

Übersicht.

Gottes Dasein und Walten.

Die Weltübel, nicht zuletzt das Riesenübel des Weltkrieges, zeugen lebhaft dafür, daß die Welt nicht das sich selbst begründende und erklärende Wesen ist, dessen jede Weltanschauung als ihres Abschlusses bedarf. Etwas so Unvollkommenes wie sie, was so vieles in sich birgt, das nichtsein könnte, ja nichtsein müßte, so vieles, was den eigenen Strebungen und Forderungen widerspricht, ist das offenbare Gegenteil von dem, was aus sich selbst besteht, sich selbst erklärt, als fraglose Wahrheit und schattenlose Güte nicht anders sein kann, als es ist. Daß Übel im höchsten Wesen keinen Raum hat, leuchtet so sehr ein, daß manche diesem Wesen auch nicht ein Wollen, nicht einmal ein Zulassen irgendwelchen Übels verstaten mögen. Da sie in der Welt Übel sehen, leugnen sie, daß in ihr ein höchstes Wesen walte; ja da ein höchstes Wesen ohne weises Walten nicht zu denken ist, leugnen sie, daß Gott überhaupt bestehe. Sie übersehen freilich, daß Wollen oder Zulassen des Übels so wohl begründet sein kann, daß es selbst der höchsten Vollkommenheit entspricht. Es sind zwei sehr verschiedene Dinge: Übel an sich tragen, sei es auch um eines Gutes willen, und Übel außer sich des höchsten Gutes wegen wollen oder zulassen. Immerhin bedarf es geistiger Kraft, um an diesen Erkenntnissen gerade dann festzuhalten, wenn man unter dem Druck des Leidens steht.

1. Das Buch der Weisheit (13, 1) nennt hohl und nichtig alle Menschen, die nicht aus den sichtbaren Welt dingen das Dasein des wahrhaft Seienden, nicht den göttlichen Künstler aus seinen Werken zu erkennen wissen. Es besteht aber ein großer Unterschied zwischen dem fast unwillkürlichen Schluß auf Gott, der sich der unbefangenen Betrachtung der Welt aufdrängt, und der bewußten Aufstellung wissenschaftlicher Beweise sowie der direkten Lösung aller Einwände. „*Texte zum Gottesbeweis, chronologisch zusammengestellt und kurz erläutert*“ von Prof. Heinrich Straubinger¹ lassen den weiten Weg, der von der einen zur andern Erkenntnis führt, in etwa ermessen. Diogenes von Apollonia, hylozoistischer Pantheist aus dem 5. Jahrhundert vor Christus, wird als der erste angeführt, der einen Gottesbeweis versuchte, während zuvor das Dasein eines göttlichen Wesens einfach als Tatsache hingenommen wurde; er schloß aus der Ordnung in der Welt auf eine Urvernunft. Karl Braig mit seinem Unternehmen, die im Laufe der Jahrtausende mit reicher Mannigfaltigkeit

¹ 12^o (VIII u. 172 S.) Freiburg 1916, Herder. M 2.40

entwickelten Gottesbeweise in einen einzigen dreieggliederten Beweis zusammenzufassen, beendet die Reihe der 31 ausgewählten Philosophen. Indem Straubinger auch mißglückte Versuche aufnimmt, sucht er ein möglichst vielseitiges Bild von der großen Entwicklung zu bieten. Das Büchlein soll zwar in erster Linie als Grundlage für Übungen im philosophischen oder apologetischen Seminar dienen; doch dürfte niemand, der die Texte in ihrer griechischen, lateinischen, englischen, französischen Ursprache zu lesen versteht und einer eingehenderen Erklärung und Kritik als der von Straubinger beigelegten knappen Worte nicht bedarf, es ohne Genuß einsehen. Man wird da zum Zuschauer eines erhabenen Geistesringens.

In den unter uns gebräuchlichen Darstellungen der Gottesbeweise steht gewöhnlich der kosmologische an erster Stelle. Mit ihm beschäftigt sich Professor C. Jfenktrahé¹. Seine Schrift, eine Umarbeitung und Erweiterung des 1909 als Gymnasialprogramm zu Trier erschienenen Heftes „Über Begriffe und Grundsätze, die beim kosmologischen Beweis als bekannt und selbstverständlich vorausgesetzt werden“, wendet sich an die Apologeten und möchte sie zu einer sorgfältigen Nachprüfung und einwandfreien Fassung ihrer Grundsätze und Begriffe hinleiten. Demnach gehört eine ins einzelne gehende Besprechung des Werkes in die Fachzeitschriften, die denn auch bereits mehrfach Stellung genommen haben. Allgemein wurde des Verfassers kritische Gabe, seine edle Absicht und der Vorteil, den ihm die lange, gründliche Beschäftigung mit seinen mathematischen und physikalischen Fachstudien gewährte, anerkannt. Anderseits sind auch Schwächen hervorgehoben worden. Der Verfasser rät (S. 260), als unterste Grundlage des kosmologischen Beweises das „Axiom“ zu benutzen: „Die Welt kann weder ganz noch teilweise entstanden sein, ohne daß schon etwas existiert hätte“; er verhält sich aber ablehnend gegen die Verwendung des Kausalitätsgesetzes. Dazu bemerkt Prof. A. Rademacher (Kölner Pastoralblatt 50 [1916] 345), ebenso Th. Späcil S. J. (in der Theologisch-praktischen Quartalschrift 69 [1916] 368), das vorgeschlagene „Axiom“ beziehe seine ganze Kraft gerade aus dem Kausalitätsgesetz. Prof. J. Seyfer (Theologische Revue 15 [1916] 51) findet des Verfassers Standpunkt in bezug auf die Axiome psychologisch, wo nicht gar subjektivistisch, weil er sie nicht als objektiv denknotwendig behandle, sondern der Annahme auf Grund von Zwangsgefühlen oder ähnlichem überantworte. Auch fehle eine aus den historischen Zusammenhängen der Probleme erwachsende, in das Wesen und den eigentlichen Sinn der — mit einer gewissen Animosität behandelten — scholastischen Philosophie eindringende Kenntnis (ebd. S. 50). Prof. A. Seitz (Philosophisches Jahrbuch 30 [1917] 282 f. 290 ff.) ergänzt dieses Urteil nach der theologischen Seite. Auf manche Angriffe, die der Verfasser gegen noch lebende Schriftsteller gerichtet hat, werden diese vermutlich noch antworten, wie z. B. schon an der neuen Auflage der Institutiones philosophicae von Prof. C. Willems zu bemerken ist. — Jfenktrahé hat fast zu gleicher Zeit ein anderes Werk herausgegeben: „Das Endliche

¹ Über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises. gr. 8^o (VIII u. 320 S.) Kempten 1915, Kösel. M 4.50

und das Unendliche. Schärfung beider Begriffe, Erörterungen vielfacher Streitfragen und Beweisführungen, in denen sie Verwendung finden.“¹ Die Rezensenten haben Lob und Tadel in ähnlicher Weise wie oben verteilt. Manche der kritischen Bemerkungen des Buches wurden als unhaltbar bezeichnet; doch ist Ikenkras Mahnung beizupflichten, daß man nicht vorschnell die Unmöglichkeit unendlicher Reihen behaupte. Schon die Alten haben diese Mahnung öfter und eindringlicher erhoben, als Ikenkras vermuten läßt. Man durchgehe z. B. in Thomas' von Straßburg Sentenzenkommentar (l. 2, dist. 1, a. 4) die Erörterungen der Frage, ob Unendliches erschaffbar sei.

Man darf an dieser Stelle auch eine Sonderdarstellung über das Kausalitätsgesetz erwähnen. Dr. Günther Schulemann² führt in verdienstlicher Zusammenstellung die Ursachenlehre des hl. Thomas von Aquin vor, den großen Reichtum seiner Kausalgrundsätze, die feinen Unterscheidungen der Ursachenklassen und -stufen, in allem den ebenso pietätvollen wie harmonisch verarbeitenden Anschluß an die Schulen der Vorzeit. Es ergibt sich mit voller Klarheit, daß eindringende und bewußte kausale Betrachtungsweise keineswegs als kennzeichnender Vorzug der neueren Philosophie ausgegeben werden darf; Thomas' Philosophie ist so kausal wie nur möglich gedacht. Im Mittelpunkt des großen Anwendungsgebietes stehen die Gottesbeweise — alle „fünf Wege“, Gott zu erkennen, beruhen auf dem Kausalgesetz —, ja die Gotteserkenntnis überhaupt, die im Grunde ganz auf den „Weg der Ursächlichkeit“ angewiesen ist. Daß aber Thomas das Ursachengesetz als analytisch, d. h. als durch sich selbst gewiß betrachtete, erhellt deutlich schon aus der Art, wie er es im ersten Gottesbeweis behandelt (vgl. S. 59), obwohl er zu jedem Gottesbeweis auch einen Vorderatz aus der Erfahrung heranzieht. Daß das Ursachengesetz gilt, wissen wir a priori, daß Wirkungen und Ursachen, überhaupt irgendein Dasein besteht, nur a posteriori (vgl. S. 40 f. 111 f.).

Eine vollständige Darstellung des Gottesbeweises aus der Weltordnung wurde aus Amerika eingesandt³. Der Verfasser, ein warmherziger Bewunderer der Natur als des „Wunderpalastes der Menschheit“, gibt einen Überblick über die astronomischen und botanischen Tatsachen, aus denen die Weisheit des Schöpfers hervorleuchtet, und die ihm selbst, wie er versichert, eine unverstieglige Quelle von Glaube, Hoffnung und Liebe seien. „Ich verspreche nicht, eine umfassende Kenntnis des ganzen Palastes oder auch nur des dunkelsten Winkels darin zu geben. Aber ich erlüne mich, zu sagen, daß der Leser dieses Buch beiseite legen wird mit gesteigertem Staunen über die zeitliche Wohnung, die

¹ gr. 8° (VIII u. 332 S.) Münster 1915, Schöningh. M 4.—

² Das Kausalprinzip in der Philosophie des hl. Thomas von Aquino. (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Cl. Baumeister. Bd. XIII, Heft 5.) gr. 8° (XX u. 116 S.) Münster 1915, Aschendorff. M 4.25

³ Our Palace Wonderful or Man's Place in Visible Creation. By Frederick A. Houck. Second Edition. kl. 8° (174 S.) Chicago 1915, Hansen and Sons. \$1.25

für uns von einer liebenden und gütigen Hand bereitet ist" (S. 12). 14 Tafeln unterstützen die Ausführungen.

Andere Gottesbeweise klingen an in einer Schrift, worin Dr. Benno Urbach¹ einen mündlich und schriftlich geführten erkenntnistheoretischen Streit mit dem verstorbenen Prager Sprachphilosophen Anton Marty wiedergibt.

Urbachs Schluß lautet folgendermaßen. Unser Bewußtsein ist Träger einer Vermittlungsfunktion zwischen uns und der Außenwelt, und zwar durch unsere Bewußtseinsinhalte, die „mentalen Objekte“. Nun ist aber diese Vermittlungsfunktion nicht denkbar, wenn nicht den Bewußtseinsinhalten etwas Analoges draußen, also ein Bewußtseinsinhalt entspricht; denn was ein integrierender Bestandteil unseres Bewußtseins ist, kann nie und nimmer ein Abbild dessen sein, was von jeglichem Bewußtsein losgetrennt ist. Somit entspricht den Inhalten unseres Bewußtseins ein Bewußtseinsinhalt draußen. „Was nicht in einem Subjekt ist, ist meiner Überzeugung nach überhaupt nicht. . . . Kann es aber nicht ein Geist wie der unsrige sein, der die für uns extramentalen Objekte in sich trägt, so muß man annehmen, daß es ein Geist ist, den wir aus der Erfahrung nie und nimmer kennen — und wie ein greller Blitz leuchtete mir da die Erkenntnis auf — es ist und muß der Urgeist sein, dessen Existenz durch tausend andere Vernunftgründe verbürgt ist" (S. 38). Das Sein der Dinge wurzelt als ein Urteilskorrelat in einer Bejahung, wenn nicht einer zufälligen wie der unsern, dann in der göttlichen, die über allem Wechsel und aller Veränderung steht (S. 54).

Die Schwierigkeit dieses Gedankenganges liegt hauptsächlich im Unterfaß. Es ist dem Verfasser nicht gelungen, seinen Widerpart Marty zu dessen Anerkennung zu bringen. Dagegen deckt sich eine andere Fassung des Urbach vorschwebenden Beweises ungefähr mit dem ideologischen Gottesbeweis, wie ihn Prof. Straubinger in den obigen Texten aus dem hl. Augustinus auszieht. „Wir erkennen mit Evidenz, daß es Wahrheiten und Falschheiten, Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, Gleichheiten und Verschiedenheiten gibt, und zwar erkennen wir diese Dinge zunächst als Korrelate zu unserem Bewußtsein. Da wir sie aber gleichzeitig auch als unabhängig von unserem Bewußtsein und als notwendig seiend erkennen, so erkennen wir hierdurch die Gedankendinge als Korrelate eines ewigen, notwendigen Bewußtseins. — Das ist im Prinzip der erkenntnistheoretische Gottesbeweis" (S. 111). Urbach stellt den Beweis auf weitere Grundlage, indem er schreibt: „Durch Schlußfolgerung erkennt man aber, daß auch die sogenannt realen Dinge nicht absolut außerbewußt existieren können. Sie stehen nämlich mit den Gedankendingen in einem gesetzmäßigen, untrennbaren Zusammenhang" (S. 76).

Als noëtischer Gottesbeweis wird oft vorgetragen Urbachs Gedanke: „Es ist kein Zufall, daß die Gesetze des Seins und des Denkens zusammenfallen (der

¹ Erkenntnistheoretischer Beweis für die Existenz Gottes. gr. 8^o (132 S.) Wien 1916, Perles. M 4.—

Satz des Widerspruchs gilt in gleicher Weise für Bejahung und Verneinung wie für Sein und Nichtsein). Diese Übereinstimmung ist nur möglich, indem Bewußtsein und Sein eine und dieselbe Wurzel haben" (S. 112).

Für den Nichtsachmann muß angemerkt werden, daß diese Schlüsse in schwierige erkenntnistheoretische Auseinandersetzungen eingebettet sind, die sich auf Gegensätze innerhalb der Schule des jüngst verstorbenen Franz Brentano beziehen.

Ein Verächter der Gottesbeweise ist Maurice Reeser. Er hat bereits in einer früheren Schrift: *La religion hors des limites de la raison*, eine Religionsphilosophie auf Kantischer Basis zu entwerfen gesucht. Auch die neue Schrift, die der Gotteserkenntnis gewidmet ist¹, steht ganz unter dem Einfluß Kants und ähnlich gerichteter deutscher Denker. Zunächst werden die Gottesbeweise abgelehnt und, nicht ohne erstaunliche Oberflächlichkeit, ihr endgültiger Scheitern behauptet. Doch möchte Reeser darum keineswegs auf die Annahme des Daseins Gottes verzichten. Nur müsse die Angelegenheit vor einem höheren Gerichtshof als dem theoretischen Verstand, nämlich dem praktischen Verstand, verhandelt werden (S. 21). Die Gotteserkenntnis sei nämlich Sache des Glaubens. Dieser enthalte einen mehr instinktiven Teil: Intuition „oder“ Gefühl, und einen mehr intellektuellen Teil: die Formel (S. 27); er sei eine „Erhebung des Geistes“, ein „unmittelbares Wissen“ — „und wir würden hier mit Hegel und Jacobi zusammentreffen“, nicht intellektuell, sondern ein „instinktives Vertrauen auf das Leben“ (S. 105). Also eine der zahlreichen Abarten des nach Kant so beliebten Fideismus. Reesers Meinung erinnert stark an Schleiermacher, den er gleichfalls kennt.

Dagegen ist zu sagen, daß das Gefühl für sich allein kein sicheres Werkzeug der Wahrheitserkenntnis bildet, und daß wir von Gott in diesem Leben keine Anschauung haben. Darum bleibt keine Möglichkeit, ihn zu erkennen, als daß man mit dem Verstand auf ihn schließe. Dies bestätigt Reeser wider Willen selber einigermaßen. Wo er seinen „Glauben“ in Worte zu fassen sucht, verwandelt er ihn unwillkürlich in eine Art Schluß. Wenn wir das Ohr aufmerksam an das Herz des Lebens hielten, so sage uns jeder Schlag: „Etwas ist; es gibt etwas, das macht, daß etwas ist“ (S. 104 f.). „Gott ist, weil das höhere Leben ist“; er ist die Bedingung und Ursache, die es erklärt und ohne die weder Wahrheit noch Persönlichkeit noch Gesellschaft je hätten entstehen können (S. 157 f.). Sind das nicht ganz verständige Schlüsse? Ferner: „Gott muß sein, damit das Leben sei“, damit es bleibe und fortschreite; er ist die Hypothese, ohne die jedes Gebäude des Gedankens und der Tat, das ganze Haus der Menschheit zusammenfällt. In diesem Sinne sei es wahr: „Die Furcht hat die Götter gemacht“; weil wir ohne Gott nicht sein können, darum glauben wir an ihn (S. 159 f.). Auch hier liegt der verstandesmäßige Schluß nicht weit ab. „Suchen, sich von den Bedingungen des geistigen Lebens Rechenschaft zu geben, . . . das ist der Weg zur Überzeugung vom Dasein Gottes“ (S. 164).

¹ Le problème de Dieu. 12° (192 S.) Paris-Neuchâtel (o. J.), Attinger. Fr. 2.50

Der Gottesbegriff Neefers lautet in der allgemeinsten Form: „Bürge der Werte“. Man denkt hier an Höfding, auf den auch öfter verwiesen wird. Schließlich aber sei der vollkommenste Gottesbegriff der des Heilandes: „der Vater“. Neefer ist Christ, wie es scheint, Kalviner. Auf die katholische Kirche fällt mancher nicht eben geistvolle Seitenhieb, z. B. wegen des „Polytheismus“ der Heiligenverehrung, und auch sonst wären außer dem Grundgedanken viele Einzelheiten zu beanstanden.

2. Die Erkenntnis des Daseins Gottes ist in jedem Falle von höchster wissenschaftlicher Bedeutung. Aber die rechte Bedeutung für das Leben hat sie nur dann, wenn man zugleich von der Natur dessen, den sie als seiend anerkennt, und insbesondere von seinem Walten und seiner Vorsehung die zutreffende Vorstellung hat. Was wäre uns ein Gott, den wir nicht als Schöpfer und Sorger wüßten?

Es ist ein alter Streit, wie Aristoteles Gott aufgefaßt habe. Noch in unserer Zeit konnten zwei so bedeutende Köpfe wie Eduard Zeller und Franz Brentano sich nicht darüber einigen, ob Aristoteles in Gott den Schöpfer der Welt sehe oder nicht. Zeller leugnete es, Brentano, Schüler Trendelenburgs, bejahte es, beide in wiederholten Veröffentlichungen. Nun wirft Dr. Alfred Boehm¹ nochmals die Frage auf: „Ist der aristotelische Gott ein solcher, der praktisch oder poetisch in die Welt eingreift, der als allwissender Gott mit weiser Vorsehung die Lebensschicksale der Menschen lenkt und leitet und so das letzte Ziel und Ende der heilsbedürftigen Menschheit bildet?“ (S. v.) Seine Antwort lautet verneinend. Der Gottesbeweis des Stagiriten sei der aus der Bewegung und wolle lediglich eine Erklärung der kreisförmigen Bewegung der Sphären sein. Gott erscheine darum wohl als der letzte unbewegte Bewegter, nicht aber als die letzte Ursache der Welt; es fehle die nähere Bestimmung des Seinsverhältnisses sowohl zu den untergeordneten unbewegten Bewegern, den Sphärengeistern, als zu uns Menschen, womit die Grundlage zu einem religiösen Verhältnis dahins falle. Ob nun das letzte Wort gesprochen ist? Der Verfasser bemerkt zu dem Streit Brentano-Zeller: Da das in Betracht kommende Textmaterial auf beiden Seiten eine geradezu erschöpfende Bearbeitung gefunden habe, erscheine es wohl als aussichtslos, die beiden einander entgegengesetzten Ansichten zur Versöhnung zu bringen; der Streit drehe sich auch mehr darum, ob Aristoteles im Sinne der Schöpfungslehre ergänzt werden dürfe, als ob er sie selber ausdrücklich vertreten habe. Boehm geht zwar kenntnisreich auf die Texte zurück, ohne jedoch immer den ganzen, besonders gegnerischen Beweisstoff vorzulegen; so vermögen seine Leser kaum selbständig und abschließend zu urteilen. Eugen Rolfs, der unermüdlich für die gegnerische Auffassung eintritt, hat an verschiedenen Stellen erwidert (Philosoph. Jahrbuch 29 [1916] 93 ff.; Theolog. Revue 15 [1916] 417 ff.).

¹ Die Gottesidee bei Aristoteles, auf ihren religiösen Charakter untersucht. gr. 8^o (XII u. 118 S.) Köln 1915, Bachem. M 3.—

In der Auffassung, die von Boehm dem Aristoteles zugeschrieben wird, bleibt wenigstens zur Hälfte der Deismus stecken: Gott existiert und hat geschaffen; doch greift er nach der Schöpfung nicht mehr in den Lauf der Welt ein, tut demnach keine Wunder, offenbart sich nicht unmittelbar. Dem folgerichtigsten deutschen Deisten, Hermann Samuel Reimarus, widmet Prof. Joseph Engert¹ eine neue Studie. Reimarus hinterließ als Lebensarbeit eine umfangreiche „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes“, aus der zwar Bessing die vielumkämpften Fragmente eines Ungenannten herausgab und nach Teilveröffentlichungen anderer 1862 David Friedrich Strauß einen Auszug fertigte, die aber als Ganzes bislang handschriftlich in der Hamburger Stadtbibliothek ruht. Indem Engert die Gedanken vor allem dieses Werkes erläutert und kritisiert, lehrt er erst den ganzen Reimarus kennen. Wie Strauß steht noch heute die linksgerichtete Offenbarung- und Bibelkritik unter dem Banner der von Reimarus vertretenen Anschauungen; jedes Wunder und jedes Eingreifen Gottes wird grundsätzlich abgelehnt, ja man versteigt sich zu der Folgerung, jeder Mensch müsse sich selber seine Religion bauen und nicht bloß sein eigener Priester, sondern auch sein eigener Religionsstifter sein. Engert sucht Reimarus' Zusammenhänge mit den Geistern vor ihm und nach ihm aufzuhellen; der Leibniz-Wolffschen Philosophie scheint dabei einige Gewalt angetan, auch die Bemerkung, daß Reimarus Kants Mißtrauen gegen die Gottesbeweise als ontologische Fehlschlüsse verschuldet habe, ertrüge noch überzeugenderen Beweis. Wenn mit Petavius S. 88, Anm. 3 der berühmte Verfasser der *Dogmata theologica* gemeint ist, so würde nicht stimmen, daß er Konvertit gewesen sei (vgl. Fr. Stanonis, Dionysius Petavius [Graz 1876], 11 18 ff.). Gerne hätte man Näheres über Reimarus' Ansichten von der Vorsehung erfahren (S. 38).

Eine größere Theodizee im engeren Sinne, also eine Rechtfertigung Gottes wegen der Weltübel, veröffentlichte der Bischof von Corneto und Civitavecchia, Pacifico Fiorani².

Das Vorwort wurde gerade vor dem Kriege geschrieben. Was es damals versicherte, trifft heute, im vierten Jahr der Kriegskleiden, um so mehr zu: Einsicht in den Sinn des Übels ist von höchster Wichtigkeit, sowohl für den einzelnen, den sie beruhigt, tröstet, über Einwände des Kopfes und Herzens gegen Gott und die Religion hinweghebt, als auch für die Gesamtheit, der sie Zufriedenheit, Ordnung, gegenseitige Hilfsbereitschaft bewahren hilft.

Der erste Teil, gleich dem zweiten vorwiegend in der Verteidigung begriffen, handelt von den Übeln des diesseitigen Lebens. Ein Beweisgrund *a minori* steht voran: Da der Schauplatz des Lebens, unsere Welt, sich von einer so

¹ Der Deismus in der Religions- und Offenbarungskritik des Hermann Samuel Reimarus (Theologische Studien der Österr. Theologengesellschaft, herausgeg. von M. Grabmann und Th. Innitzer. Bd. 22). gr. 8° (XI u. 123 S.) Wien 1916, Theologengesellschaft. K 3.60.

² Il male e il governo divino nelle creature. gr. 8° (XVI u. 290 S.) Macerata 1914, Giorgetti & Co. L 4.50

wundervollen Ordnung beherrscht zeigt, ist von vornherein nicht anzunehmen, daß es selber mit der göttlichen Weisheit und Güte im Widerspruch stände. Sodann: Das Verhalten Gottes zum sittlichen Übel ist ein ganz untadeliges Zulassen; auch in der Versuchung, dem „ersten Akte des Dramaß der Sünde“ (S. 50), geht von Gott keinerlei positiver Anreiz zur Sünde aus. Den Schmerz aber, das physische Übel, kann Gott geradezu wollen, nicht bloß zulassen, wie übereifrige Apologeten wollten. Der Schmerz gehört mit zu dem „Stande der Formung“ und Selbstentwicklung, als den Gott unser Leben wie den großen Weltlauf gewollt hat. Die Katastrophen, denen viele zum Opfer fallen — das hier Gesagte gilt auch von der gegenwärtig wütenden Weltkatastrophe —, sind Ausflüsse natürlicher Ursachen, teils blinder teils vernunftbegabter; da sie die Weltordnung als Ganzes nicht zu einer schlechten machen, ist Gott nicht gehalten, sie zum voraus oder nachträglich durch Wunder zu hindern. Sie stellen sich nicht selten als Strafgerichte dar, und neben der Gerechtigkeit offenbart sich in ihnen sogar Weisheit und Güte, da sie nicht bloß den Betroffenen, sondern auch den andern höhere Güter vermitteln. Die Leiden in der Tierwelt sind nicht so groß, wie sie uns vorkommen; so groß sie aber sein mögen, sie haben ihre hohe Bedeutung für die Tiere selbst und damit für die Menschen, denen diese dienen. Weniger überzeugend ist in diesen Abschnitten nur, was über Verdienst und Lohn der vor dem Vernunftgebrauch leidenden Kinder dargelegt wird.

Der zweite Teil verbreitet sich über die Übel im künftigen Leben. Im Himmel fehlen sie ganz; es gibt dort auch keinen Neid über die Höherbeglückten. Im Fegfeuer geschieht keine Sünde; die physischen Übel aber sind Werte, welche die Seelen auf die Wage der göttlichen Gerechtigkeit selber zu legen wünschen. Sehr eingehend, wie billig, wird die ewige Verdammnis, das einzige endgültige Übel, besprochen; über theologische Zweifel, denen einige Lösungen in Nebenfragen offenstehen, äußerte sich die *Civiltà cattolica* 67 I (1916) 603 ff.

Der dritte Teil trägt die Überschrift: „Die göttliche Güte nach dem Übel“. Hier kann nun deutlicher ins Licht gesetzt werden, wie das Übel durch das Gute, das es im Gefolge hat, in einem positiven Verhältnis zur Vorsehung steht. Zwar ist das Gute, das Gottes Weisheit aus der Sünde zieht, keineswegs ein Ziel Gottes, um dessentwillen er etwa die Sünde wie ein Mittel wollte, sondern nur Bedingung des Zulassens; aber es ist über die Maßen reich und von eigenartiger Schönheit. Es verherrlichen sich Gottes Gerechtigkeit und noch mehr die Barmherzigkeit; Sünder werden groß durch die Buße, Gerechte werden Helden im Dulden und Verzeihen, und dies alles wächst zu göttlicher Höhe im erhabenen Werke der Erlösung. Das physische Übel ist ein vorzügliches Mittel für den Menschen, seine Geschöpfungspflichten gegen Gott zu erfüllen und in sich sittliche Werte herauszubilden.

Das Nachwort „An die Weinenden“ wiederholt in anderer Form und ergänzt, indem zugleich noch wärmere Herzenstne als im Buche selbst anklingen, mehrere der schönsten Gedanken. Einige Fragen der Leidenden werden noch besprochen: Wie habe ich das verdient? Warum geht es den Bösen so gut? Wie

kann ich geduldig sein, da ich das Leiden so sehr empfinde? Darf man sich um Befreiung vom Leiden bemühen? Wie soll man um Befreiung beten?

Wie schon mehrere frühere Stellen, so hebt das Nachwort wieder den sehr wirksamen Theodizeegedanken hervor, daß ohne die Versuchung, die uns aus dem Übel erwächst, die Schöpfung vieler Herrlichkeiten durchaus entbehren müßte. Nie können wir Gott huldigen wie im Schmerz: da opfern wir ihm willig das Liebste und nehmen aus seiner Hand das Unliebste entgegen; wir sterben teilweise oder ganz in seinem Dienste. In den Dunkelheiten des Erdenlebens, beim scheinbaren Sieg des Unrechtes bewähren sich Glaube und Hoffnung, die im Gegenteil wenig bedeuteten, wenn schon hienieden mit mathematischer Genauigkeit Lohn und Strafe auf Tugend und Sünde folgten. Unsere Gottesliebe aber hat gerade soviel Großmut und Glanz, als wir für sie Schweres tragen. Glauben wir doch auch Menschen keine rechte Liebe erwiesen zu haben, solange es nicht Ruhe oder Vorteile oder Freuden für sie zu opfern gab; warme Liebe und lebhaft Dankbarkeit sehnen sich geradezu nach dem Opfer. Schmerz und Mühe können in einziger Weise süßnen. Auch die Nächstenliebe wird recht rühmend erst dann, wenn der Nächste etwas zu dulden gibt. Daher erklärt sich der göttliche Ratschluß, der unsere Weltordnung wollte. „Der alles Sein, alle Vollkommenheit, alles Glück in sich selber ist, sprach: Es ist gut, daß zum Genuße meiner Seligkeit andere Wesen berufen werden; aber es ist auch gut, daß diese, um vorzüglicheres Verdienst und glänzendere Herrlichkeit zu haben, sich die Seligkeit mit dem Rechte der Eroberung zu eigen machen.“ „Wie eine Ordnung irgendwelcher Geschöpfe dasein könnte, die von Anfang an die ganze von ihrer Natur gewollte Vollkommenheit hätten und darum immer von jeder Art Übel frei wären, so zeigen Vernunft und Erfahrung die Möglichkeit einer Ordnung von Geschöpfen, die durch sich selbst ihre eigentümliche Vollkommenheit erreichen sollen, gerade in der Weise, die wir in unserer Weltordnung wahrnehmen. Da haben die vernunftbegabten Wesen sich zu vervollkommen durch das freie Spiel ihrer eigenen Fähigkeiten und durch den Gebrauch der Mittel, mit denen sie zur Erlangung der Glückseligkeit ausgestattet sind. In diesem Fall wird das Geschöpf sich notwendigerweise im Stande der Prüfung befinden; die Prüfung aber bringt mit sich Arbeit, Mühe, Hoffnungen, Furcht, Freiheit. Diese schließen ohne Zweifel die Notwendigkeit des fühlbaren Übels ein, das der Schmerz in seinen vielfachen Formen ist, und zugleich die Möglichkeit des sittlichen Übels“ (S. 249 ff.). Um dieser Bedeutung willen hätte der Schmerz als „Übel des Verdienstes und der Prüfung“ auch ohne den Sündenfall in die Welt gesetzt werden können, obwohl in der gegenwärtigen Weltordnung die Einteilung in „Übel der Schuld“ und „Übel der Strafe“ vollständig ist (dies zu S. 15).

In der Gegenwart, wo das Übel zu so hoher Flut wie selten oder nie angeschwollen ist, müssen wir die Mahnung schon des ersten Kapitels beherzigen, daß wir die Güter, die trotz allem noch da sind, nicht übersehen und unterschätzen und dadurch uns unberechtigtem Pessimismus ausliefern sollen. Der Eingang des dritten Teiles kommt darauf in besonderem Hinblick auf Schuld

und Sünde nochmals zurück. „Allgemein betrachtet, sind die Geschöpfe mehr reich an Tugend und sittlicher Schönheit, als mißgestaltet und häßlich durch Laster und Sünden.“ Zunächst sei des Guten quantitativ mehr, wenn wir dafür auch keine Statistik aufstellen können: so die vielfache Hilfe, die die Menschen einander leisten, Arbeit, Mäßigkeit, Freundschaft, die Verteidigung des Vaterlandes, zahlreiche innere Betätigungen der Tugend. Menschen, die ganz Sünde und Verderbtheit zu sein scheinen, sind doch Ausnahmen. Wie sehr das Gute qualitativ das Böse übertriffe, mögen die zehn Gerechten zeigen, um derentwillen Gott Sodom und Gomorrha verschonen wolle.

Wir sollten auch, lautet eine andere Mahnung, uns beim Urteil über Zahl und Schwere der Weltübel nicht vom Gefühle leiten lassen. Aus der Erfahrung wissen wir, wie sehr das Gefühl unser Urteil trübt: es macht uns jetzt zu streng, jetzt zu milde. Wir urteilen gewöhnlich nur bei ruhigem Gemüte richtig über die Dinge; es gelingt nur starken Geistern, über das Leid dann richtig zu denken, wenn sie vom Leid befangen sind.

Noch vieles Treffende und Anregende könnte ausgehoben werden. Das Werk ist die reife Frucht langjähriger Beschäftigung mit den behandelten Fragen, erst nachträglich zur Veröffentlichung bestimmt. Vollständigkeit, klare Darstellung, durchsichtige Gliederung, warmes Empfinden, alles zwar in italienischer Eigenart, zeichnen es aus.

Die aus den Kriegsübeln genommenen Einwürfe gegen das Dasein und die Vorsehung Gottes löst weiteren Volkskreisen ein willkommenes Heft von Benefiziat Anton Maier¹. Es ist leider nicht zu leugnen, daß bei der langen Dauer des Krieges und den immer härteren Opfern Glaube und Liebe in manchen Herzen zu wanken beginnen. Zweifelnde und unwirische Worte raunt einer dem andern zu. Wie konnte der gütige Gott einen so furchtbaren Krieg schicken? Oder wenn er ihn auch nicht geschickt, sondern nur zugelassen hat, wie kann er zusehen? Wo bleibt ferner die göttliche Gerechtigkeit? Habe ich so Unerträgliches verdient? Haben es die zahllosen Unschuldigen verdient, die von der Kriegsgeißel getroffen sind? Warum sind die Leiden so ungleich verteilt? Warum trifft es sogar gute Leute am meisten und Schurken am wenigsten? Ehe der Verfasser diese und ähnliche Klagen der Reihe nach beantwortet, zeigt er, wie der Glaube an das Dasein und die Vollkommenheiten Gottes von ihnen gar nicht abhängig gemacht werden darf; denn die Beweisgründe hierfür sind durch den Krieg in keiner Weise erschüttert, im Gegenteil eher verstärkt worden. Die angegebenen Lösungen aber kann man zusammenfassen in eines der markigen Schlußworte: „Die Worte Willensfreiheit und Ewigkeit lösen die scheinbaren Widersprüche der göttlichen Gerechtigkeit“ (S. 89). Die Jenseitsbedeutung des Erdenlebens findet sich kraftvoll ausgesprochen, so daß sowohl das Glück der Bösen, sozusagen ihr Hefermahl, als das Leid der Unschuldigen ins rechte Licht treten. Der Verfasser

¹ Der Herrgott und der Weltkrieg. Eine klare Antwort auf eine ernste Frage. 3. Aufl. 8° (96 S.) Augsburg (o. F.), Haas & Grabherr. M 1.— Der Verlag kündigt ferner eine billigere Ausgabe zur Massenverbreitung an.

scheut sich nicht wie gewisse rationalistische Tröster, auch den Buß- und Sühne-
gedanken sowie die Bedeutung des allgemeinen sittlichen Verhaltens für den Aus-
gang des Krieges heranzuziehen. Mögen ihm zahlreiche Auflagen gestatten, Einzel-
heiten zu vervollkommen und die kleine Kriegsapologetik den immer neuen Be-
dürfnissen der Stunde angepaßt zu halten.

Der Verfasser dieser Übersicht hat versucht, die Frage nach dem Sinn des
Übels neu zu behandeln in der kleinen Schrift „Warum Schuld und
Schmerz?“, die auf Weihnachten im Herderschen Verlag zu Freiburg er-
scheinen soll.

3. Auf alle im obigen berührten Lehrstücke kommt eine große Gesamt-
darstellung der Gotteslehre zu sprechen, die von dem französischen Dominikaner
P. Garrigou-Lagrange stammt¹. Sie ist erwachsen aus dem unsern Lesern
(81 [1911] 87 f.) bereits bekannten Beitrag Dieu zu dem Dictionnaire apo-
logétique de la foi catholique. Der erste Teil, der Gottesbeweis, wurde nur
überarbeitet und erweitert; der zweite Teil aber, die Lehre vom Wesen und den
Eigenschaften Gottes, ist fast ganz neu.

Der Untertitel stellt den thomistischen Standpunkt des Verfassers klar heraus.
Wir gestehen, anderer Anschauung zu sein und trotz der temperamentvollen Aus-
führungen des Werkes zu bleiben, würden es auch bedauern, wenn der apo-
logetische Wert des Buches dadurch geschmälert würde, daß der Gottesglaube zu
sehr von Sondermeinungen abhängig gemacht erscheint. Doch lassen wir uns
auf eine Wiederholung jahrhundertalter Für- und Widerreden nicht ein und
weisen nur für eine wichtige Streitfrage auf die einläßliche Besprechung des Werkes
durch eben den Herausgeber des Dictionnaire apologétique hin: Adhémar
d'Alès, Science divine et décrets divins in den Recherches de science reli-
gieuse 8 (1917) 1—35. Glücklicherweise bleibt dem Buche hohes Verdienst, auch
wenn man von diesen Dingen absieht. Einige Wünsche, die uns noch blieben,
haben wir bereits bei Besprechungen früherer Arbeiten des Verfassers an dieser
Stelle namhaft gemacht.

Es handelt sich um die „Lösung der agnostischen Antinomien“. Man be-
hauptet im Agnostizismus, daß man des Daseins und Wesens Gottes nicht
gewiß werden könne, teils weil man in nominalistischer oder sensistischer Weise
daran verzweifelt, über erfahrungsmäßige Erscheinungen hinaus Begriffe zu bilden,
die der Wirklichkeit entsprächen, teils weil man meint, jeden Schluß auf Über-
sinnliches, „Transzendentes“ verdächtigen zu müssen. Der erkenntnistheoretische
Idealismus verhält sich natürlich gleichfalls agnostisch. Zur Begründung des
Zweifels aber werden die bekannten „Antinomien“ ins Feld geführt: Gott Ur-
sache und doch relationslos, ewig und zu schaffen beginnend, frei und aus weisen
Gründen handelnd, einfach und als Objekt und Subjekt seines Erkennens zu unter-
scheiden, überhaupt mit mehreren Attributen ausgestattet, gerecht und barmherzig,
allmächtig und das Übel zulassend, und was der angeblichen Widersprüche mehr sind.

¹ Dieu, son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agno-
stiques. gr. 8^o (770 S.) Paris 1915, Beauchesne. Fr. 10.—

P. Garrigou-Lagrange hat ehemals ein Büchlein geschrieben, worin er wirkungsvoll der Philosophie des Scheins und des Werdens die Philosophie des Seins gegenüberstellt (diese Zeitschrift 78 [1910] 342 f.). Indem er jene Gedankengänge nun weiter ausführt, gibt er seiner Lösung der agnostischen Einwände einen bis in die Tiefen reichenden Unterbau. „Man wird sich vielleicht wundern über die Ausführlichkeit, die wir der abstraktiven Anschauung des intelligiblen Seins und der ersten Seinsgesetze widmen werden. Es scheint uns unmöglich, auf die laufenden Einwände gegen die überlieferten Gottesbeweise zu antworten, ohne auf diese allgemein-metaphysischen Vorbegriffe vom Sein, der Identität, dem Werden, dem Vielsachen, der Substanz, der Kausalität, der Finalität zurückzugreifen. Wenn es Ideen von tiefem und dauerndem Werte gibt, sind es nicht diese ersten, unser ganzes Gedankenleben beherrschenden Begriffe? Durch ihre Analyse erklärt und rechtfertigt man den gesunden Menscheninn, die natürliche Vernunft“ (S. 106 f.).

Nachdem gezeigt ist, daß die Seinsgesetze nicht etwa nur in unserem Erkennen, sondern wahrhaft in der Wirklichkeit gelten — ontologische Geltung —, und zwar in jeder, nicht etwa nur der sinnlichen Wirklichkeit, so daß man in ihrem Licht auch Einblick in die übersinnliche Wirklichkeit gewinnt — transzendente Geltung —, ergeben sich die Gottesbeweise von selbst. Ihr gemeinsamer Grundgedanke ist dieser: „Das Mehr geht nicht aus dem Weniger hervor. — Das Höhere allein erklärt das Niedere.“ Dieser Grundgedanke wird in den einzelnen Beweisen auseinandergelegt: Das Werden kann nur aus dem Bestimmten kommen, das Verursachte aus dem Unverursachten, das Zufällige aus dem Notwendigen, das Unvollkommene, Zusammengesetzte, Vielsache aus dem Vollkommenen, Einfachen, Einen, die Ordnung nur aus der Vernunft. Der Grundgedanke bedarf gewiß der Erläuterung durch die Einzelbeweise, aber er ist die Kraft aller, die Kraft auch der natürlichen Gotteserkenntnis, die schon ohne wissenschaftlich entwickelten Beweis Gottes so sicher ist, wie das Buch der Weisheit und der Römerbrief voraussetzen.

Bei der Entfaltung der Gottesbeweise lehnt sich der Verfasser an die fünf „typischen Beweise“ der theologischen Summe des hl. Thomas an. Den „vierten Weg“, der in seiner Kürze ja Schwierigkeiten bietet, so daß z. B. Straubinger in dem oben angezeigten Büchlein ihm „ontologisches Gepräge“ zuschreibt, entwickelt er unter Heranziehung anderswo oft wiederholter Gedanken des Aquinaten so, daß er ebenso klar auf der Erfahrung ruht wie alle andern. Dieser „Weg“ geht von etwas aus, was zunächst weniger zu sagen scheint als die Bewegung oder das Entstehen der Dinge, was aber tiefer liegt und allgemeiner allem Nichtgöttlichen zukommt: er erhebt sich vom Vielsältigen zum Einen und vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Es ist das „henologische“ Argument, wie es die Institutiones theodicaeae Honthelms vorlegen; dazu kommen der sog. ideologische Erweis der ersten Wahrheit und der moralische Erweis der höchsten Güte, denen Garrigou-Lagrange unter Berufung auf den hl. Thomas volle Beweiskraft zubilligt.

Schon durch die bisherigen Darlegungen sind eine Reihe von „Antinomien“ aufgelöst; doch wird diese Arbeit ausdrücklich zumeist im zweiten Teil des Werkes geleistet. Sie hält sich im Wesentlichen an die Linien, die man in der philosophia perennis gewohnt ist — den doctor angelicus kennt der Verfasser in bewundernswerter Weise —, läßt es aber nicht an eigenen Beleuchtungen des Alten fehlen. Die Gegner, die zu Worte kommen, sind natürlich vor allem die Franzosen, besonders der Modephilosoph Bergson und sein Anhang. P. Garrigou-Lagrange gibt sich ihm gegenüber als entschiedenen Intellektualisten. Aber nicht selten bricht von hohen Gedanken entzündete Wärme durch und wird die Bedeutung der Gedanken für das Leben sichtbar. Ein schönes Gebet sei wieder gegeben, das der Verfasser, leider ohne Nennung des Urhebers, dort anführt, wo er von unserem Vertrauen auf Gottes grenzenlose Barmherzigkeit gerade auf grund unserer Bedürftigkeit spricht (S. 457).

„Herr, gedenke, daß du alles aus nichts erschaffen hast; gedenke, daß deine Hand die Sterne entzündet hat; schenke, wie du bist: glänzend, unermesslich. Erdrücke meine Wünsche unter der Übergröße deiner Gaben. Laß mich sagen: Gott ist groß, und ich wußte es nicht; Gott ist Gott, und ich schlief. Verwirkliche oft unsere beiden Naturen: du bist das Sein, und ich bin das Nichts. Gott, der ist, schenke, wie du bist, ohne Vorbehalt, damit ich dich erkenne. Ich bin der, der nicht ist, und ich bin bedürftig in allem. Gott, der alles ist, schenke alles dem, der nichts und der in allem bedürftig ist. Du bist nicht geizig gewesen, als du die Sterne an den Himmel streutest. Sei nicht unbefleglich; denn du bist Gott. Vater, der du Freude empfindest zu weichen, da du die Allmacht bist, dich zu neigen, da du die Allhöhe bist, besiegt zu werden, da du die Herrlichkeit bist, erhöhe mich ohne mein Verdienst, wie du mich aus nichts erschaffen hast.“

Anderes als P. Garrigou-Lagranges umfängliches Werk, ist für Schulzwecke eingerichtet die Gotteslehre von Josef Donat S. J.¹, durch die der von uns in diesen Blättern 86 (1914) 103 f. angezeigte philosophische Leitfaden seine Vollendung erhält. Es war ein guter Gedanke, in der Einleitung die Gotteslehre gegen die Religionsphilosophie abzugrenzen. Diese hat nicht die Aufgabe, den objektiv gegebenen Gegenstand der religiösen Verehrung, Gott, nach Dasein und Wesen zu behandeln; sie befaßt sich vielmehr mit der Religion selbst, ihrem Wesen, ihrer Begründung, ihren Äußerungen, ihrem Wert, wobei sie wiederum die Tatsachenforschung der Religionsgeschichte, Religionsvergleichung, Religionspsychologie zu überlassen hat. Da aber für viele Religionsphilosophen, die Gottes Dasein bestreiten oder bezweifeln, Gott nur ein subjektiv zu bewertendes Denkbild ist, ziehen sie das, was sie als mehr oder minder kümmerliche Gotteslehre vortragen, in ihr Fach hinein. — Eine kurz gefaßte Gotteslehre bieten Georg Hegemanns „Elemente der Philosophie“, deren zweiten Band: „Metaphysik“, Prof. Joseph Anton Endres durchgesehen und teilweise umgearbeitet hat². Sie schließt sich an einen Abschnitt über den Unterschied der

¹ Theodicea. Editio 1^a et 2^a. 8^o (VI u. 228 S.) Oeniponte 1914, Rauch. M 2.45.

² gr. 8^o (X u. 240 S.) Freiburg 1914, Herder. M 3.20; geb. M 3.80. S. 175 bis 238.

Weltansichten. Bei der herrschenden Stellung, die das Wort Weltanschauung im heutigen Sprachgebrauch und das, was man damit bezeichnen will, als Krone und Abschluß in der Metaphysik einnehmen, ist die Herausstellung dieses Abschnittes wohl gerechtfertigt. Weltansicht oder Weltanschauung wird hier gefaßt als „einheitliche und abschließende Erklärung der Gesamtwirklichkeit“. Nachdem im einzelnen der materialistische, der spiritualistische, der transzendente Monismus zurückgewiesen sind, folgt von selbst, daß ein überweltlicher Weltgrund angenommen werden muß; damit ist die Gotteslehre eingeleitet. Ungewöhnlich ist es, nach dem Erkennen und Wollen noch vom „Fühlen“ Gottes zu reden; man pflegt sonst die Seligkeit, das „Freudiggestimmtsein“ Gottes unter den Willensakten zu behandeln. Da jedoch alles Körperliche und „gemischt Vollkommene“ aus dem Begriff ausgeschieden wird, handelt es sich in der Tat um eine Verschiedenheit nur in der Sprechweise. — Klare und inhaltreiche Darstellungen der theologischen Lehre vom einen und dreifaltigen Gott erschienen soeben von Prof. Franz Diekamp¹, thomistisch gehalten, und von Prof. Bernhard Bartmann².

Zwei für weitere Kreise bestimmte Schriften werden mit Zug noch erwähnt. Eine Taschenapologetik von Léon Cristiani, die wir in diesen Blättern 84 (1913) 561 empfahlen, hat die verdiente Übersetzung gefunden³. Die größere Hälfte des geistvollen Büchleins beschäftigt sich mit der Gotteslehre, erfreulicherweise nach den Gründen für Gottes Dasein auch mit Gottes Eigenschaften, Leben, Wirken, Vorsehung. — Prof. Martin Grabmann⁴ erläutert in anziehender Art das „Möge ich mich erkennen — Möge ich dich erkennen!“ des hl. Augustinus. In drei Abschnitten des zweiten Teiles der Schrift, der der Gotteslehre Augustins gewidmet ist, entwickelt der Verfasser auf grund zahlreicher Anführungen die Vernunftbeweise des Heiligen für Gottes Dasein, sodann seine tiefen und von Liebe durchglühten Gedanken über Gottes Wesen und Verhältnis zur Welt. Des Verfassers ausgebreitete Gelehrsamkeit weiß die Darstellung mit einer Menge beachtenswerter Mitteilungen zu würzen; so gegenüber dem heutigen Antiintellektualismus, der sich gern auf Augustin beruft, dessen Mahnung an Konsentius, den Verstand sehr zu lieben: *Intellectum valde ama*, oder des hl. Bonaventura Regel für die Auslegung kühner Augustinuskörte: *Plus dicens et minus volens intelligi*, oder so treffende Bemerkungen wie die Karl Josßs, wir Moderne seien viel zu hastig und zu flüchtig, um die Frage des letzten Haltes, die Gottesfrage, auch nur zu stellen, „weil ja sonst die nächste Trambahn davonläuft“.

¹ Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas. I. Bd. 2., neu bearb. Aufl. 8° (XII u. 308 S.) Münster 1917, Aschenborn. M 4.60. S. 87—300.

² Lehrbuch der Dogmatik. I. Bd. 3., verm. u. verb. Aufl. gr. 8° (XII u. 452 S.) Freiburg 1917, Herder. M 8.50; geb. M 10.— S. 83—257.

³ Gott und die Religion. Religiöse Abhandlungen. Berechtigte Übersetzung von Emil Prinz zu Dittingen-Spielberg. 12° (212 S.) Regensburg 1915, Pustet. M 2.—; geb. M 2.60.

⁴ Die Grundgedanken des hl. Augustinus über die Seele und Gott. (Rüstzeug der Gegenwart. Neue Folge. 5. Bd.) fl. 8° (126 S.) Köln 1916, Bachem. M 2.20.

Das gebrängte Bild, das Grabmann entwirft, fesselt um so mehr, als Augustin fortwährend mit der späteren Entwicklung und unserer Zeitphilosophie in Beziehung gesetzt wird; man versteht daraufhin, mit wie viel Recht er verschiedentlich der „erste moderne Denker“ genannt worden ist.

Augustinus, der so innig wie kaum ein anderer Gott als die höchste Wahrheit verehrt hat, wäre gewiß einverstanden gewesen mit dem Urteil, wodurch P. Garrigou-Lagrange seine Überlegungen abschließt: „Der wahre Gott oder die radikale Absurdität. — Durch einen sonderbaren Rückschlag endet die gewaltige Anstrengung, die die abwegige Philosophie anbietet, um Gott zu leugnen, mit nichts anderem als mit widersinnigen Folgen und dadurch einem Beweis, daß Gott ist und eine geheimnisvolle Harmonie in sich birgt. Man muß wählen: entweder das unaussprechliche Wesen, das alle reinen Vollkommenheiten in sich eint und, weit entfernt, sie zu zerstören, zur höchsten Stufe emporträgt, oder aber die allgemeine Verwirrung, die Zerstörung aller Formen des Wahren und Guten durch deren widersinnige Ineinssetzung mit dem Irrtum und dem Bösen“ (S. 750). So ist es in der Tat. Wäre unsere Welt das Höchste, so hätten Widerspruch und Krieg das letzte Wort.

Otto Zimmermann S. J.