch, Philo, Plotin, Jamblich, Proklus, Damascius vor, Friedrich Beemelmans<sup>2</sup> vereinigt die Äußerungen des Aquinaten zu einem Gesamtbilde. Ewigkeit und Zeit verhalten sich bei den Platonikern wie Urbild und Abbild, Idee und Erscheinung. Beide gelten vielfach, platonischen Neigungen entsprechend, als eigene Hypostasen. Schöne Begriffsbestimmungen der Ewigkeit werden aus Plotin herausgehoben: „Was weder war noch sein wird, sondern nur ist, was also das Sein in völliger Ruhe ohne bevorstehenden oder dagewesenen Übergang in das Zukünftige hat, das ist die Ewigkeit“.

<sup>1</sup> Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus. Von Dr Hans Leisegang. [Beiträge XIII, 4.] gr. 8° (60) Münster 1913, Aschendorff. M 2.—

<sup>2</sup> Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino. Von Dr Friedrich Beemelmans. [Beiträge XVII, 1.] gr. 8° (64) Münster 1914, Aschendorff. M 2.25

oder: Sie ist „das Leben des Seienden im Sein, in seiner völligen, ununterbrochenen, schlechthin unveränderlichen Totalität“. Daß hier die Unbeweglichkeit dem Begriff des Lebens widerstreite, wie Leisegang bemerkt, entspricht freilich nicht dem scholastischen Sprachgebrauch. Bei Thomas von Aquin läßt Beemelmans den innigen Zusammenhang mit Aristoteles hervortreten. Der größte Teil der Darstellung entfällt auf die Zeit. Doch geht auch dabei die Ewigkeit, die unmittelbar an der Gotteslehre beteiligt ist, nicht leer aus; Thomas sagt selbst: „Zur Erkenntnis der Ewigkeit müssen wir durch die Zeit kommen.“

Georg Graf<sup>1</sup> hat bereits 1910 die damals schon gedruckten arabischen Schriften des melchitischen Bischofs Theodor Abû Kurra (etwa 740—820) in deutscher Übersetzung herausgegeben. Nunmehr bietet er auf Grund neuer Veröffentlichungen die Übersetzung einer reizenden kleinen Apologetik, die zwar im einzelnen gegen die damaligen religiösen Gegner in Syrien und Palästina gerichtet, aber in den Grundgedanken durch überraschende Neuzeitlichkeit und in der Ausführung durch erfrischende Kraft und Ursprünglichkeit ausgezeichnet ist. Abû Kurra führt eingehend den Gottesbeweis und zeigt dann zuerst, daß die von der natürlichen Vernunft geforderten Grundlehren über Gott, Sittlichkeit und ewige Vergeltung sich einzig im Christentum finden, wobei er allerdings die Grenzen zwischen Natur und Übernatur verwischt. Sodann behandelt er als äußeren Beweis der Wahrheit des Christentums dessen wunderbare Einführung und Verbreitung. „So wisse und sei versichert und zweifle nicht, daß diese Religion von Gott ist — darüber gibt es keinen Zweifel — und daß keine andere von ihm ist und keine Religion ihm wohlgefälliger ist als diese“ (S. 66).

Zwei neue Bücher auf einmal befassen sich mit Duns Scotus, dem großen Führer der Franziskanertheologen. Geboren wahrscheinlich um 1265, gestorben und beigesetzt 1308 zu Köln, gehört Scotus nicht mehr der Hochscholastik an und wird in weiten Kreisen allzusehr als Gegensatz zu dieser, als bloßer Kritiker, als Vertreter von Zersetzung und Zerfall angesehen. Die neueste Zeit scheint ihm gerechter werden zu wollen. Bei uns hat namentlich der Franziskaner Parthenius Minges in einer Reihe von Schriften eine sachliche Würdigung des Doctor subtilis angebahnt.

Joseph Klein<sup>2</sup> stellt von neuem Scotus' Gottesbegriff dar, nachdem ihn bereits 1907 P. Minges auf seinen angeblich exzessiven Indeterminismus geprüft hatte. Es ist ein festgewurzeltes Vorurteil gegen Scotus, daß er Gottes Willensfreiheit bis zur irrationalen und geradezu sittlich schrankenlosen Willkür steigere. Gut und auch wahr sei das, was der Willkür Gottes entspreche; aber diese Willkür hätte auch eine andere „Wahrheit“ und ein anderes Sittengesetz aufstellen können.

<sup>1</sup> Des Theodor Abû Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion. Übersetzt von Dr Georg Graf. [Beiträge XIV, 1.] gr. 8° (66) Münster 1913, Aschendorff. M 2.10

<sup>2</sup> Der Gottesbegriff des Johannes Duns Scotus, vor allem nach seiner ethischen Seite betrachtet. Von Dr J. Klein. 8° (XXXII u. 242) Paderborn 1913, Schöningh. M 3.—

Das Ergebnis von Kleins quellenmäßigen Untersuchungen läßt sich in vier Sätze fassen:

1. Nach Scotus ist das göttliche Wollen stets bewußt, angefangen von der ewig notwendigen Liebe zur göttlichen Wesenheit bis zur Liebe jeder geschaffenen Einzelheit. Kein Wollen ohne Denken. Der erste Tätigkeitsakt im ganzen Reiche des Seins ist ein Intellektisakt.

2. Nach Scotus ist das göttliche Wollen absolut vernünftig und gesetzmäßig. Denn Gott liebt alles um der göttlichen Wesenheit willen und auf Grund ihrer, die der gemeinsame Mutterboden von Intellekt und Wille ist; sein Wille hält sich an die Wertkonstatierungen der ewigen Vernunft. Keineswegs also besteht die höchste Freiheit in der Fähigkeit, gegen Vernunft und Weisheit handeln zu können.

3. Nach Scotus ist das göttliche Wollen stets sittlich vollkommen, absolut gut und heilig. Denn Gott handelt nie gegen die rechte Vernunft und er handelt so, wie es sich für die göttliche Wesenheit geziemt.

4. Nach Scotus ist der göttliche Wille stets der alleinige, selbstherrliche, sich selbst bestimmende Grund all seines Wollens. Gott wird in keiner Weise durch das Geschöpf bestimmt, weder zur Erschaffung noch zur Ideenerfindung, sondern einzig durch die eigene Wesenheit. Es ist die vollkommene Erhabenheit über alles Geschöpfliche, die göttliche Transzendenz, die Scotus hier in der durchgreifendsten Weise festlegen möchte. Wenn er lehrt, Gottes Liebe sei frei sogar in Bezug auf die göttliche Wesenheit, so will er nur ebendieses sagen, daß sie von innen heraus, kraft innerster Wesensvollkommenheit, nicht etwa von außen, nicht einmal durch die Imperative des Intellekts, zum Absolutguten, Unendlichrechten bestimmt sei, ähnlich wie der göttliche Intellekt zum Wahren.

Scotus' Formel: „Gut, weil von Gott gewollt“, ist also nicht im Sinne ethischer Willkür gesagt, sondern im Sinne unüberbrückbaren Unterschiedes zwischen dem Unendlich-Göttlichen und Endlich-Geschaffenen, weil nämlich das Geschaffene in jeder Beziehung für Gottes Bestand ganz bedeutungslos ist und ihm gegenüber der bedürfnislose Gott die Initiative ergreifen muß, indem er es in seinem idealen wie realen Sein zuerst begründet. Gott ist der primär wahre, primär gute Urgrund der sekundären Wahrheit und Gutheit.

Während der Verfasser dem eingehenden Nachweis dieser Ehrenrettung obliegt, fällt noch manches wertvolle Nebenergebnis ab. So gleich zu Anfang, wo wiederum mit P. Mingès die Unmöglichkeit aufgezeigt wird, Scotus als Vertreter der Selbstursächlichkeit Gottes hinzustellen. Bemerkt sei noch, daß Klein in einigen Punkten auch an der Darstellung von P. Mingès glaubt Verbesserungen anbringen zu können.

S. Belmont<sup>1</sup> findet Anlaß, die Gotteslehre des Duns Scotus nach der spekulativen Seite hin zu verteidigen. Es gibt leider immer Schriftsteller, die als Anhänger irgend einer Schule oder Schulmeinung ihre umstrittenen Lehren zum Angelpunkt der gesamten Theologie und Philosophie machen und dabei mit liebloser Konsequenzmacherei Andersdenkenden die ärgsten Kezereien nachsagen. Solchen zufolge wäre Scotus bald Agnostiker bald Anthropomorphist, ein Vorläufer

<sup>1</sup> Etudes sur la Philosophie de Duns Scot. I. Dieu. Existence et Cognoscibilité. Par S. Belmont. kl. 8° (XVI u. 362) Paris 1913, Beauchesne. Fr. 4.—

Spinozas, Kants, Hegels, Rosminis, ein verlarvter Pantheist und natürlich auch Modernist. Belmond, seinerseits ein Freund und streitbarer Verteidiger des großen Scholastikers, geht auf die Quellen zurück und läßt vor ihnen die ungerechten Beschuldigungen in sich zusammenbrechen.

Scotus führt den Gottesbeweis, indem er für die drei Reiche der Wirkursachen, der Zwecke und der Vollkommenheitsstufen eine Primität, Meister Eckhart würde übersetzen: eine „Erstigkeit“, fordert. Die drei „Erstigkeiten“ zeigen sich dann aber in Wirklichkeit als eine einzige, nämlich als Gott. Gott ist, nach einem Bilde Belmonds, die Spitze der dreiseitigen Pyramide, die sich in jenen drei Ordnungen aufbaut. In der Frage sodann, was Gott sei, spielt bei Scotus die Unendlichkeit eine entscheidende Rolle; die Unendlichkeit zu erkennen, erscheint bei ihm als das Wichtigste und Fruchtbarste in der Gotteslehre. Scotus beweist sie sowohl unmittelbar als auch aus dem Durchsichsein. Das Durchsichsein aber, die Aseität, gilt ihm nach Belmond wie nach Klein als Gottes metaphysisches Wesen, das Gott wie nichts anderes kennzeichnet und von allem andern unterscheidet<sup>1</sup>.

Das größte Gewicht legt Belmond auf die richtige Erklärung der Scotuslehre, daß das Sein und alle lautereren Vollkommenheiten univok, eindeutig von Gott und Geschöpfen ausgesagt werden. Diese Lehre hat Scotus den Vorwurf des Pantheismus zugezogen. Aber sein Verteidiger zeigt, daß er von Gott und Geschöpf, wie sie in Wirklichkeit sind, genau dieselbe Analogie lehrt, wie der hl. Thomas und wie wir sie sogleich bei Dittremieux vertreten sehen werden. Was Scotus meine, sei nur, daß wir im Gebiete des Logischen, Abstrakten, Außerkonkreten einen Begriff vom Sein bilden könnten, der weder Göttliches noch Geschöpfliches mitbezeichne und insofern eindeutig genannt werden müsse. Es erscheint fraglich, ob Belmond den Inhalt dieses univoken Begriffes richtig bestimmt habe. Soll es wirklich nur das ganz „desessenzierte Existieren“ sein (S. 251 292 ff)? Aber das wäre ein wenig transzendentaler Begriff, da doch auch alle Essenz Sein ist. Was jedoch das Wesentliche des Belmondischen Ergebnisses betrifft, so hat es bei uns P. Winges schon lange festgelegt. Es ergibt sich unzweifelhaft, so schließt er eine Untersuchung im „Philosophischen Jahrbuch“ (1907, 323), „daß Scotus nicht jede Analogie des Seinsbegriffes zwischen Gott und Geschöpf, Substanz und Akzidenz leugnet, daß es somit zum mindesten nicht genügend und korrekt ist, zu behaupten, Scotus halte Univokation des genannten Begriffes fest.“

In eine ganz anders geartete Gedankenwelt als Scotus, auf den schwankenden Boden der neueren Philosophie führen Beneke und Frohschammer.

Friedrich Eduard Beneke, dessen Ansichten Aloys Kempen<sup>2</sup> ohne eigene Kritik in Kürze darstellt, war ein Gegner der nachkantischen Über Spekulation und wollte sich, dem andern Extrem zugewandt, im Anschluß an Kant, freilich den

<sup>1</sup> Gegen die Verwertung von Theoremata XIV, als ob Gottes Denken, Wollen, Leben nicht bewiesen werden könne, bemerkt Belmond (S. 52, Anm. 1), daß Scotus hier von der Philosophie namentlich des Aristoteles rede, während er selbst den Beweis unbedenklich führt.

<sup>2</sup> Benekes Religionsphilosophie im Zusammenhang seines Systems, seine Gottes- und Unsterblichkeitslehre. Von Dr. Aloys Kempen. 8<sup>o</sup> (82) Münster 1914, Cöppenrath. M 1.50

„gereinigten“, nur auf die Erfahrung, besonders die innere, stützen. Der Mensch besitze kein theoretisches Vermögen, wodurch ihm überfinnliche Wahrheiten offenbar werden könnten; Erkenntnis-kriterium einer Existenz wäre nur Wahrnehmung. Über die Gottesbeweise urteilt Beneke nach Kants Muster, indem er z. B. wiederholt, daß der kosmologische und der teleologische Beweis in den ontologischen zurückmünden. Gegen das dennoch praktisch anzunehmende Wesen Gottes aber trägt er theoretisch lauter Widersprüche, Antinomien, Bedenken zusammen; wir könnten ja auch Gott nicht erkennen, da wir nämlich nur erkennen, was wir seien, aber offenbar nicht Gott werden könnten. Dennoch müßten wir, wie gesagt, an Gott praktisch glauben, was er, Beneke, ähnlich wie Kant, doch mit einigen Abänderungen psychologisch begründet. Der Glaube an den persönlichen Gott sei dem Pantheismus durchaus vorzuziehen. Am Übel in der Welt solle man sich nicht stoßen, da wir ja den Zweck der Welt nicht wüßten.

Frohschammer fuhr im Gegensatz zu Beneke sichtlich im Schlepptau der Idealisten, besonders Fichtes und Schellings. Als der unglückliche Priester in den 1860er Jahren sich den Tadel des kirchlichen Lehramtes zuzog, ward er der Gegenstand lebhafterer Huldigungen kirchenfeindlicher Kreise, als wäre er ein Märtyrer der freien Wissenschaft, jener Wissenschaft, die er selbst einmal als das dritte Schwert neben Staat und Kirche bezeichnete. Heute denkt man über seine Wissenschaft nüchtrner; Joh. Georg Wüchner<sup>1</sup> braucht nicht mehr mit den Leidenschaften jener vergangenen Jahrzehnte zu rechnen, da er es unternimmt, den Kernpunkt von Frohschammers Lehre darzulegen und nach Verdienst und Mißverdienst zu beurteilen.

Das Urteil kann aber nicht über den ganzen Frohschammer das gleiche sein, denn Wüchner sieht sich genötigt, drei Absätze der Lehrentwicklung zu unterscheiden.

Zuerst war Frohschammer noch ein entschiedener Vertreter des Theismus: er hielt an der Existenz und Beweisbarkeit des überweltlichen und persönlichen Gottes fest. Doch glaubte er schon damals unter Ablehnung anderer Beweise sich auf einen eigenen Beweis zurückziehen zu sollen, der sich mit einem der kartesischen Argumente berührt: Die Potenz zur Gottesidee sowie deren Aktualität in uns habe nur von Gott selbst, der somit existiere, erzeugt werden können. Auch der Rationalismus, der sich später verhängnisvoll auswuchs, machte sich schon damals geltend: die Dogmen des Glaubens sollten mehr oder minder mit bloßer Vernunft erkennbar und beweisbar sein. Doch noch viel Brauchbares, auch Tüchtiges findet sich in dieser ersten Periode, besonders gegen den Materialismus. Ein hübsches Zusammentreffen mit Scotus verzeichnet Wüchner S. 92: „Nicht weil etwas gut ist, will Gott es, sondern weil er es will, ist es gut; denn da Gott die Güte selber ist, ist jeder Willensakt als gut qualifiziert.“

<sup>1</sup> Frohschammers Stellung zum Theismus. Ein Beitrag zur Religionsphilosophie im 19. Jahrhundert. Dargestellt und gewürdigt von Dr. Joh. Georg Wüchner. [Studien zur Philosophie und Religion. Herausgegeben von Dr. R. Stölzle. 14. Heft.] 8° (XII u. 220) Paderborn 1913, Schöningh. M 5.—

Später schwächt Frohschammer seinen Theismus deistisch ab. Indem er den damals aufstrebenden Entwicklungsgedanken in seine Lehre einführte, verfehlte er die rechte Mitte; er räumte dem Naturwirken zuviel ein und begann sich ablehnend zu verhalten gegen Welterhaltung durch Gott, gegen Vorsehung und Wunder.

Der letzte Absatz ist gekennzeichnet durch das, wodurch Frohschammer in der Geschichte der Philosophie stehen bleiben wird: die Phantasie als Grundprinzip des Weltprozesses. Andere hatten die Vernunft zur Weltwurzel gemacht, wieder andere den Willen, Frohschammer gab der Phantasie die Ehre. Er verstand dabei unter Phantasie die äußere und innere Gestaltungskraft oder Bildungspotenz sowohl in der allgemeinen als in der Menschennatur. Aus diesem hinter den Kulissen des Welt dramas wirkenden Agens sind alle Gestaltungen und Wirkungen abzuleiten. Die objektive Phantasie schuf die organischen Produkte des Weltprozesses, aus welchem, in Folge der immanenten Tendenz nach allgemeiner Vernunftentwicklung bis zum Bewußtsein des denkenden und wollenden Menschengenüßes, dieser selbst mit seiner frei schaffenden, unendlich bildenden, subjektiven Phantasie hervorging. So also, nicht etwa durch einen Schöpfereingriff, entstand das geistige Leben der Menschheit, durch das allgemeine Weltprinzip, das sich im Menschen individualisierte, personifizierte und zu Bewußtsein und geistiger Tätigkeit kam.

Wäre nun diese der Welt immanente Allkraft wirklich das Letzte, das Uner-schaffene und Absolute, so hätten wir den reinsten Pantheismus. Doch diese Frage möchte Frohschammer offen lassen. Die philosophische Vernunft vermöge bislang zu einem sichern Schluß auf das Dasein eines noch über der Weltphantasie stehenden persönlichen Schöpfers und Lenkers nicht vorzudringen. Nur praktisch solle man, da ja auch das Gegenteil nicht zu erweisen sei, am alten Gott festhalten. Die Menschen seien so zu bilden, daß sie Sehnsucht, Verlangen nach dem Göttlichen, nach der Existenz und Vollkommenheit Gottes haben, und der Gottesglaube soll in jedem Falle als höchstes Gut der Menschheit bewahrt, gepflegt und fortgebildet werden.

Es ist immerhin etwas, daß Frohschammer der Menschheit die Aufgabe läßt, nach allem bezauberten Anschauen der Weltwasserfälle und ihrer Lichterscheinungen immer wieder nach der Sonne zu fragen, der sie zwar den Rücken zugehrt, die aber doch alles Glanzes Grund ausmacht. Doch kann die Halbheit des an Kant erinnernden Ergebnisses weder die Links- noch die Rechtsstehenden befriedigen. Eduard v. Hartmann sagt von der Gattung der Theisten, denen er Frohschammer zu zählt: „Ihr Theismus bleibt bloße Belleidität und als solche ein Pseudotheismus, der nicht nur zu ihrem Scherz von den strengeren Theisten als Pantheismus verurteilt werden muß, sondern auch von der unbefangenen historischen Kritik nur als ein verfehlter Anlauf zum Theismus oder als eine im Pantheismus stecken gebliebene Übergangsstufe zum Theismus beurteilt werden kann“ (S. 211).

II. Zu den Neuerscheinungen systematischer Natur kann man Haecel's<sup>1</sup> Abschiedswort an seine Leser rechnen. Es ist ganz ungeschminkt eine kurzgefaßte

<sup>1</sup> Gott-Natur (Theophysis). Studien über monistische Religion. Von Ernst Haecel. gr. 8<sup>o</sup> (72) Leipzig 1914, Kröner. M 1.—



Darstellung des Haeckelismus, den sein Verkünder selbst als Pantheismus bezeichnet. Haeckel vertritt die „Theophyfit“, da Gott und Physis eins seien, und glaubt an den Allgott, den Pantheos im Gegensatz zu aller, wie er gehässig sagt, „Theomyfit“ mit ihrem „Ontheos“ oder „Schulgoti“. Mit der gewohnten scheinbaren Klarheit, der die Unkundigen die Vergewaltigung der Wahrheit nicht ansehen, und mit neuerfundener Fremdwortungetümen, die den in den klassischen Sprachen nicht Bewanderten in tiefes Staunen versetzen, bekämpft Haeckel auch Seele, Unsterblichkeit, kurz, die ganze „staatlich konzeffionierte“, „abergläubische christliche Weltanschauung“. Als Bekenntnisschrift, die rasch Aufschluß gibt, kann die Broschüre dem Fachmann Dienste tun; einer Kritik aber bedarf offenbar eine Schrift nicht, in der Sätze wie die folgenden stehen:

„Die herrschende dualistische oder ‚geisteswissenschaftliche‘ Erkenntnislehre hingegen erblickt in der wahren Erkenntnis einen übernatürlichen Vorgang, ein transzendentes ‚Wunder‘“ (S. 13). „In befremdendem Gegensatz zu diesen mechanistischen Fortschritten der modernen Biologie hat sich im Laufe der letzten zwanzig Jahre eine mystische Richtung anspruchsvoll geltend gemacht, welche als ‚Neovitalismus‘ den längst begabenen Aberglauben von der übernatürlichen Lebenskraft, den ‚Palavitalismus‘, neuerdings zur Geltung zu bringen sucht. Ohne irgend welche neuen Tatsachen zu seinen Gunsten vorzubringen, suchte dieser konfuse Neovitalismus die angebliche ‚Autonomie des Lebens‘, die räthselhafte ‚Eigengesetzlichkeit‘ der organischen Prozesse, durch eine sophistische Dialektik zur Geltung zu bringen“ (S. 44 f). „Die dualistische Kirchenlehre, ebenso die rechtgläubige evangelische, wie die alleinseligmachende katholische, bemühen sich, einen Weg der Versöhnung ihres überlebten Aberglaubens mit den entgegengesetzten Ergebnissen der modernen Naturerkenntnis zu finden. Besonders wirksam erweist sich dabei die Sophistik der Jesuiten, sowohl in dem älteren Thomashunde [Was ist das?] als in dem neueren Keplerhunde [Jesuiten?]“ (S. 53 f).

Haeckels Abschiedswort „bei Vollendung seines achtzigsten Lebensjahres und am Abschluß seiner naturphilosophischen Arbeit“ muß jeden Wahrheitsfreund mit Trauer erfüllen.

Eine andere Art von Pantheismus, von Haeckel aufs tiefste verabscheut, wurde von der theosophischen Bewegung der letzten Jahre gepflegt. Zwar gibt es in der großen Zahl von theosophischen Schriften auch solche, die es in der materialistischen Auffassung des Absoluten mit Haeckel aufnehmen können; doch gewöhnlich halten sie sich, wie die Indier, aus denen sie schöpfen, in idealeren Höhen. Daß es Pantheismus ist, was die Theosophie verkündet, läßt sich trotz aller Einsprüche der Theosophen und trotz aller Verschwommenheit, die in den Erzeugnissen ihrer zumeist ungeschulten Schriftsteller herrscht, fast aus jeder Nummer ihrer Zeitschriften belegen; auf ihm beruht auch das angestrebte Einswerden mit „Gott“ durch die unmittelbare Schauung. C. Schleisinger<sup>1</sup> bietet eine vollstündliche Einführung in das krause Lehrgebäude und die abenteuerliche Geschichte

<sup>1</sup> Moderne Theosophie und altes Christentum. Von C. Schleisinger. [Frankfurter zeitgemäße Broschüren XXXIII, 9/10.] gr. 8° (76) Hamm (Westf.) 1914, Breer & Thiemann. M 1.—

der Bewegung, auch eine Kritik, besonders des theosophischen Anspruchs, der eigentliche Kern nicht nur aller Weltweisheit, sondern namentlich des von allen andern Menschen gänzlich mißverstandenen Christentums zu sein.

Neben Monismus war der Lieblingsirrtum der neuesten Zeit, auch von den Modernisten gehätschelt, der Agnostizismus: man will Gott nicht leugnen, aber man behauptet, man könne ihn nicht erkennen. Das agnostische Hauptargument, daß nämlich unsere Gotteserkenntnis menschlich sei und darum Gott anthropomorphistisch auffasse, nimmt Joseph Bittremieux<sup>1</sup> unter die Lupe. Es ist richtig, daß alle unsere Begriffe aus der Welt des Geschöpflichen stammen und deshalb nicht ohne weiteres auf Gott angewandt werden dürfen. Es ist aber ebenso richtig, daß die Geschöpfe dem Schöpfer ähnlich sind und seine Vollkommenheit abspiegeln. Wir können also sehr wohl, indem wir von ihnen ausgehen, Göttliches erkennen und Gott vollkommen nennen nicht bloß negativ, weil er nämlich keine Unvollkommenheiten hat, oder kaufativ, weil er alle geschaffene Vollkommenheit verursacht, sondern bejahend und eigentlich, weil er vollkommen ist. Es gibt einen Mittelweg zwischen dem Anthropomorphismus, der Menschliches unbesehen von Gott aussagt, und dem Agnostizismus, der an aller Aussage über Gott verzweifelt: das ist die Analogie. Die Vollkommenheiten Gottes und die der Geschöpfe sind nur zum Teil einander gleich, zum Teil aber auch von Grund auf verschieden; das heißt eben: sie sind analog. Diese einzig durchführbare Auffassung kann nicht oft genug dargelegt werden; hätte der Verfasser für deutsch sprechende Leser geschrieben, wäre er ohne Zweifel noch weitläufiger, als S. 222 ff. geschehen, darauf eingegangen, wie trotz aller agnostischen Einwürfe Gott in aller Wahrheit und Wirklichkeit weise, gut, persönlich genannt werden muß, die bei manchen beliebte „Überpersönlichkeit“, „Überbewußtheit“ aber undenkbare Begriffe sind. Der menschliche Geist steht nicht so hoch, daß er Gott unmittelbar wie die Welt und die Mitmenschen sehen könnte; aber er steht durchaus so hoch, daß er Gott mit seinem Wissen erreicht. Der Umfang des menschlichen Erkenntnisvermögens schließt auch das Wesen aller Wesen ein; denn er faßt in irgend einer Weise alles, was Sein hat.

III. Noch drei Schriften zum Beweis des Daseins Gottes sind anzudeuten. Man steht ihnen freilich jetzt anders gegenüber als vor einem halben Jahr. Ehe der Krieg wie ein plötzlich aufsteigendes Sturmgewitter über uns hereinbrach, schien die Welt der Gottlosigkeit zuzutreiben, und nichts schien zeitgemäßer, als Gottesbeweise aufzustellen. Aber in der Kriegsnot riefen wir wieder nach Gott; man zweifelte nicht mehr, sondern man betete, und hoch und nieder bekannte, daß man das Vertrauen auf Gott setze. Gott lebt, und er führt das Recht zum Siege! Möchten nun die Bücher mit Gottesbeweisen auf immer den Stempel des Veralteten, gänzlich Überholten tragen!

<sup>1</sup> De analogica nostra cognitione et praedicatione Dei. Auctore Iosepho Bittremieux. 8<sup>o</sup> (XII u. 294) Lovanii 1913, Peeters. Fr. 5.—

Der „alte Gottesbeweis“, von dem Guill. Pleßchette<sup>1</sup> schreibt, ist der aristotelische aus der Bewegung. Die Welt ist bewegt. Was aber bewegt ist, wird von einem andern bewegt, und zwar, da die Reihe der Beweger irgendwo ihre letzte Stütze und den letzten Quellpunkt aller Bewegung haben muß, in letzter Linie von einem unbewegten Beweger. Dieser aber ist Gott. Aristoteles, „der Meister derer, die wissen“, hat zwar die Beweisstücke auch für andere Gottesbeweise aufgestellt, so für den aus der Zweckmäßigkeit der Dinge, die auf den weisen Urheber schließen läßt, und für den aus der Stufenreihe der Vollkommenheiten, deren auf und ab wogendes Mehr oder Minder auf das Unverminderte, Vollkommene hinweist; aber ganz ausführlich und planmäßig behandelt er nur den Bewegungsbeweis. Der Verfasser zeigt nach eingehender Darstellung des aristotelischen Gedankenganges, wobei der Leser wohl manches Subtile (S. 82 ff) sich noch näher gebracht wünschte, wie dessen Hauptglieder bis heute Geltung haben, wenn auch irriges Nebenwerk und manche Mängel des Ergebnisses berichtigt werden müssen. Nicht bloß steht die heutige Naturphilosophie der aristotelischen wieder näher als die vor kurzem noch florierende platt mechanistische, auch der Gottesbeweis aus der Bewegung selbst wird durch die Naturwissenschaft in beachtenswerter Weise beleuchtet und gestützt. Mit der „prächtigen Handbewegung“, wodurch der französische Minister Viviani die Dichter am Himmel ausgelöscht zu haben behauptete, ist es auch hierin nichts. Jeder, der sich wissenschaftlich mit dem kinesologischen Argument zu befassen hat, wird bei Pleßchette schätzenswerte Hinweise finden.

Eine populäre Schrift mit dem alles Lobes werten Ziele, den Gottesglauben zu verteidigen, schrieb G. Cohen<sup>2</sup> „vom Standpunkt der reinen Logik“ aus, d. h. unter Bevorzugung der metaphysischen Gedankenfolgen. Es ist gegen diesen Standpunkt an sich nicht das mindeste einzuwenden. Die geringfügigste Erfahrungstatsache vorausgesetzt, und wäre es nur ein im All verflogenes Stäubchen oder ein verirrter Lichtstrahl, führen uns metaphysische Schlüsse weiter bis zur unendlichen Gottheit. Aber Cohens Broschüre leidet zu sehr an mannigfachen Irrtümern und logischen Unzulänglichkeiten, sie reizt Seite um Seite zu sehr zum Widerspruch, als daß man irgend eines zweifellosen Ergebnisses sich freuen könnte. Nur selten stößt man auf etwas so Treffendes wie etwa S. 9 f: „Sonderbarerweise gibt es viele Menschen, die gerade aus der Gesetzmäßigkeit, die in der Natur herrscht, einen Grund entnehmen, die Existenz Gottes zu leugnen. Man kann einen derartigen Gedankengang — ich bitte um Verzeihung — nur kindisch nennen; denn wer derartig schließt, macht es wie die Kinder, die, da sie den Eindruck haben, daß im Staate alles seinen regelmäßigen Gang geht, meinen, das geschehe von selbst, d. h. ohne Aufsicht und Oberleitung, weil sie diejenigen nicht sehen, die die Fäden in der Hand haben. Wer würde wohl, wenn er in einem großen

<sup>1</sup> Der alte Gottesbeweis und das moderne Denken. Von Dr Guill. Pleßchette. 8° (IV u. 252) Paderborn 1914, Schöningh. M 3.—

<sup>2</sup> Das Dasein Gottes vom Standpunkt der reinen Logik. Von Dr G. Cohen. 8° (56) Hannover 1913, Engelhard & Co. M 2.—

Fabriketablissement den Leiter nicht zu sehen bekäme und doch wahrnähme, daß alles nach dem Schnürchen geht, daraus schließen, daß ein Leiter nicht existiere, nicht nötig wäre? Je weniger der Dirigent in die Erscheinung zu treten braucht, gerade um so mehr kann man auf seine Tüchtigkeit in Bezug auf die geschäftliche Leitung schließen.“ Aber sogleich die folgenden Sätze muß man wieder ablehnen. So bleibt an der Schrift außer der guten Absicht und der mit Wärme vertretenen Überzeugung vom Dasein Gottes nicht vieles, was Dauer beanspruchen kann.

Dagegen ist das kraftvolle Buch des Pseudonymus Kurt Udeis<sup>1</sup> bisher zu wenig beachtet worden. Es wendet sich freilich zunächst an weitere Kreise, bedient sich auch stellenweise eines Ausdrucks oder einer Wendung, die man nicht ohne Blätting übernehmen mag, aber seine starke, am wirklichen Leben warm gewordene Überzeugung kann bei kaum jemand allen Eindruck verfehlen. Daß ein paar Äußerungen jetzt, während des Krieges, nicht mehr geschrieben würden, versteht sich von selbst wie bei vielen Schriften, die vor den Erfahrungen der letzten Monate erschienen.

Udeis entwickelt zunächst die Gottesbeweise, die aus den Tatsachen, daß die Welt jeder inneren Notwendigkeit, sich selbst erklärenden Bestimmtheit entbehrt, und daß sie trotzdem sich als die Offenbarung hoher Vernunft darstellt, auf den durchaus selbstbegründeten, weisen Urgrund schließen. Aber besondern Nachdruck legt er sodann auf die moralischen Beweise. Der Mensch selbst ist von seiner innersten Natur aus ein *θεοφόρος*, ein Gottesträger. Das unwidersprechliche „Du sollst“ seines Gewissens verkündet ihm den göttlichen Gesetzgeber. Die menschliche Gesellschaft bedarf Gottes zur Grundlage; ihn ersetzen im Staatsleben wie eingehend gezeigt wird, weder Egoismus noch Patriotismus noch Latenmoral noch Idealismus noch Bildung („Nicht in jede Hütte!“) noch rein menschliche Autorität oder gar die äußere Gewalt, und die Familie geht ohne Gott ebenso wohl physisch wie moralisch zu Grunde.

„Es gibt keinen Gott“ — ein kurzes Wort, aber so inhaltsschwer für die menschliche Gesellschaft wie kein anderes.

Der Tyrann hört es und dekretiert: „Ich bin der höchste Herr, meine Laune höchstes Gesetz.“

Die Regierenden vernehmen und deuten es: „Gewalt ist Recht.“

Der Richter vernimmt es und interpretiert es: „Gesetz und Gerechtigkeit sind Wahnbiden.“

Der Untertan ließt's und folgert: „Es gibt keine Autorität.“

Der Hüfling fängt's auf und schließt: „Freie Liebe.“

Der Ehemann merkt's sich und versteht: „Es gibt keine Heiligkeit der Familie.“

Der Dieb erlauscht es und denkt: „Also ist Eigentum Diebstahl.“

Der Betrüger hört's und deutet's: „Daß dich nur nicht erwischen!“

Der Mörder vernimmt's und erklärt: „Also gibt's kein Recht auf Leben.“

Der Kapitalist ließt es und denkt: „Mein Gott ist das Kapital“ . . .

<sup>1</sup> Der Kampf um Gott. Sämtliche Vernunftbeweise für und Einwürfe gegen das Dasein Gottes, populär-apologetisch dargelegt. Von Kurt Udeis. gr. 8° (328) Prag 1914, Bonifatius-Druckerei. K 2.60

Der Anarchist macht's sich zu eigen und folgert: „Ni Dieu, also ni maître.“

Und in Verzweiflung vernahmen es die „Enterbten“ und wußten: „Nur Ein Recht bleibt uns — das Recht zu verhungern.“

Gab es je einen Verwüster der menschlichen Staatengebilde, einen Todfeind der menschlichen Gesellschaft, dann ist es der Atheismus: summus inimicus generis humani (S. 181).

So prächtig, wie vielleicht noch selten gesehen, führt Udeis den eudämonologischen Gottesbeweis aus. Es sind nicht neue Grundgedanken, die vorgetragen werden, aber eine Darstellung von Fülle und Schwung, dazu reiche Lebensbeobachtung aus Vergangenheit und Gegenwart setzen auch die alten Gedanken in das rechte Licht; ein starkes, sehr unmittelbar empfindendes und sich auslassendes Temperament trägt sie unüberhörbar vor. Der Mensch hat den allgemeinen und notwendigen Naturtrieb nach dem vollendeten Glück. In der Welt der Geschöpfe aber herrscht zu viel Leid, ihre Güter sind zu nichtig, zu unbeständig und kurzdauernd. Darum kann der Glückstrieb nur in Gott zur Ruhe kommen; Gott allein vermag Erkenntnis und Liebe auf die volle Höhe zu heben, er allein uns auf ewig die Gesellschaft, die Stellung, den Berufskreis zu schenken, die uns völlig glücklich machen. Dafür aber, daß dieser Naturtrieb nach Gott uns nicht täuscht, bürgt nach Udeis die ganze Natur, in der es ja keinen Trieb gibt, ohne daß das ihm entsprechende Objekt bestände.

Gerade die unvergleichliche Lebensbedeutung des Gottesbewußtseins fordert aber, daß es nicht so schutzlos wie bisher dem Spott und der Leugnung preisgegeben bleibe. Es ist nun ein gutes Jahrhundert, seit Frankreich in der religiösen Krise unterlegen ist; seither erlebt das Land, dessen Regierung gerade jetzt sich bewußt zur Gottlosigkeit bekennt, eine Katastrophe, eine Schmach um die andere. Es soll bei uns nicht so kommen (S. 281 ff). Hierhin gehört auch die Antwort, die Udeis auf den oft gehörten Einwand gegen den Gottesglauben gibt: „Gerade die Gelehrten glauben nicht an Gott.“ Das sei nicht wahr, aus verschiedenen Gründen; was aber die Universitätsprofessoren angehe, so sei der Sachverhalt künstlich herbeigeführt (S. 236). Man darf mit Sicherheit erwarten, daß die großen Staatswesen, die soeben ihre Siege demütig von Gott erflehten und, da gewonnen, seiner Hilfe zuschrieben, sich Gott dankbar erweisen.

Otto Zimmermann S. J.

**Seidelberger kunstgeschichtliche Abhandlungen.** Herausgegeben von Karl Neumann und Karl Lohmeyer. I. Johannes Seiz, Kurtrierischer Hofarchitekt, Ingenieur sowie Obristwachtmeister und Kommandeur der Artillerie 1717—1779. Die Bautätigkeit eines rheinischen Kurstaates in der Barockzeit. Von Karl Lohmeyer. 4<sup>o</sup> (XIV u. 224) Heidelberg 1914, Winter. M 16.—; geb. M 18.50

Es ist eine ebenso interessante wie für die Kunstgeschichte des 18. Jahrhunderts wertvolle Arbeit, was uns der Verfasser in obiger Schrift vorlegt. Wenn die weiteren Abhandlungen sich in ihrer Bahn halten, wenn sie sich in den gleichen streng sachlichen, ruhigen Erörterungen bewegen wie die vorliegende,