

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie
Band: 16 (1902)

Artikel: Katholicismus und moderne Kultur
Autor: Glossner, M.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762118>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. 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. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

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. [Voir Informations légales.](#)

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. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 18.02.2025

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

KATHOLICISMUS UND MODERNE KULTUR.¹

VON

Dr. M. GLOSSNER.

Um angesichts der in jüngster Zeit innerhalb der katholischen Kirche, insbesondere in Deutschland, aufgetretenen Reformbestrebungen den richtigen Gesichtspunkt zu gewinnen, erscheint es notwendig, gewisse Richtlinien aufzustellen, ohne die eine gerechte Beurteilung derselben nicht wohl möglich ist. Indem wir es dahin gestellt sein lassen, ob die im folgenden formulierten Sätze den ungeteilten Beifall der Vertreter jener Bestrebungen finden werden, glauben wir als solche Richtlinien folgende, wenn nicht geradezu dogmatische, doch dem Geiste des Dogmas vollkommen entsprechende Grundsätze bezeichnen zu dürfen.

1. Das Christentum ist seinem wesentlichen Gehalte nach eine übernatürliche göttliche Setzung; als Offenbarung ist es dies nicht allein in dem Sinne, daß ihr spezifischer Wahrheitsgehalt über irgend welche bestimmte geschichtliche Entwicklungsphasen des menschlichen Geistes, sondern über Natur und Vermögen desselben, ja jeglicher geschaffenen geistigen Natur erhaben ist.

2. Demgemäß ist festzuhalten, daß der menschliche Geist nicht schon von Natur göttlichen Geistes und Lebens teilhaftig ist, sondern dies werden kann und soll durch göttliche Gnade, geknüpft an den Glauben und die Lebensverbindung mit Christus durch Vermittlung der einen Kirche, in welcher das Christentum seine sichtbare Gestalt besitzt. Als Konsequenz ergibt sich, daß der menschliche Geist nicht von Natur ins Unendliche perfektibel ist, wohl aber in der Verbindung mit Christus durch die eine Kirche zur höchsten geistigen — religiös sittlichen — Vollkommenheit zu gelangen vermag.

3. Die Dogmen der Offenbarung bilden den lapis lydius für die Beurteilung der geschichtlichen Erscheinungen, oder mit andern Worten, die Geschichte ist dogmatisch, nicht umgekehrt das Dogma geschichtlich zu beurteilen. Eine Geschichte hat das Dogma, insofern es unter dem Beistande des hl. Geistes begriffliche Fassung und allseitige Entfaltung sowie Anwendung

¹ Der Katholicismus und das zwanzigste Jahrhundert im Lichte der kirchlichen Entwicklung der Neuzeit. Von Dr. A. Ehrhard. 1902. Wir wählten die obige Überschrift, weil sie uns den Kern der Ehrhardschen Schrift am besten zu bezeichnen dünkt.

auf die mannigfaltigen Bedürfnisse der Zeiten und Räume erhält, nicht aber in dem Sinne, als ob es selbst in den Zeitenfluß eintauche und in seinem wesentlichen Verständnisse einer Veränderung unterliege. Damit verurteilt sich z. B. die Aufstellung eines neuen Gottesbegriffs, wie des der Subjekt-Objektivität, der Selbstursache u. dgl., eines Schöpfungsbegriffs statt des der Schaffung aus Nichts (wie z. B. des Geschöpfseins aus einem göttlichen vom Fürsich unterschiedenen „Ansich“, einer Natur in Gott — unterschieden vom Geist) von selbst.

4. Der Gegensatz der beiden augustinischen Staaten, des Staates Gottes und des Staates der Welt im biblischen Sinne, wird bestehen bis ans Ende der Welt. Ein Pakt zwischen beiden ist undenkbar; zwischen Christus und Belial gibt es keine Versöhnung. Da der „fomes peccati“, die Wurzel sinnlicher und geistiger Selbstsucht und damit zugleich der Häresie, obgleich ad agonem gegeben, in den Gerechtfertigten fortbesteht, so besitzt die „Welt“ auch im Schoße der Kirche ihre Anhänger und es gilt für alle Zeiten das Wort Christi: oportet et haereses esse. Der „Welt“ gegenüber aber, die, fleischlich gesinnt, nicht begreift, was des Geistes ist, wird die Kirche stets in derselben Lage sein, wie ihr Haupt gegenüber den Bewohnern von Capernaum. Statt die Bedeutung seiner Worte abzuschwächen, stellt dieses Haupt an die Apostel die Frage: Numquid et vos vultis abire? So läßt sich auch die Kirche nichts von der ewigen Wahrheit durch den Zeitgeist, auch nicht durch den modernen, noch so fortgeschrittenen Zeitgeist abmarkten.

5. Endlich ist es eine unleugbare geschichtliche Thatsache, daß die sog. kulturellen Fortschritte der Menschheit, in wissenschaftlicher, künstlerisch-technischer, kommerzieller, industrieller Beziehung mit dem religiös-sittlichen Zustande in keinem notwendigen Zusammenhange stehen, daß vielmehr ein tiefer religiös-sittlicher Verfall mit einer hohen Kulturstufe vereinbar sei. Der Grund liegt darin, daß die Sünde ein moralisches, nicht ein physisches Verderben ist und die körperlichen und geistigen, aus dem Wesen resultierenden Kräfte wesentlich intakt läßt. Daher die Erscheinung, daß vielfach religiös und moralisch verderbte Menschen trotzdem durch hohe natürliche Geistesgaben und kulturell hervorragende Leistungen sich auszeichnen: eine Bemerkung, wodurch die Rückwirkung sittlicher Zerrüttung auch auf die natürliche Geistesentwicklung nicht geleugnet werden soll. Eine Erläuterung dieser Behauptung durch Beispiele halten wir für überflüssig.

Auf Grund dieser principiellen Sätze glauben wir sine ira

et studio unter Anerkennung des „Geistes aufrichtiger Wahrheitsliebe und treuer Anhänglichkeit an die katholische Kirche“,¹ der die jüngste Kundgebung auf dem Felde der Reformbewegung nach der Versicherung des Verfassers beseelt, indem wir dieselbe Gesinnung für uns in Anspruch nehmen, an unsere kritische Aufgabe gehen zu dürfen. Wenn man von uns verlangt, nicht einzelne Sätze aus der Schrift des Verfassers aus dem Zusammenhange zu reißen, sondern den Geist der ganzen Schrift vorurteilsfrei zu würdigen, so werden wir uns aufrichtig bemühen, dieser Mahnung zu entsprechen, glauben aber doch bemerken zu müssen, daß der „Geist“ für uns eben nur in den „Sätzen“ fassbar, und daß es unmöglich ist, das ganze Buch auszuschreiben, weshalb wir immerhin genötigt sein werden, uns an die prägnantesten Aussprüche zu halten. Ist es doch eine beliebte Ausrede der Autoren, tadelnde Urteile der Kritik durch den Vorwurf zurückzuweisen, man habe einzelne Sätze aus dem Zusammenhange gerissen. So sehen wir uns schon gleich im Beginne unserer kritischen Arbeit veranlaßt, einen vom Verfasser selbst hervorgehobenen Satz zur Orientierung des Lesers und zur Charakterisierung des Geistes, d. h. der Absicht und Tendenz der Schrift, aus dem „Zusammenhang zu reißen“:² „Noch wichtiger ist die weitere Folgerung, daß das Ziel der Wirksamkeit der katholischen Kirche nicht ein ewiger Kampf gegen die moderne Welt sein kann, sondern die Versöhnung des modernen Geistes mit dem Katholicismus und durch diese Versöhnung die Rettung der modernen Gesellschaft.“³

Bereits in der Einleitung treten die Sympathien des Verfassers für gewisse Reformbestrebungen sowohl in Anklage als Beifall deutlich zu Tage. Was jene betrifft, so ist die Rede von der Nervosität und Empfindlichkeit, die auf religiös-kirchlichem Gebiete einen Grad erreicht habe, den die Vergangenheit nie gekannt, sowie von einer hyperkonservativen Gesinnung, die dazu führe, alles Alte festzuhalten. Diejenigen besäßen nicht die wahrhaft christliche Gesinnung, welche den Gegensatz der modernen Welt zur Kirche als eine unabwendbare Thatsache hinnehmen. Wir seien nun einmal moderne Menschen, und keiner von uns könnte sich in eine andere Zeit hineinfinden: was in vielen Beziehungen wahr ist, wie wir uns z. B. in die Zeiten des Talglichts und der Postkutsche nicht wohl mehr hineinfinden würden. Derartige Bemerkungen leiden an einem Fehler, der

¹ Ehrhard a. a. O. S. X.

² Ehrhard a. a. O. S. 348.

³ Vom Verfasser selbst unterstrichen.

die ganze wohlgemeinte Schrift durchdringt, nämlich vager Allgemeinheit und Mangel an Unterscheidung. Dies gilt auch vom Beifall, der den Reformfreunden gespendet wird, die sich in nicht schlechter Gesellschaft befinden sollen, nämlich in der eines Montalembert, Gratry u. s. w., Männer, denen auch wir aufrichtige Hochachtung zollen, ohne aber ihre Schwächen zu beschönigen. Sind doch die Schriften des für alles Ideale so begeisterten P. Gratry vom Ontologismus infiziert, und sein bedauernswerter Kampf gegen die Infallibilisten (vor der Entscheidung) ist noch in Erinnerung. Und welche bittere Enttäuschung wurde den kirchenpolitischen Tendenzen eines Montalembert u. a. durch den Liberalismus bereitet!¹

Die gegenwärtigen Verhältnisse sind ein Produkt geschichtlicher Entwicklung und nur geschichtlich zu begreifen; ihre Wurzeln führen ins Mittelalter zurück: daher die Notwendigkeit, die Lage der Kirche im M.-A. ins Auge zu fassen. Drei Reihen von Momenten hebt der Verfasser hervor: „Die Verbindung des Papsttums mit dem Kaisertum, die gegenseitige Durchdringung des Staats- und Kirchenlebens, die Alleinherrschaft des christlichen und kirchlichen Geistes auf allen Gebieten des höheren Kulturlebens und der dadurch verursachte ‚Klerikalismus‘ des Mittelalters.“² Obgleich der Verfasser diesen Ausdruck in einer Note zu rechtfertigen sucht, so verdient er doch unseres Erachtens Tadel, da er den Gedanken insinuiert, als ob die gerühmte Durchdringung für unsere fortgeschrittene Zeit als ein Hindernis der „Versöhnung mit der modernen Welt“, wenn auch an sich noch so wünschenswert, doch heutzutage weder anzustreben noch durchführbar sei. Die Verbindung von Papsttum und Kaisertum soll trotz all ihrer Vorteile zum Hindernis für die Kirche geworden sein, „in souveräner Unabhängigkeit die Ideale des Christentums zu vertreten“:³ was ohne weitere Begründung durch die platte Berufung auf das „große Gesetz der Analogie“, daß kein Licht ohne Schatten sei, illustriert wird.

Selbst die gerechte Beurteilung der angestrebten vollen Harmonie von Glauben und Vernunft durch die Theologie (die Scholastik) könne nur erfolgen, wenn man die mittelalterliche Geistesrichtung, die auf das Wesen der Dinge abzielte, nicht auf ihr Werden und Vergehen, die Quellen, die ihr zur Verfügung standen, und die Erkenntnismittel, die ihr als solche

¹ A. a. O. S. 1—20.

² A. a. O. S. 25.

³ A. a. O. S. 28.

gegenwärtig waren, als Norm für die Würdigung der Scholastik gelten lasse.¹

Die Scholastik hat nun allerdings nicht in dem Maße die Forschung (*ιστορία* des Aristoteles) gepflegt wie die neuere Zeit; doch verfuhr sie keineswegs so unkritisch, wie vielfach behauptet wird, und prüfte auch die Quellen, soviel es ihre beschränkteren Hilfsmittel erlaubten. Ihr Augenmerk richtete sich auf die Wissenschaft, diese aber faßt im Werdenden das Sein, im Wechsel das Dauernde, Ewige ins Auge. Die Ansicht freilich, daß die Geschichte Wissenschaft sei, war ihr fremd. Die neuere Zeit, in welcher diese Ansicht zur herrschenden geworden, gelangte dazu selbst nur entweder durch Preisgabe des strengen Wissenschaftsbegriffs oder durch den widersinnigen Versuch, die Geschichte, das Feld der Freiheit und des relativen Zufalls, a priori zu konstruieren. Vollends wußte die Scholastik nichts von der Methode, die Wissenschaften mit ihrer Geschichte zu identifizieren und vor allem die Philosophie in eine Geschichte des menschlichen Gedankens aufzulösen, die in wesentlichem Zusammenhang steht mit der skeptisch-sophistischen Auffassung von der Relativität nicht allein der Wahrheitserkenntnis, sondern der Wahrheit selbst.

Die Anklage, daß die Kirche gegen feindliche Strömungen im Verlaufe des 12. Jahrhunderts nicht über die geeigneten geistigen Kräfte zu verfügen hatte, um sie von innen heraus zu bekämpfen,² überlassen wir dem Historiker zur Prüfung. Für die wiederholte Klage,³ daß es der Kirche nicht gelang, die germanischen Völker im tiefsten Naturgrund zu vergeistigen, vermissen wir den Beweis. Der Naturgrund, d. h. der *fomes peccati*, wird stets im heidnischen Sinne reagieren. Erscheinungen des sittlich-religiösen Verfalls sind keine Eigentümlichkeiten des Mittelalters.

Über den Wert des Mittelalters resp. seiner Stellung in der Geschichte der katholischen Kirche bestehen zwei Anschauungen, welche beide extrem und darum von vornherein verwerflich seien.⁴ Ich bestreite das sachlich, materiell nicht. Gegen die Logik des „von vornherein“ aber glaube ich schon aus dem Grunde Verwahrung einlegen zu müssen, um nicht, wo die Sprache auf das „Extrem“ der Neuscholastik kommen wird, mit logisch gebundenen Händen dem Verfasser gegenüberzustehen. Extreme Gegensätze (*contraria*) können nach den

¹ A. a. O. S. 31.

² A. a. O. S. 33.

³ A. a. O. S. 35, 49.

⁴ A. a. O. S. 47.

Regeln der Logik nicht zugleich wahr, wohl aber zugleich falsch, es kann aber der eine wahr und der andere falsch sein. Es ist also ein falscher Schluss, zwei Anschauungen, weil beide extrem, seien darum allein schon beide verwerflich. Offenbar nimmt der Autor das Wort extrem im Sinne von übertrieben, falsch; ein Mann der Wissenschaft sollte sich vor solchen Äquivalenzen hüten.

Geschichtsphilosophische Erwägungen sollen ergeben, daß die Neuzeit nicht auf der ganzen Linie einen Rückschritt gegenüber dem Mittelalter bedeuten könne. Um die Falschheit einer solchen Behauptung in dieser Allgemeinheit zu erkennen, dazu bedarf es keiner Geschichtsphilosophie. Daß aber eine der sichersten Aufstellungen der „Geschichtsphilosophie“ die im großen und ganzen in aufsteigender Linie sich bewegende Menschheit sei, bestreiten wir. Die Geschichte lehrt zwar, wie wir bereits oben angedeutet, einen kontinuierlichen Fortschritt im Christentum und durch das Christentum, zugleich aber auch einen Rückschritt in Barbarei trotz allen äußeren Kulturfortschrittes als Folge des Abfalls vom Christentum. Wenn der Verfasser für seine Behauptung auf die staatliche Organisation, auf das sociale Leben, das Verkehrswesen, die Naturbeherrschung hinweist, so muß bezüglich der beiden ersten „Kulturformen“ hingewiesen werden auf den Absolutismus, die Staatsomnipotenz, den liberalen Staat, die parlamentarische Lüge, die sociale Frage: Erscheinungen, an denen das Mittelalter gerade wegen der Durchdringung aller Verhältnisse durch Christentum und Kirche nicht oder nicht in dem Grade gelitten hat, wie die dem Christentum entfremdete Neuzeit.

Entschieden falsch aber ist der weitere „geschichtsphilosophische“ Satz, daß der Fortschritt auf einem Kulturgebiete vermöge des einheitlichen Bandes, welches das ganze Kulturleben umschliesse, für alle anderen fruchtbar werde. Es gibt eben indifferente Kulturgebiete, die für und wider den religiös-sittlichen Fortschritt nutzbar gemacht werden können. Oder bedeutet der Beleuchtungsfortschritt einen solchen für die geistige Erleuchtung? Man sagt, das Laster suche die Finsternis auf; das mag vom „dark age“ gelten. In der aufgeklärten Neuzeit macht es sich im Lichte breit, wie z. B. in den Schaufenstern unserer Städte die das Laster fördernde Litteratur im elektrischen Lichte prangt.

Unleugbar liegt in dem Streben der Menschheit „nach fortschreitender Erfassung des Wahren und Verwirklichung des Guten“ eine Triebkraft des Fortschritts;¹ da ihr aber das

¹ A. a. O. S. 51.

Bleigewicht der sinnlichen Natur entgegenwirkt und ohne die Gnade Christi mit moralischer Notwendigkeit die Menschheit immer mehr in die Tiefe zieht, so kann von einem notwendigen Fortschritt nicht die Rede sein. Die „christliche Geschichtsphilosophie“ anerkennt nämlich, abweichend von dem Idealismus der modernen Philosophie als innerste Triebfeder und ausreichende Kraft zu höchster geistig-sittlicher Vollkommenheit nicht die allgemeinen Ideen des Wahren, Guten und Schönen, sondern verlegt sie in die übernatürliche Bestimmung zu göttlichem Leben, die nur durch Gnade von oben, nach dem Falle nur durch die Gnade Christi verwirklicht werden kann. Da diese Bestimmung nur durch Offenbarung erkennbar ist, nicht aber durch die Philosophie, so gibt es, genau gesprochen, nicht eine Geschichts-Philosophie, sondern sozusagen nur eine Geschichtstheologie. Ist die Geschichte überhaupt nicht Wissenschaft, sondern Erforschung und Feststellung von Thatsachen, so ist sie noch weniger Philosophie, da Ursprung und Ziel, Anfang und Ende der Geschichte der Menschheit der natürlichen Vernunft des Menschen verborgen sind.

Auf die Frage, ob sich „mit theologischen Gründen“ nachweisen lasse, daß die mittelalterliche Theologie den Höhepunkt der menschlichen Arbeit in der Ergründung der göttlichen Wahrheit darstelle,¹ kann mit der Gegenfrage geantwortet werden, ob sich mit theologischen oder nichttheologischen Gründen nachweisen lasse, daß die neuere Theologie, seitdem und soweit sie die Lehren der Scholastik verlassen hat, auch nur um einen Zoll tiefer in das Verständnis der göttlichen Wahrheit eingedrungen ist. Wir werden Gelegenheit finden, uns über diesen Punkt deutlicher auszusprechen.

Unter den Grundfaktoren, welche die moderne Zeit bestimmen, ist das mit dem Tode Bonifaz' VIII. entstehende neue „Kultur- und Kirchenideal“ hervorgehoben:² eine Ausdrucksweise, die mindestens nicht glücklich ist. Der Katholik bildet sich von der Kirche nicht ein Ideal, sondern erkennt in ihr die verwirklichte Idee des Reiches Gottes auf Erden. Die damalige Lage der theologischen Wissenschaft habe die Schuld getragen, daß es den Organen der Kirche an der sicheren Direktive, an der nötigen Erleuchtung fehlte, um die hohen Ideale des Christentums zu verwirklichen. Juristische Auffassung und Steckenbleiben im Naturhaften sollen die Signatur jenes Zeitalters bilden.³ Worin bestehen diese Ideale des Christentums? Ist

¹ A. a. O. S. 53.

² A. a. O. S. 58.

³ A. a. O. S. 63.

nicht die Aufgabe der Kirche zu allen Zeiten dieselbe, Wahrheit und Gnade den Menschen zu vermitteln? Kann sie zu irgend einer Zeit dieser Aufgabe untreu werden? Dies würde bedeuten, daß Christus seine Kirche wenigstens zeitweilig verlassen habe.

Bei Erwähnung des Hussitismus hätte doch angedeutet werden sollen, daß er nicht das Produkt eines wahrhaft religiösen Bedürfnisses, sondern ein wilder Ausbruch jenes Nationalitätsfanatismus war, dessen Ausschreitungen auch die modernen Staaten erschüttern.¹

Schwerer wiegt der Mangel an Unterscheidung, den wir an dem Urteil des Verfassers über die deutsche Mystik rügen zu müssen glauben. Zweifellos ist die deutsche Mystik eine vor allem für uns Deutsche in mehrfacher Beziehung sympathische Erscheinung.² Es kann aber nicht geleugnet werden, daß durch das Eindringen neuplatonischer, theosophischer Elemente in die spekulative Theologie ihres Begründers, die in der sog. „deutschen Theologie“ den schärfsten praktischen Ausdruck erhielten, auf diese sonst so liebliche Erscheinung ein tiefer Schlag Schatten fällt. Nun hat aber gerade diese „deutsche Theologie“ auf Luther und seine religiöse Stimmung und Richtung entscheidenden Einfluß ausgeübt. Die theosophisch-pantheistischen Elemente im Protestantismus, die für die philosophische Entwicklung bestimmend wurden, sind auf jene Einflüsse zurückzuführen.

Auch die Erwähnung des Nominalismus fordert zu einer Ergänzung, bzw. Berichtigung auf. Die Scholastik ist nicht durch den Nominalismus untergegangen, sondern hat ihn überwunden, und erhob sich zu neuer Blüte, die durch den Sieg der thomistischen Lehre über Nominalismus und Scotismus gekennzeichnet ist, während der Geist des Nominalismus, skeptisch, glaubensphilosophisch und idealistisch, wie er es im Grunde ist, in den Ideen, die der Reformation zu Grunde liegen, seine Auferstehung feierte und im Protestantismus eine sociale Gestalt sich gab. Vollends ist die gesamte neuere Philosophie, die aus protestantischem Geiste erwuchs, in allen ihren Phasen nominalistisch (idealistisch im erkenntnistheoretischen Sinne ungeachtet des metaphysischen extremen Realismus z. B. der Hegelschen Philosophie): Behauptungen, die für den Kenner der neueren Philosophie eines Beweises nicht bedürfen.³ Darnach möge man beurteilen, was von dem Verfall der „kirchlichen“ Wissenschaft

¹ A. a. O.

² S. 64.

³ A. a. O. S. 66 f.

im Zeitalter des Humanismus zu halten sei. Alle Andeutungen über Mangel an Kritik, historischem Sinn, Vermischung wahrer mit falschen Traditionen, Grübeleien der letzten Scholastiker zu entwirren und richtig zu stellen, überschreitet unsere Aufgabe. Nur das eine sei bemerkt, daß die klassische Scholastik immer ihre Vertreter besaß und daß diese in Logik und Metaphysik durch Eingehen in die subtilsten Fragen einen Schatz wissenschaftlichen Fortschritts aufspeicherten, der noch erst der Ausbeute harret, während die neuere Philosophie, indem sie immer und immer wieder an den Fundamenten rüttelte und die obersten Principien stets aufs neue in Frage stellte, zu einer wirklichen Fortbildung der genannten spezifisch philosophischen Disciplinen nicht gelangen konnte. Als Vertreter der klassischen Scholastik in der Zeit des angeblichen Verfalls sei nur Savonarola, der große Thomist und originelle Apologet, genannt.

In dem Abschnitt: „Die Entwicklung der modernen Zeit und ihre kirchlichen Folgen“ wird konstatiert, daß die „Befreiung der Persönlichkeit“ (die wir also der modernen Kultur zu verdanken haben!) leider nur zu oft mit der Entfesselung der niedersten Leidenschaften verbunden war.¹ Die wahre Freiheit ist eben nur die Freiheit der Kinder Gottes, und diese hat die Kirche zu allen Zeiten vermittelt. Indes war die individuelle Freiheit in den Zeiten, da es keine Staatsomnipotenz und keinen Polizeistaat gab, größer als heutzutage.

Der Glanz der neuen Kulturmacht in der Renaissance² hält jedoch den Verfasser nicht ab, den architektonischen Rückschritt anzuerkennen und von den Christus-, Madonnen- und Heiligenbildern des Fra Angelico zu urteilen, eine Vergleichung mit Raphael lasse nachempfinden, was den Zeitgenossen des letzteren in der religiösen Kunst an Kraft und Innigkeit verloren ging.³ Gleichwohl spricht später derselbe Verfasser der modernen Zeit die größere Innerlichkeit zu.

Bei der Erwähnung Savonarolas ist die Rede von einer einseitigen Auffassung des religiösen Lebens und einem Hange zur politischen Herrschaft, ohne daß jene Auffassung näher gekennzeichnet und dieser Hang bewiesen würde. Savonarola wurde widerstrebend in die Politik hineingezogen und war also doch bloß das Opfer seiner Zeit!⁴

Um uns nicht zu sehr in das Detail zu verlieren und die uns gesteckten Grenzen weit zu überschreiten, wenden wir uns

¹ S. 81.

² S. 82 ff.

³ S. 87 f.

⁴ S. 97.

sogleich der Reformation zu als der wichtigsten Erscheinung für die gesamte folgende Entwicklung auf den verschiedenen Gebieten des geistigen Lebens. Um es kurz zu sagen, so scheint uns der Verfasser in den innersten Kern der reformatorischen Bewegung nicht eingedrungen zu sein. Daraus dürfte sich denn auch die ungenügende Würdigung der mit der Reformation innig zusammenhängenden modernen Geistesrichtung erklären, sowie der nach unserer Ansicht völlig aussichtslose Versuch, mit dieser Richtung zu paktieren und eine Versöhnung der Kirche mit der modernen Kultur, sofern sie ihren Ausgang vom Protestantismus nahm, anzustreben.

Jener tiefere Kern aber besteht, wie schon der Einfluß der deutschen Mystiker durch die deutsche „Theologie“ auf Luther es bezeugt, in dem neuplatonischen und theosophischen Anspruch, das vom Christentum verkündete göttliche Leben, die Teilnahme an der göttlichen Natur unabhängig von der objektiv kirchlichen Vermittlung als eine in der Natur jedes Individuums positiv angelegte und daraus quellende Gabe zu besitzen. Dieser theosophische Charakter, der vielfach schon bei den Reformatoren in offenen Pantheismus und Naturalismus umschlug, tritt bei Luther mit voller Bestimmtheit zu Tage. Der Fiducialglaube selbst ist nur ein biblisch gefärbter Ausdruck für das Bewußtsein der natürlichen Gottverwandtschaft des Gläubenden in Christus.

In ihm, dem Gottmenschen wird sich der Gläubige seines eigenen in der innersten Natur verborgenen göttlichen Wesens bewußt. Auch in der Auffassung des Altarsakramentes, der Impanations- und Ubiquitätslehre ist dieser theosophische Charakter zu erkennen. Zugleich aber läßt sich einsehen, wie in der reformatorischen Theologie ein christliches mit einem unchristlichen Element im Streite liegen. Christlich ist der Gedanke einer unmittelbaren Lebensgemeinschaft mit Gott, unchristlich die Annahme, daß diese bereits in der Natur angelegt und ohne die objektive kirchliche, sakramentale Vermittlung erreichbar sei. Man stoße sich nicht an dem scheinbaren Widerspruch der Vermittlung einer unmittelbaren Lebensgemeinschaft. Das vermittelnde Sakrament ist eben nur das Gefäß, das uns mit seinem kostbaren Inhalt, der Gnade, in unmittelbare Verbindung bringt. Die Folge jener Vereinigung widerstreitender Elemente ist das in der protestantischen Geistesentwicklung immer schärfere Hervortreten des Naturalismus.

Man bezeichnet vielfach die protestantische Lehre als excessiven Supernaturalismus. Mag diese Bezeichnung für den

Zustand des gefallen Menschen eine gewisse Berechtigung haben, so ist sie doch im Princip unzutreffend. In Wahrheit ist jene Lehre relativsupernaturalistisch, insofern die christliche Offenbarung nur als das Mittel gedacht ist, die schlummernden göttlichen Keime im Menschenwesen zu wecken.

Mehr oder minder verleiht die Theosophie der gesamten, vom Protestantismus ausgegangenen philosophischen Bewegung ihr Gepräge. Von der Theosophie Jakob Böhmes zu schweigen, die trotz orthodoxen Widerspruchs dem religiösen Sinne des Protestantismus vollkommen entspricht, so zeigt sich der theosophische Charakter selbst in den Anschauungen des „Philosophen des Protestantismus“, Kants, teils in dem kategorischen Imperativ, in welchem sich die Zugehörigkeit des menschlichen Geistes zu einer höheren Welt der Geistwesen, seine Göttlichkeit kundgeben soll, teils in der Annahme eines radikal Bösen in der menschlichen Natur. Selbst in den Panlogismus Hegels spielt ein theosophisches Moment hinein, indem der „absolute Geist“, die Verwirklichung der absoluten Idee, zwischen reiner Immanenz und persönlicher Transcendenz wie in einem gespenstischen Zwielficht schwankt.

Die religiöse Sinnesart der Germanen, versichert der Verfasser, habe sich zuerst in den Schriften der deutschen Mystiker ausgesprochen, die eine tiefere Religiosität bekunden, als sie sich je in den Denkmälern der Scholastik offenbarte, und darin liege das richtige Moment in der unrichtigen Behauptung eines Gegensatzes zwischen Scholastik und Mystik.¹ Im Munde eines katholischen Theologen sollte man ein solches Urteil für unmöglich halten. Ein Gegensatz findet zwischen Scholastik und Mystik nur sofern statt, als diese von neuplatonischen und theosophischen Ideen angesteckt ist, und dies ist gerade bezüglich der Mystik Eckharts und der deutschen Theologie, teilweise auch Taulers der Fall. Wahre Mystik aber findet sich bei den Scholastikern, nicht allein bei Bonaventura und vor ihnen bei den Viktorinern, sondern auch bei Albert dem Großen und dem hl. Thomas. Die klassische Scholastik hat nie das mystische Element vernachlässigt. Ist dieses doch von ihrer Lehre vom Übernatürlichen untrennbar. Die tiefere Religiosität als Eigentümlichkeit germanischer Sinnesart ist also eine unbegründete Phrase. Die Mystik ist nichts spezifisch Eigentümliches des germanischen Geistes; ebensowenig ist dies aber die Theosophie Eckharts. Das eigentümlich Germanische der deutschen Mystik reduciert

¹ S. 111.

sich auf den Gebrauch und die Ausbildung der deutschen Sprache, um die sich die deutschen Mystiker zweifellos große Verdienste erworben haben, die jedoch teilweise wieder im Zeitalter der Reformation und der Religionskriege verloren gingen.

Eine Folge des Mangels des tieferen Verständnisses der reformatorischen Bewegung ist das schwankende Urteil des Verfassers über eine Erscheinung auf wissenschaftlichem Gebiete, die für das Jahrbuch von hervorragendem Interesse ist. Wir meinen die sog. Neuscholastik und deren Verhältnis zu anderen wissenschaftlichen Richtungen innerhalb der katholischen Kirche selbst. Mit Übergehung verschiedener Behauptungen des Verfassers, die einer näheren Auseinandersetzung, der Klärung und Unterscheidung bedürften, richten wir unser Augenmerk speciell auf diesen Punkt.

„Die Neuscholastik, d. h. jene theologische Richtung, die sich an die Theologie des Mittelalters anschließt und nach ihren Grundsätzen normiert, trat ins Leben zunächst als Reaktion gegen den antimetaphysischen Charakter der modernen, wesentlich durch Kant bestimmten Philosophie, mußte aber infolge des inneren Zusammenhanges zwischen Theologie und Philosophie die Erneuerung der letzteren von Anfang an als ihr eigentliches Ziel ins Auge fassen.“¹

Das wahre Wesen der sog. Neuscholastik besteht in der Besinnung der katholischen Wissenschaft in Theologie und Philosophie auf sich selbst, in der Emancipation von dem verderblichen Einfluß der auf protestantischem Boden gewachsenen Philosophie in ihren verschiedenen Entwicklungsphasen. In der Philosophie speciell vertritt dieselbe gegenüber dem in absoluten Idealismus und Phänomenalismus umgeschlagenen modernen durch Descartes inaugurierten Subjektivismus den objektiven Standpunkt, der die Wahrheit als objektive Macht anerkennt, welcher der Geist sich zu unterwerfen hat. Daher das Zurückgreifen auf den hl. Thomas und die sokratische Schule, deren Erkenntnislehre in entschiedenem Gegensatz zu dem Apriorismus und Phänomenalismus der neueren Systeme steht. In der Theologie aber ist der innerste Kern der neuscholastischen Bewegung die Anerkennung der Übernatürlichkeit der christlichen Offenbarung, die nicht bloß einen erzieherischen, eine angeblich bereits in der Natur vorhandene positive göttliche Anlage zur Entwicklung bringenden Einfluß ausübt, sondern vielmehr, um mit dem hl. Johannes zu reden, göttliche Kräfte der Menschheit vermittelt, die Macht verleiht, „Kinder Gottes zu werden“.

¹ S. 257.

Diese den tiefsten Kern des Christentums ausdrückende Idee wurde und wird von den Vertretern der Neuscholastik jener freieren Richtung gegenüber geltend gemacht, die, wie Ehrhard sich ausdrückt, grössere Selbständigkeit (? erkaufte durch sklavisches Abhängigkeit von Jacobi, Kant, Schelling, Baader, Hegel!) und Freiheit der theologischen Spekulation fordert. „Ihr bedeutendster Vertreter war der Tübinger Dogmatiker Kuhn, der auf die Ergebnisse und Forderungen der modernen Philosophie Rücksicht nahm und die Grenzen der theologischen Erkenntnis enger zog, als man es vom aristotelisch-scholastischen Standpunkt aus zu thun veranlaßt ist. Es kam zu litterarischen Kämpfen zwischen ihm und der Neuscholastik; es wurde sogar der Versuch gemacht, seine Verurteilung in Rom herbeizuführen. Dafs eine solche dennoch nicht erfolgte, ist eine sehr bemerkenswerte Thatsache.“¹ Dies vielleicht nicht gerade in dem von Ehrhard gemeinten Sinne, dessen Sympathien für die auf „Versöhnung“ mit der modernen Philosophie gerichteten Bestrebungen deutlich genug durchschimmern. Wenn sich die kirchliche Autorität wohl aus Opportunitätsgründen eines Urteils enthielt, so ist damit den Theologen nicht das Recht noch die Pflicht benommen, den Kuhnschen wie andere gleichartige Versuche am Mafsstab des Dogmas zu prüfen. Ob eine solche Prüfung zu Gunsten Kuhns ausfallen werde, kann schon — anstatt des oberflächlichen Berichtes Ehrhards — aus einer kurzen Charakteristik des Kuhnschen Standpunkts ermessen werden, der ein glaubensphilosophischer, die Beweiskraft der Argumente für Gottes Dasein bestreitender ist. Kuhn wendet auf Gott den Begriff der Bewegung an, begreift die göttliche Persönlichkeit als eine werdende und setzt der Schöpfung eine Art passiven Substrats voraus: Bestimmungen, die weder mit dem Dogma noch mit den Lehren einer gesunden Metaphysik im Einklang stehen. Da wir an verschiedenen Orten die Kuhnschen Lehren, unter anderm im Jahrbuch selbst, darstellten und beurteilten, so können wir den Leser darauf zurückverweisen.

Thomas ist nach Ehrhard ein Beispiel, ein Leuchtturm, nicht ein Grenzstein; „es wäre ein Verbrechen, ihn aus jenem in diesen verwandeln zu wollen“!² Darauf ist zu sagen: Thomas ist nicht allein ein Beispiel, denn seine Lehre ist es, die immer wieder von der kirchlichen Autorität empfohlen wurde. Zu einem Grenzstein aber hat ihn bisher kein besonnener Theologe machen wollen.

¹ S. 258.

² S. 261.

Wenn dann E. weiter meint, jede Zeit müsse den Versuch, das Dogma mit Erfahrungswelt und menschlichem Geiste (!) in harmonische Verbindung zu bringen, neu anstellen, so ist das, wenn es sich um die Grundlehren handelt, eine Forderung, die geradezu jeden Fortschritt unmöglich macht, wie dies auf philosophischem Boden der Gang der neueren Philosophie genügend beweist.

„Die bisherigen Versuche — gesteht E. zu —, die wahren Resultate des modernen Denkens der katholischen Theologie einzuverleiben, sind allerdings bisher (sic) fast alle fehlgeschlagen; fragt aber zugleich, ob das ein genügender Beweis dafür sei, daß ein solcher Versuch niemals zum Ziele führen wird oder überhaupt unstatthaft ist.“¹

Nicht fast alle, sondern einfach alle diese Versuche sind mißlungen; der Hermessche, Günthersche, Kuhnsche, Schellsche. Will man darauf einen Induktionsbeweis gründen und schliessen, daß überhaupt jeder solche Versuch mißlingen werde, so wird man nach der Ursache forschen müssen; diese aber liegt in dem innersten Wesen teils des Dogmas, teils des „modernen“ Denkens. Ehrhard verlangt die Anerkennung der Wahrheitsmomente der „modernen antichristlichen“ Philosophie, man dürfe sie nicht in Bausch und Bogen verwerfen, nicht das 13. Jahrhundert als eine künstliche Grenzscheide für das katholische Denken aufstellen.²

Wollen wir statt dieser vagen Allgemeinheiten konkret reden und wenn auch nur in großen Umrissen das Verhältnis der Neuscholastik zum modernen Denken kennzeichnen, so dürfte vor allem feststehen, daß der neue Thomismus die Wahrheitsmomente dieses Denkens recht wohl von seinen Irrtümern zu unterscheiden und dieselben anzuerkennen weiß. Da Ehrhard es unterläßt, selbst dieselben zu bezeichnen, so wollen wir sie in wenigen Strichen anzugeben suchen. Die „antichristliche“ Philosophie weist seit Descartes zwei Strömungen auf, die rationalistische und empiristische. Das Wahrheitsmoment der ersteren ist die Anerkennung und Geltendmachung der selbständigen Vernunftkenntnis, der allgemeinen und notwendigen Wahrheiten. Ihr seit Kant deutlich zu Tage getretener Irrtum ist der Apriorismus, der bereits in der unglücklichen Fassung des Problems, die ihm Kant gab, nämlich wie synthetische Urteile a priori möglich seien, enthalten ist und seine konsequenteste Ausführung im logischen, idealistischen Pantheismus Hegels

¹ S. 262.

² A. a. O.

gefunden hat. Adoptiert man nun z. B. mit Kuhn den Kantschen aprioristischen Wissenschaftsbegriff und verwirft konsequent die Möglichkeit eines wahren Wissens von Gott und den göttlichen Dingen, so kann dies nur zu weiteren Irrtümern und zu jenen Sätzen führen, die wir oben als charakteristisch für Kuhns Veröhnungsversuch angeführt haben.

Das Wahrheitsmoment der empiristischen Strömung ist die Anerkennung und Geltendmachung der selbständigen Sinneserkenntnis; ihr Grundirrtum die sensualistisch-materialistische Ableitung alles menschlichen Erkennens aus einer bloßen Umbildung, Verbindung u. s. w. des durch den Sinn gegebenen Materials. Die Folge ist wie dort ein rationalistischer Idealismus, so hier ein phänomenalistischer (Positivismus).

Eine Vereinigung beider Wahrheitsmomente ist der modernen Philosophie trotz aller Versuche bisher nicht gelungen. In der aristotelisch-thomistischen Erkenntnislehre — der Abstraktionstheorie — ist sie in geradezu wunderbarer Weise längst gegeben. Und wir sollten sie nicht nehmen? Wir sollten die Sisyphusarbeit vom Standpunkt des Subjektivismus — denn eben auf diesem ist sie unmöglich —, wie uns Ehrhard zumutet, „immer wieder“ aufnehmen? Der Herr Professor der Kirchengeschichte scheint in philosophischen Dingen, ja in der neuesten Geschichte der Bewegungen auf philosophischem Gebiete schlecht orientiert. Diese rückständigen Thomisten sind freilich etwas zäher Natur. Da gibt es Leute, die Ansichten, welche vom ganzen Chorus moderner Philosophen, Physiker, Physiologen unisono verkündet werden als unumstößliche Resultate moderner Forschung, wie z. B. die Annahme der Subjektivität der sog. sensiblen Qualitäten, mit misstrauischem Auge anzusehen wagen und trotz Kant, Joh. Müller und Helmholtz mit Moses dafür halten, nicht der Mensch schaffe das Licht, so oft er die Augen öffnet, sondern Gott habe es erschaffen. Und siehe, da taucht auf einmal ein Mediziner, also doch auch ein Naturforscher, auf und erklärt, nicht Kant, sondern Aristoteles sei im Rechte.¹ Also seien wir vorsichtig, Herr Professor, und nehmen wir nicht jede moderne Marotte, mag sie noch so verbreitet sein und die Geister blenden, für bare Münze. Gerade in Bezug auf das angeführte Problem haben uns die Gründe der Physiker und Physiologen nicht überzeugt, noch weniger die der Philosophen und waren wir trotz aller Isolierung der

¹ S. den Bericht in Gutberlets Jahrbuch, Heft 1. 1902. S. 115. Wir gedenken darauf bei anderer Gelegenheit zurückzukommen.

Ansicht, daß in dieser Sache Aristoteles und die Scholastik mit ihrer psychologischen Lösung im Rechte seien, um so mehr, als die Stimme der Natur selbst dafür spricht.

Was die Neuscholastik will,¹ kann E., wenn er will, aus den Schriften der Neuscholastiker erfahren, wenn ihn nicht etwa das bekannte Vorurteil, das bei dem Worte Scholastik allein schon manchen modernen Gelehrten ergreift, daran hindert (was wir nicht annehmen dürfen noch wollen). Eine „einfache Repristinierung“ der Scholastik des M. A. will sie nicht und kann sie nicht wollen. Der Theologe kann es nicht, weil eine reiche dogmatische Entwicklung (man denke an die Reformation, an Bajus, Jansenius, Altkatholiken) dazwischen liegt. Der Philosoph wird sie nicht wollen, weil er die Massen von Thatsachen und Entdeckungen auf den verschiedensten Gebieten der Natur, der Sprache, der Religion in den Kreis seiner Betrachtungen ziehen muß.

Die Vorzüge der thomistischen Philosophie vor allen modernen Systemen ohne Ausnahme sind so augenfällig, daß der Blick eines katholischen Theologen von dem falschen Scheine einiger unter ihnen (des Baaderschen, Schellingschen z. B.) vollständig geblendet und getrübt sein muß, um dieselben übersehen zu können.

Gestatte man uns, an dieser Stelle eine Unterbrechung, um auf einen Vorwurf zu antworten, der von seiten eines gläubigen Forschers gegen die Theologen insgesamt erhoben worden ist. Nach Hofrat Dr. Pernter, Professor der Physik der Erde an der Universität Wien, liegt² das Hindernis der Versöhnung des Dogmas mit der modernen Wissenschaft nicht am Dogma selbst, auch nicht an der kirchlichen Autorität, sondern an der Kurzsichtigkeit und der Verketzerungssucht der Theologen, die ohne nennenswerte Ausnahme blindlings dem hl. Thomas folgen. Damit wäre der Prügeljunge gefunden, den man den Rufern im Streite, den Mommsen u. s. w. hinzuhalten hat, um daran ihr Mütchen zu kühlen. Ob der Moloch der „voraussetzungslosen“ Wissenschaft mit diesem Opfer sich begnügen wird, ist eine andere Frage.

Dr. Pernter zeigt zunächst, daß das Dogma kein Hindernis freier Forschung sei und dies nicht sein könne, da es nur mit Meinungen und unbewiesenen Hypothesen, nicht aber mit ausgemachten Wahrheiten in Konflikt kommen könne. So richtig

¹ S. 264.

² Hofrat Dr. Pernter, Voraussetzungslose Forschung, freie Wissenschaft und Katholicismus. Wien und Leipzig. 1902.

dies ist, so begegnen wir doch schon auf diesem Punkte einer Auffassung, die wir nicht teilen können. Das über die „exakte“ Forschung hinausliegende Gebiet nämlich soll für die menschliche Vernunft derart in „Düster“ gehüllt sein, daß sie darüber nur Meinungen und Hypothesen aufstellen könne. Wir geben nun bereitwillig zu, daß alles menschliche Wissen Stückwerk ist, daß wir die göttlichen Dinge nur wie im Spiegel und in aenigmate erkennen, daß das geistige Auge sich zu dem am meisten Erkennbaren wie das der Nachtvögel zum Tageslichte verhalte.¹ (Aristoteles.) Wir wissen aber auch, daß das Unsichtbare Gottes, seine ewige Macht und Herrlichkeit von uns mit einer Gewißheit erkannt werden könne, die uns vor Gott verantwortlich macht, und sind mit der gesamten sokratischen Schule überzeugt, daß das Dasein eines persönlichen Gottes mit voller Sicherheit bewiesen werden könne. Wir verstehen daher auch nicht die Nachsicht, mit welcher der H. Hofrat die Meinungen und Hypothesen des Materialismus behandelt,² und können nicht zugeben, daß es überzeugte Materialisten³ und Atheisten geben könne. „Der Thor spricht in seinem Herzen (d. h. er sucht es sich einzureden): es ist kein Gott.“ Es ist ganz ausgeschlossen, daß selbst der rein theoretische, „wissenschaftliche“ Atheist jeglichen Zweifel, ob er denn wirklich im Besitze der Wahrheit sei, in sich unterdrücken könne, so daß für ihn die Verantwortlichkeit vor Gott für seinen Unglauben und seine Gottlosigkeit wegfiel.

Pernter gestattet den Theologen, sich Ansichten und Meinungen zu bilden, meint aber, sie ließen wohl durchblicken, „daß sie geneigt wären, jene, die den Mut haben, eine entgegengesetzte Auffassung zu vertreten, ein bißchen zu verketzern.“⁴ Der H. Hofrat hat wohl die Tragweite seiner Worte nicht überdacht; sonst müßte er wissen, daß die Theologen nicht Personen, sondern Lehren beurteilen, daß sie auch „Ansichten“ von Dogmen zu unterscheiden wissen und selbst, wo sie einen objektiv-materiellen Widerspruch gegen das Dogma annehmen zu müssen glauben, genau bestimmen, was haeresis, error u. s. w. sei. Man ist versucht, hier wie bei späteren Äußerungen dem Professor der Physik der Erde zuzurufen: Ne sutor u. s. w.

Bezüglich des Materialismus vertreten wir entschieden die Ansicht, daß derselbe streng wissenschaftlich, durch philosophische Gründe widerlegt werden könne, daß er an inneren

¹ Pertner a. a. O. S. 13.

³ Ebd. S. 21.

² A. a. O. S. 15.

⁴ S. 8.

Widersprüchen und an solchen gegen evidente Grundsätze der Vernunft leide, nicht allein an unbewiesenen und unbeweisbaren Hypothesen, „die das Verworrenste repräsentieren“.¹

Die Freiheit der Wissenschaft besteht nach dem Vf. „in der vollständigen Meinungs- und Forschungsfreiheit“. „Der Forscher hat die Freiheit, jene Meinungen, Hypothesen, Theorien und Systeme aufzustellen und auszusprechen, welche er will, und jene Methoden der Forschung nach Belieben anzuwenden, welche ihm zweckdienlich scheinen.“ Doch wird diese Freiheit limitiert durch die Forderung, daß sie einer sicherstehenden Wahrheit nicht widersprechen darf.² Die Freiheit in dem Sinne, daß jede Wissenschaft, auch die Philosophie, innerhalb ihrer Sphäre vollkommen frei sei und sich ihrer Principien ungehindert bedienen könne, hat die kirchliche Autorität selbst stets in Schutz genommen. Damit entfällt jedoch nicht für den gläubigen Forscher die Pflicht, an der Offenbarung sich zu orientieren. Diese Orientierung ist jedoch — hierin sind wir mit dem H. Hofrat vollkommen einverstanden — eine rein persönliche Sache des katholischen Forschers, die unsere voraussetzungslosen Gegner durchaus nichts angeht. Wir stimmen auch dem Satze zu, es stehe ihm im Namen der freien Wissenschaft das volle Recht zu, Meinungen und Hypothesen aufzugeben, wenn er, sei es auch durch Bescheid der kirchlichen Autorität, „eines Widerspruches mit dem Dogma gewahr wird“.³

Also die kirchliche Autorität ist kein Hindernis für die vernünftige Freiheit der Forschung! Wenn man aber in weiten Kreisen die katholischen Gelehrten nicht als gleichwertige Kollegen anerkennen will, so tragen — man höre und staune! — die Schuld die Theologenschulen,⁴ vor allem die Thomisten, denen es gelungen ist, fast alle anderen Richtungen zu verdrängen. Zwar hat der Doctor universalis (angelicus, H. Hofrat!) für seine Zeit Aufserordentliches geleistet. Er hat Aristoteles zuerst getauft und die Philosophie seines getauften Aristoteles derart benützt, daß in seinem System Dogma und Philosophie so eng verwoben erscheinen, „daß man in Zweifel geraten kann, ob eine an sich philosophische Lehre nicht auch zum Dogma gehöre“.⁵ Mit Verlaub, H. Hofrath, der Doctor angelicus hat den Aristoteles korrigiert und ergänzt im christlichen Sinne und zum Aufbau seines Systems so verwendet, daß er genau unterscheidet, was Dogma und was philosophische Lehre ist. Auch seine „kurzsichtigen“

¹ A. a. O. S. 15.

² S. 18 f.

³ S. 21.

⁴ A. a. O. S. 22.

⁵ S. 23.

Schüler, die theologischen „Epigonen“ wissen beides gar wohl von einander zu unterscheiden. Nicht nur dies! Diese Epigonen gehen mit ihrem Meister so weit, als sie sich von der Wahrheit seiner Lehre selbständig überzeugen. Wenn die Dominikaner auf die Lehre ihres großen Ordensgenossen sich verpflichten, so betrifft dies das Lehramt, zu dessen Übernahme ja keiner genötigt ist, der glaubt, vom hl. Thomas abweichen zu müssen.

Sie reden von einem unerlaubten Thomaskulte, von Zuerkennung einer fast göttlichen Autorität an einen Menschen,¹ ohne auch nur den Versuch eines Beweises für so schwere, gegen die Gesamtheit der Theologen gerichtete „Anwürfe“!

„Die Schulherrschaft der Scholastik, speciell der streng thomistischen — so fahren Sie weiter — birgt zwei Momente in sich, welche sie besonders ungerecht und schädlich werden läßt: erstens dadurch, daß sie in der katholischen Theologie fast alleinherrschend ist, und zweitens, weil es sich bei ihren Urteilen um die Frage dreht, ob jemand mit seinen Anschauungen noch auf dem Boden des Glaubens sich befindet, zu dem er sich bekennt, gewöhnlich mit ganzer Seele bekennt.“²

So wären also die Theologen insgesamt Ketzerrichter! Möge sich der H. Hofrat beruhigen. Da die Autorität der Theologen — selbst wenn dem so wäre — eine rein private ist, so braucht er sich dadurch nicht im mindesten in seiner Forschung beirren zu lassen. Aber, wendet er ein, die „einheitliche Meinung“ der Theologen beansprucht eine höhere Autorität.³ Allerdings, wenn die Theologen einstimmig eine Lehre als Dogma erklären, nicht aber wenn es sich um theologische Lehrmeinungen handelt. In jenem Falle aber ist es doch einleuchtend, daß es sich in der That um eine allgemein in der Kirche geglaubte, im Glaubensdepositum enthaltene Lehre handelt. Wer sollte dies feststellen, wenn nicht die Theologen? Etwa die Physiker oder Physiologen? Übrigens stehen die Theologen nicht in dem äußerlichen Verhältnisse zur kirchlichen Lehrautorität, wie H. Hofrat anzunehmen oder zu wünschen scheint.

Die von ihm behauptete Alleinherrschaft der Scholastik besteht indes wenigstens in Deutschland durchaus nicht; vielmehr existiert neben ihr eine „freiere“ (mit P. Ehrhard zu reden) Richtung, die sogar eifersüchtig wacht, an den Fakultäten der Staatsuniversitäten die „Alleinherrschaft“ zu erringen oder zu behaupten.

Höchst unglücklich beruft sich der H. Hofrat auf die

¹ A. a. O.

² S. 24.

³ S. 25.

Bekämpfung des Darwinismus durch Theologen und speciell Thomisten. Dieser Kampf richtet sich nicht gegen die Entwicklungslehre selbst, sondern deren materialistische Fassung im Darwinismus, d. h. gegen die kleinen zufälligen Abänderungen, die sich vererben und summieren und, wenn nützlich im Kampfe ums Dasein, sich erhalten — und dies, H. Hofrat, ist Darwinismus. Im Kampfe gegen diese „Entwicklungstheorie“ (was sie im Grunde gar nicht ist) haben die Theologen heutzutage alle Naturforscher von Bedeutung zu Bundesgenossen. Der Kampf richtet sich ferner gegen die idealistisch-pantheistische Fassung des Entwicklungsbegriffs, wie sie z. B. von E. v. Hartmann vertreten wird. Dagegen haben die Thomisten gegen eine unter göttlichem Einfluß nach göttlichem Plane sich vollziehende Entwicklung nichts Wesentliches einzuwenden. H. Hofrat beruft sich auf Augustin, der „nicht zur Schule gehöre“.¹ Nun gehört aber gerade Augustin zur Schule — die Thomisten sind eben so gut Schüler des größten der Väter, wie des größten der Theologen. Dann ist Augustin kein Darwinist und seine „rationes seminales“ haben mit dem absurden Zufallsmechanismus des großen englischen Kleinigkeitskrämers nichts zu schaffen.

Den Theologen legt H. Hofrat den Fall „Galilei“ zur Last. Da Pf. Ehrhard denselben viel richtiger beurteilt, so begnügen wir uns, auf ihn zu verweisen.² In diesem Prozeß handelte es sich um den scheinbaren Widerspruch gegen die Schriftlehre einer noch im Stadium der Hypothese stehenden Theorie, nicht aber um theologische oder thomistische Meinungen. Betont doch der hl. Thomas ausdrücklich die Möglichkeit einer besseren Erklärung der astronomischen Erscheinungen, als es die zu seiner Zeit herrschende war.

Hofrat Pernter weiß genau, was der hl. Thomas thun würde, wenn er heute sein Werk neu aufnähme.³ „Die Schule, die sich thomistisch nennt, in der aber der Geist des Thomismus nicht weiter lebt,“⁴ weiß das natürlich nicht. Ich fürchte nur, daß Thomas weder mit der Auffassung des Herrn Hofrats, daß das Dogma möglichst in der Luft schwebend erhalten bleiben müsse, damit es keinen Physiker der Erde behellige, sich einverstanden erklären, noch sich blindlings „in das Getriebe der modernen Wissenschaft und Forschung“ hineinstürzen würde, wie ihm H. Hofrath zumutet.⁵ Zweifellos würde er gewisse unhaltbare Ansichten in Sachen der Naturforschung fallen, zweifellos keine der

¹ A. a. O. S. 26.

² Ehrhard, a. a. O. S. 157 ff.

³ Pertner, a. a. O. S. 27.

⁴ Ebd.

⁵ A. a. O. S. 28.

wirklichen Errungenschaften moderner Wissenschaft und Kultur sich entgehen lassen. Ich frage aber, ob diese schlimmen Thomisten anders verfahren? Von seinen logischen, metaphysischen, psychologischen Lehren würde er aber ganz sicher so wenig preisgeben, als jene Theologen, die sich rühmen, ihn Meister nennen zu dürfen. Vielleicht aber gäbe er seinen naturphilosophischen Standpunkt, seine Lehre von der Konstitution der Körper preis und würde er sich zur modernen Anschauung bekehren? Doch zu welcher? Zur atomistischen, dynamistischen, atomodynamistischen, dynamisch-atomistischen? Und ferner zum Mechanismus, Alt- oder Neuvitalismus? Eine wahre Lust fürwahr, sich ins Getriebe der modernen Wissenschaft zu stürzen! Inzwischen halten wir an der Theorie von Form und Materie, ja an dem „Unbegriff“ der Materie fest, dem man aus Mangel an „exakten“ Gründen doch nur spekulativ entgegengesetzt, die wir nicht allein mit spekulativen, sondern mit aus den Tatsachen — insbesondere der Thatsache der substantiellen Veränderung sowie der organischen, beseelten Wesen, — geschöpften Gegen Gründen widerlegen.

Die Kurzsichtigkeit der Thomisten ist H. Hofrath geneigt, auf das Konto der ausschließlichen Beschäftigung mit dem thomistischen System zu setzen. Gütiger Himmel! Als ob uns die Zeit gestattete, uns ausschließlich mit diesem Systeme zu beschäftigen. Ich gestehe, was mich betrifft, zu meiner Beschämung und zu meinem Bedauern, daß die Beschäftigung mit moderner philosophischer, religionsvergleichender und anderer Litteratur mir nur einen minimalen Teil meiner Zeit dem so fruchtbaren und lehrreichen Studium der älteren thomistischen Litteratur zu widmen gönne, und ich mache dieses Geständnis auf die Gefahr hin, aus dem Munde des H. Hofrath den „Anwurf“ hören zu müssen, ich sei wegen mangelhafter Kenntnis des Thomas gar nicht kompetent, mit ihm darüber zu rechten. Was H. Hofrath schließlich über die thomistisch-molinistische Kontroverse bemerkt, glaube ich mit Fug und Recht übergehen zu dürfen.

Am Schlusse seiner Broschüre kommt derselbe noch auf „die katholische Universität“ zu sprechen, der er weder feindlich noch auch sympathisch gegenübersteht. Er macht sie von der Bedingung einer Umbildung des Thomismus abhängig, da er wohl fürchtet, sie könnte mit Thomisten, d. h. in seinem Sinne mit Ketzerrichtern besetzt werden. Ein merkwürdiger Widerspruch! Derselbe Gelehrte, der sich entschieden gegen den principiellen Ausschluss von Katholiken an den konfessionslosen

Universitäten ausspricht, will an einer katholischen Universität keinen Thomisten dulden. Das nenne man Toleranz! Der „überzeugte“ Materialist darf an Universitäten lehren, obgleich seine Theorien die Fundamente der Gesellschaft untergraben: der „überzeugte“ Thomist aber nicht — oder gibt es keinen solchen, und sind die Thomisten sämtlich Heuchler?

Was die Thomisten und was überhaupt die Katholiken an ihrem Thomas besitzen, das möge der Hofrath wenn nicht von einer so kompetenten Autorität, wie Prof. Willmann¹ in Prag, so doch von einem protestantischen Gelehrten von Ruf (Paulsen) sich sagen lassen. „Die neuthomistische Philosophie ist das Mittel, den Verstand der Studierenden zugleich zu üben und zur Unterwerfung unter die Autorität zu ziehen. Ein mit weitem Blick und großem Scharfsinn durchgeführtes System, das der Vernunft weiten Raum zur Bethätigung läßt, um sie zuletzt immer wieder an ihre Grenzen zu erinnern und auf die sichere Quelle der Wahrheit hinzuführen, ist sie ohne Zweifel zu einer Schulphilosophie für den katholischen Klerus in hervorragendem Maße geeignet. Und was steht dem gegenüber? Eine protestantische Philosophie in dem Sinne eines einheitlichen, die Gemüter beherrschenden Systems gibt es nicht. Hegels Philosophie war die letzte, die eine derartige Stellung eingenommen hat. Seitdem herrscht Anarchie. Ein Versuch der Sammlung um Kants Namen hat doch bisher auf keine Weise der bestehenden Anarchie, der Zersplitterung in Fraktionchen und Individualismen ein Ende gemacht.“²

Und in diesen Strudel soll nach des H. Hofrats Rat der katholische Theolog und Philosoph sich stürzen? Oder meint er, die Philosophie könne an der Naturwissenschaft Halt und Stütze finden? Man hat wohl selbst auf katholischer Seite gemeint, die Philosophie werde heutzutage mehr und mehr durch die Naturforschung bestimmt. Als ob diese nicht vielmehr, soweit sie überhaupt zu höheren und umfassenderen Gesichtspunkten sich zu erheben sucht, ganz in jene anarchistischen Zustände der Philosophie hineingezogen würde!

Bevor wir den H. Hofrat verlassen, wollen wir ihm noch ein Geheimnis verraten, nämlich daß unter allen philosophischen Systemen das aristotelisch-thomistische das voraussetzungsloseste ist. Es setzt nichts voraus als die Thatsachen der Erfahrung und die evidenten Grundsätze der Vernunft. Anders die

¹ Vgl. den Artikel in der Schweizerischen Kirchenzeitung vom 29. Nov. 1901: Kant der Philosoph des Protestantismus (v. Dr. Kaufmann).

² A. a. O. S. 439.

modernen Systeme. Kant setzt ganz unbefangenen gewisse Definitionen der englischen Empiristen voraus, insbesondere die des analytischen Urteils, die für seine Kritik so verderblich geworden ist. Fichte behandelt den Sinnesidealismus und Verstandesapriorismus Kants als bare Münze. Schelling genügt es, im Fichteschen System die Natur in ihre Rechte einzusetzen. Hegel beabsichtigt nichts anderes als die Schellingsche intuitiv erfasste Identität in dialektischen Fluß zu bringen. Schopenhauer hält es für zureichend, die Lücke des Kantschen „Ansich“ mit dem Willen auszufüllen. So reiht sich Stockwerk auf Stockwerk eines — Luftbaues, dem das Fundament fehlt. Wie hoch erhaben, rein wissenschaftlich angesehen, steht über diesen Luftgebilden da das Werk der Jahrhunderte, die aristotelisch-thomistische Philosophie! Möge es doch der Professor der Physik der Erde einmal mit dieser Philosophie versuchen; die feinsinnige Analyse des Begriffs der Bewegung, die er in den phys. auscultationes des Aristoteles findet, wird ihn für die wahrhaft wissenschaftliche Behandlung seiner Disciplin weiter fördern als die gesamte neuere Philosophie, von Bacon und Descartes bis Mill und Hegel: vorausgesetzt freilich, daß er ein solches Bedürfnis nach tieferer begrifflicher — nicht ausschließlich mathematischer — Erfassung der physikalischen Probleme empfindet.¹

Wenden wir uns nach dieser Abschweifung, zu der wir durch die unerhörten Angriffe eines katholischen Naturforschers gegen eine Sache, der wir mit voller Seele ergeben sind, uns genötigt sahen, wieder der Ehrhardschen Reformschrift zu!

Auffallend ist die diplomatische Wendung, mit der unser Autor, nachdem er den einzigen Fall, der früher mit scheinbarem Rechte gegen die päpstliche Unfehlbarkeit eingewendet wurde, zurückgewiesen und den neuerdings protestantischerseits erhobenen Einwurf ungenauer Ausdrucksweise in der Darstellung der Trinität bei früheren Päpsten mit der Unterscheidung privater Meinung und autoritativer Entscheidung beantwortet, die Diskussion schließt: beide Fälle seien sehr lehrreich, weil sie das historische Korrektiv zu einer zu weit gehenden spekulativen

¹ Die Wiener Reichspost bringt (25. Jänner 1902) über die „Aufsehen erregende ausgezeichnete, wenn auch im einzelnen gewiß eine Kontroverse hervorrufende Schrift des bekannten katholischen Gelehrten“ einen Bericht ohne ein Wort zu Gunsten der schwer angegriffenen Theologen, von den „Thomisten“ ganz zu schweigen! Dasselbe Blatt berichtet mit Berufung auf den „Giefsener“ (sic!) Philosophen Eucken über die Rede des Msgr. Mignot, worin über „blinde Ablehnung der Ergebnisse auf benachbarten Wissensgebieten“ seitens „vieler Dogmatiker“ geklagt wird. W. R. v. 28. Febr. 1902.

Tragweite des Unfehlbarkeitsdogmas darstellen.¹ Bedarf also wohl auch dieses Dogma einer Reform?

Zu kurz kommt das Recht der legitimen Fürsten, wenn der Unterschied betont wird, es sei „eben nicht dasselbe, wenn man Throne umstürzt, deren Inhaber dadurch in den Stand gewöhnlicher Staatsbürger herabsinken, und wenn man sich an einem Herrscher vergreift, der dadurch seine wesentliche Stellung in keiner Weise einbüßt“.² Der Verlust des Kirchenstaates habe mit dem Wesen des Katholicismus nichts zu thun.³ Auch nicht mit dem Wirken desselben? Nicht mit der Integrität des kirchlichen Organismus? Nicht mit der Freiheit des Papstes? Man glaubt Döllinger und Kraus zu hören, wenn man liest, was der Vf. von dem Unrecht und Recht in der nationalen Bewegung Italiens redet. Vorsichtig lehnt er positive Vorschläge ab, da er nicht die Rolle des Kirchenpolitikers spielen wolle. Aber doch die des Reformators? Nicht gegenstandslos sei die Behauptung der Romanisierung der katholischen Kirche.⁴ Also wohl auch hier ein berechtigtes Moment der Reformation, möchte man fragen, und eine Art Rechtfertigungsgrund für die Fortdauer der Kirchentrennung?

Von Bayern weiß unser Kirchengeschichtslehrer nichts weiter, als daß gewisse Zugeständnisse an die Bischöfe wieder zurückgenommen wurden, das Konkordat aber bestehen geblieben sei.⁵ Eine leise Andeutung gewisser Dinge, der stille Kulturkampf, die Schließung der bischöflichen Lehranstalt in Speier, das Promemoria des Ministers Koch u. dgl., würde das Bild etwas treuer und vollständiger gestaltet haben.

Dagegen, daß die kirchenpolitische Lage in den romanischen Ländern ausschließlich durch Regierungen und Parlamente verschuldet sei, spreche die geschichtliche Analogie (!) außer anderen Gründen.

Die elementarste Logik soll verbieten, für das Verhalten von Professoren an theologischen Fakultäten staatlicher Universitäten gegen das Vatikanum die Institutionen verantwortlich machen zu wollen und dasselbe gegen die Gründung einer solchen Fakultät in Straßburg i. E. auszubeuten, wie dies in einem

¹ S. 280.

² S. 283.

³ A. a. O.

⁴ S. 287.

⁵ S. 295. Über die Methode und Gefahr einer derartigen historischen Argumentation vgl. Braun, Bedenken S. 38. Die Freunde Ehrhards in der citierten Reichspost und erst jüngst im Bayr. Kurier (vom 22. März d. J.) werden nicht müde, die Braunsche Gegenschrift nach Kräften herabzusetzen. Die erstere bringt in der Nr. v. 5. März 1902 ein Urteil darüber, das fast Wort für Wort auf Ehrhards Schrift selbst zutrifft.

„Pamphlet der schlimmsten Art“ von A. Kannengieser neuerdings geschehen sei. Persönliche Gründe gestatten dem Vf. nicht, auf diese charakteristische Streitfrage der jüngsten Zeit näher einzugehen.¹

H. Ehrhard berührt da einen sehr heiklen Punkt — leider nicht, ohne die gewohnte vornehme Haltung, ja Fassung zu verlieren —, ich möchte sagen eine schmerzliche Wunde, an die ich selbst nur mit Widerstreben die Hand lege. Nur die eine Frage erlaube ich mir, ob denn wirklich die theologischen Fakultäten an konfessionslosen Universitäten, die mit den ehemaligen kaum mehr als den Namen gemein haben, wo Indifferenz oder Feindschaft gegen die Kirche vielfach die Herrschaft führen, zu denen jene Fakultäten in keinem inneren, organischen Verhältnisse stehen, ob also die theologischen Fakultäten nicht einer gewissen Gefahr ausgesetzt sind, der Gefahr, um es kurz zu sagen, des theologischen Liberalismus — bewußt oder unbewußt von dem Streben beseelt, in den Augen ihrer voraussetzungslosen Genossen als freie Männer der Wissenschaft zu gelten? Man rede also doch nicht so zuversichtlich von der Verletzung der elementarsten Gesetze der Logik, von „Kurzsichtigkeit und freiwilliger Blindheit“. Wie nahe liegt doch die Gefahr, daß soviel möglich staatlicherseits nur eine theologische Richtung — durchaus nicht die „römische“ berücksichtigt werde! Dann nehme man hinzu die Möglichkeit, die erst jüngst durch einen wirklichen Fall so grell beleuchtet wurde, eines Widerstreits zwischen staatlicher Fakultät und bischöflichem Seminar, in welchem die bedauernswerten Kandidaten nach entgegengesetzten Richtungen gezerrt werden. Der Ruf nach katholischen Universitäten ist daher in jeder Hinsicht gerechtfertigt.

Herr Ehrhard „gewinnt den Eindruck“, „glaubt sich nicht zu täuschen“, wenn er den „Zug nach Abschließung von der großen Welt“, die Tendenz, „die katholische Kirche in ein Kloster mit dicken Mauern und recht kleinen Zellen umzuwandeln“, als vorwaltend selbst bei Katholiken mit führender Stellung bezeichne.² Der Straßburger Fakultätsstreit dünkt ihm ein Symptom dieser Stimmung, wozu noch ein zweiter Zug komme — der Engherzigkeit und Furchtsamkeit.³ Man sieht, der Herr Prof. hat einen feinen Spürsinn und noch größeren Mut. Er ruft zu frisch-fröhlichem Kampfe und Wetteifer mit den materialistischen und atheistischen „Kollegen“ auf ohne jede Furcht jener Ansteckungsgefahr, die wir oben zu signalisieren

¹ S. 298.

² S. 299 f.

³ S. 300.

uns vermaßen, ohne damit sagen zu wollen, daß die katholischen Gelehrten in Gefahr seien, Atheisten und Materialisten zu werden. Wie aber, wenn Kantianer, Neukantianer, Schellingianer, Theosophen? Nur solche finden Gnade und gelten als ebenbürtig bei den „Kollegen“. Der Herr Prälat ist da freilich minder engherzig gegen „neue theologische Auffassungen“, als etwa ein Thomist oder ähnliche Leute, die „ihren mehr oder weniger engen Horizont nicht genügend zu erweitern und bei allen Versuchen, über das in der Gegenwart Verwirklichte hinauszuschreiten, die Gefahr des Irrtums übermächtig und einseitig fürchten“.¹ O diese Engherzigen, Kurzsichtigen und Einseitigen, die das wahre Hindernis der Versöhnung des Katholicismus mit der modernen „Kultur“ bilden. Wenn Sie, H. Prälat, auch mir gestatten wollen, von meinem „Eindruck“ zu reden, so glaube ich mich „nicht zu täuschen“, wenn ich annehme oder vermute, daß Ihre Äußerungen auf die Gegner jener neuesten Weisheit abzielen, die Gott sein eigen Wesen schaffend sich denken, Gott als Selbstursache begreifen und die Kirche und Theologie mit einer vermeintlich neuen und höheren Gottesidee beglücken und reformieren.

Wir halten es für angezeigt, hier eine Pause eintreten zu lassen und einen Blick auf die Behandlung zu werfen, die der Schrift Ehrhards in der (katholischen) Tagespresse zu teil geworden ist. Der „Eindruck“, den wir da gewinnen, läßt sich in den bekannten Worten ausdrücken, die Prälat Ehrhard füglich anwenden könnte: Bewahre mich Gott vor meinen Freunden! Da weist ein Korrespondent in der (christlich-socialen) Wiener Reichspost² auf eine von Ehrhard gehaltene Fastenpredigt hin, aus der die strengen Kritiker seines Werkes ein besseres Urteil über seine Absichten schöpfen könnten. Als ob es nicht um Urteile und Vorschläge, sondern um Absichten sich handelte! Wir wenigstens haben an der guten Absicht Ehrhards nie gezweifelt, wohl aber sehr an seiner Einsicht besonders in philosophischen Dingen. Nebenbei gesagt, vertreten auch die Freunde des verstorbenen Dr. Kraus ihre Sache schlecht, wenn sie meinen, durch den Hinweis auf den „abgegriffenen Rosenkranz“ die Spektatorbriefe z. B. wett machen zu können.³

Da beruft sich denn dieselbe Reichspost auf die Kölnische

¹ S. 301.

² Reichspost v. 20. Febr. 1902.

³ Academia, 14. Jahrg. S. 309. Bemerkenswert ist das Zugeständnis: „Dem katholischen Volksleben hat Kraus ferngestanden; es fehlte ihm das Verständnis dafür.“ Auch die persönlichen Angriffe und Verunglimpfungen in den Spektatorbriefen sind erwähnt. S. 308.

Volkszeitung, die der Braunschen Gegenschrift den Vorwurf macht, Sätze aus dem Zusammenhang herauszugreifen (ein bekannter und beliebter Vorwurf gegen mißliebige Kritiken) und Wendungen zu gebrauchen, wie: „Ehrhard erweckt den Eindruck“, „man muß annehmen“ u. dgl., von denen, wie wir sehen, Ehrhard selbst einen ergiebigen Gebrauch zu machen weiß.

Einem Beispiel von einem phänomenalen Mißverständnis begegnen wir in der Beilage zur Augsburger Postzeitung vom 23. Febr. 1902. Dr. Braun bemerkt zu dem Ehrhardschen Satze: „Besiegung der modernen antichristlichen Philosophie durch die Anerkennung ihrer Wahrheitselemente und die Ausscheidung ihrer Irrtümer, das ist das Lösungswort der katholischen Theologie der Gegenwart, nicht die Verwerfung derselben in Bausch und Bogen, noch die Aufstellung des 13. Jahrhunderts als einer kirchlichen Grenzscheide für das katholische Denken“,¹ Worte, deren Schluß offenbar auf die „Neuscholastik“ gemünzt ist, folgendes: „Was soll ein gebildeter Laie bei diesem Satze sich denken! Wird er nicht unwillig werden, daß eine Wahrheit nicht gelten soll, weil sie erst nach dem 13. Jahrhundert festgestellt werden sollte?“² Darauf nun erwidert der Vf. des Artikels der erwähnten Beilage: „Ja, das sagt aber gerade E., daß man (Wer ist man?) nicht nach dem 13. Jahrh. eine chinesische Mauer aufrichte und behaupte, alles Spätere sei nichtig und unrichtig. B. argumentiert aus den Worten E.s genau das Gegenteil von dem, was er meint.“ Hätte der Korrespondent weiter citiert und die folgenden Worte Dr. Brauns angeführt: „Wird er nicht mit Unmut fragen: wer sind diese bornierten Menschen, sind dies vielleicht die Anhänger der Scholastik u. s. w.“: so würde sein Mißverständnis klar zu Tage getreten sein. Dr. Braun versteht also die Äußerung Ehrhards genau in dem Sinne, in welchem sie mit Rücksicht auf seine Deklamationen über die Kurzsichtigkeit, den engen Gesichtskreis der gegen das Mittelalter rückwärts gekehrten Neuscholastiker verstanden werden muß, und weist sie mit den weiter folgenden Worten zurück: „daß sich die scholastisch gebildeten Kreise das Verhältnis der Philosophie zur Theologie nicht in der inkorrekten Weise vorstellen, wie es im obigen Satz ‚in Bausch und Bogen‘ dargestellt wird.“³

¹ In der cit. Beilage und von Braun unterstrichen. Die Stelle bei Ehrhard a. a. O. S. 262. S. oben S. 457.

² Dr. Braun, Bedenken u. s. w. 1902. S. 3.

³ Dr. Braun a. a. O. S. 4. Dieselbe Nr. der Beilage bringt ein Referat über Braigs Erinnerung an F. X. Kraus, das für Braig und K. gleich schmeichelhaft — man mißdeute dieses Wort nicht! — gehalten ist.

Nach derselben Reichspost wird Ehrhard, dessen „epochalem Werke“ von den „hervorragendsten katholischen Gelehrten und sämtlichen führenden deutschen Centrumsblättern uneingeschränktes Lob und Anerkennung“ gespendet wird, von „ängstlichen oder übereifrigen kleinen Geistern heftig angegriffen“ . . . „Das ist engsichtige Kleinkrämerei, die für ihr Splitterrichten um jeden Preis Anhaltspunkte sucht und eventuell selbst Material fabriziert.“¹

Genug und übergenug der Proben, um zu zeigen, wie viel Grund H. Ehrhard haben mag, mit seinen Freunden zufrieden zu sein! Bedarf es denn des Splitterrichtens, wo die Tendenz der Schrift selbst, wie wir in Bezug auf Scholastik und neuere Philosophie, also einen Punkt von ausschlaggebender Bedeutung, überzeugend nachgewiesen zu haben glauben, eine wenn auch wohlgemeinte, dennoch principiell verfehlte ist, nämlich die Versöhnung des modernen Geistes oder, sagen wir, der spezifisch modernen, aus Reformation und Revolution herausgeborenen Geisteskultur mit dem Katholicismus, ja überhaupt mit dem Christentum?²

Was aber die Versöhnung auf kirchlich-politischem Boden betrifft, so können wir uns nicht versagen, eine Stelle aus den Artikeln des P. Rösler³ anzuführen, die uns ins Schwarze zu treffen scheint. „Mit dieser aufrichtigen Anerkennung der edelsten Absicht vereinigt sich sehr wohl die in unserer Kritik ausgesprochene und begründete Überzeugung, daß der vorgeschlagene Weg nicht zum Ziele führt und das ganze System unhaltbar ist, so viele Einzelheiten in dem Buche auch die volle Zustimmung jedes Katholiken finden müssen.“ Wie der edle Papst Pius IX. über gewisse Versöhnungsversuche urteilte, darüber belehren uns die von P. Rösler citierten Worte, die in dem Ausrufe gipfeln: „Und einer solchen Civilisation könnte der römische Papst jemals die Hand bieten und mit ihr einen aufrichtigen Bund schliessen?“ Papst Pius kannte die wahre Natur dieser modernen „Civilisation“ und Kultur besser als der optimistische Verfasser des Katholicismus im 20. Jahrhundert.

Um zu Ehrhard zurückzukehren, so hätten neben Wahrheit, Sittlichkeit, Recht und Religion auch Wissenschaft, Philosophie

¹ Reichspost vom 21. Jänner 1902.

² Eine bedeutsame Kundgebung betr. der religiösen Reformbestrebungen ist der Hirtenbrief des Bischofs von Trier. Trier 1902.

³ Wiener Vaterland vom 31. Jänner 1902. In diesem Schlufsartikel ist auch Dr. Pernter erwähnt, dessen Angriff auf die Theologen unseres Erachtens nicht ganz mit Stillschweigen hätte übergangen werden sollen.

als Güter aufgeführt werden sollen, die nicht nationaler Natur sind,¹ wozu wenigstens die letztere so häufig gestempelt wird, indem man sich nicht wenig auf spezifisch deutsche Denkweise zu gute thut. Der Ausdruck „extreme Neuscholastik des 19. Jahrhunderts“ (S. 319) wirft ein neues Schlaglicht auf die wahren Sympathieen des Vfs. Wir erinnern uns, daß ihm eine Richtung allein schon aus dem Grunde als verwerflich gilt, weil sie „extrem“ ist.

Den antichristlichen Charakter der modernen Philosophie anerkennend, meint E., der vorhandene Gegensatz sei nicht die Folge davon, „daß dieselbe allein die Gesetze des modernen Denkens beobachte, er liege vielmehr begründet in der inhaltlichen Lösung“.² Also wechseln die Gesetze des Denkens mit den Zeiten, und das moderne Denken hat andere als die von jeher gültigen — ewigen Gesetze! Und dieses anders geartete Denken kann verschiedene, der modernen Zeit entsprechende Lösungen, warum nicht auch eine theistische hervorbringen. Das nenne ich Philosophie! Nach den Regeln der Logik kann per accidens Wahres aus Falschem, nie aber Falsches aus Wahrem folgen. Um es kurz zu sagen, das Gesetz des modernen Denkens ist der Subjektivismus, und dieser kann im besten Falle — allerdings auch nur mit Verleugnung der Konsequenz — ein theosophisches System erzeugen, d. h. ein solches, wie es nach dem früher Gesagten dem innersten geistigen positiven Kern des Protestantismus entspricht, mit nichten aber ein philosophisch-theologisches System, das mit dem Supernaturalismus des katholischen Dogmas vereinbar wäre. Jene Theosophie aber, um es wiederholt einzuschärfen, krankt an dem Widerspruch der christlichen Idee einer unmittelbaren Gemeinschaft mit Gott und dem neuplatonischen Anspruch, dieselbe durch natürliche Kräfte zu realisieren, d. h. an einem Anspruch, der nur demjenigen gebührt, von dem der Apostel sagt: Non rapinam arbitratus est, esse se aequalem Deo.

Eine Konsequenz des Subjektivismus, der das menschliche Ich als Quelle und Norm der Wahrheit erklärt, ist es, daß der „absolute Geist“ nach der Analogie des „relativen“ als sich

¹ Ehrhard a. a. O. S. 313.

² S. 326. „Die Behauptung, daß nur die Lösungen der antichristlichen Philosophie der modernen Zeit entsprechen, ist aber schon aus dem Grunde völlig unzutreffend, weil diese Lösungen selbst wieder in vielfachem und innerlich unlösbarem Widerspruch miteinander stehen.“ Und doch entspringen sie einem falschen Princip. Ein Kenner der Geschichte der Häresieen könnte von analogen Fällen wissen.

bewegend, entwickelnd, aus der Sphäre des Idealen in die des Realen übergehend gedacht oder, mit andern Worten, der Begriff der Subjekt-Objektivität auf die Gottheit angewendet wird. Dieser Konsequenz sind alle Versuche, vom Standpunkt des modernen Denkens den christlichen Theismus zu begründen, der Günthers, Kuhns und zuletzt auch Schells verfallen. Den Beweis dafür haben wir in verschiedenen Schriften und Abhandlungen, auch im Jahrbuch geführt. Durch die Ignorierung desselben durch die Anhänger der sog. deutschwissenschaftlichen Richtung halten wir uns nicht widerlegt.

Das konkrete Problem des Verhältnisses von Katholicismus und modernem Wissenschaftsgeiste beweist, daß mit Schlagwörtern wie richtiges Verhältnis von Konservatismus und Fortschritt nichts erreichbar ist.¹

Die Bischöfe, sagt man uns, die das mittelalterliche Schwert abgelegt und allein den Hirtenstab behalten haben, brauchen nur energisch zu wollen, und wir werden Wunder erleben.² Ja! und welche! Z. B. die Schließung einer bischöflichen theologischen Lehranstalt durch Gendarmen,³ die „Koramisierung“ eines Bischofs, der einen Nachbarbischof zur Predigt einlädt, vom Placet für Glaubenssätze zu schweigen. Auf alle Behauptungen Ehrhards, z. B. die „im Vergleiche mit den mittelalterlichen Zuständen wesentlich höhere Lage des Papsttums“ (S. 343) (besonders seit dem Raube am Kirchenstaate!), einzugehen, liegt außerhalb unseres Rahmens und der Aufgabe des Jahrbuchs.

Man ist versucht, von einer Art Kulturfanatismus zu reden, wenn man Sätze wie die folgenden liest: „Es ist nicht zweifelhaft, daß die katholische Kirche jetzt höher steht als im Mittelalter und gerade auf den Centralgebieten des religiösen Lebens mächtige Fortschritte aufweist, deren Zusammenhang mit den Grundfaktoren und den Kulturkräften der Neuzeit beweist, daß zwischen beiden ein positives Verhältnis besteht.“⁴ „Einer Aufforderung zur Selbstprüfung ihres Verhältnisses zum katholischen Christentum können die Träger der modernen Kultur auch nachkommen . . ., weil der Katholicismus nicht von ihnen fordert, daß sie irgend eine der echten Perlen, die auf dem Kleide der

¹ Eine nichtssagende Phrase ist z. B. der Satz: „Schon ein Blick auf die Natur und die Einsicht in die große Analogie (!), welche durch Natur- und Geistesleben sich hindurchzieht, lehrt die Notwendigkeit jenes doppelten Elementes in der Kulturentwicklung.“ S. 327. Von derartigen tönenden Phrasen ist das Buch voll. Daher wohl ein großer Teil seines Erfolges.

² S. 338.

³ S. oben über die Verhältnisse in Bayern. S. 467.

⁴ S. 347.

modernen Kultur prangen, preisgeben sollen.“¹ Aber handelt es sich nicht eben um die Frage, welche von diesen prangenden Perlen echt sind?

Halten wir uns ausschließlich an die philosophischen Proben unseres Geschichtschreibers und Geschichtspropheten! Da lesen wir folgendes: „Ich kenne ein Feld, auf welchem die moderne Kultur eine freundschaftliche Auseinandersetzung mit dem Katholicismus im Namen ihrer Ideale (!) mit einem berückenden Scheinrechte (sic!)² abweisen kann, das ist die moderne Weltanschauung, wie sie sich seit Descartes ausgebildet hat. Der wesentliche Punkt, in dem sich der Gegensatz hier gleichsam krystallisiert, ist die Ablehnung des metaphysischen Denkens (!), die sich auf die erkenntnistheoretischen Grundsätze der modernen Philosophie stützt, wie sie wesentlich durch Kant bestimmt wurden. Aber auch hier ist die Position des modernen Denkens nicht unwandelbar. Ich betrachte die ganze moderne Entwicklung der Philosophie nicht als den Abschluss, sondern in ihren bleibenden Errungenschaften (welchen? Warum gibt man sie nicht an?) als den Anfang einer neuen Arbeit im Dienste der theoretischen Welterklärung und der sittlichen Lebensführung, deren Abschluss noch in weiten Zukunftsfernen liegt.“³

Also erwarten wir in Geduld den Abschluss dieser in nebelhafter Ferne liegenden Entwicklung und lassen wir unsere Urenkel das Versöhnungsfest des Katholicismus mit der verklärten modernen Philosophie feiern! Indes irrt sich der Herr Prälat, wenn er meint, die Ablehnung des metaphysischen Denkens sei die eigentliche Signatur des modernen Denkens. Dies gilt wohl von der neuesten positivistischen, nicht aber von der spekulativen Phase der modernen Philosophie. Selbst Kant sieht in seinem Begriffssystem und seinem ethischen Apriorismus eine Art von Metaphysik. Vollends sind die Systeme Fichtes, Schellings und Hegels, selbst Schopenhauers und von Hartmanns metaphysische Systeme, freilich aufgebaut auf dem Fundamente des Subjektivismus, „vom denkenden Subjekt aus konstruiert“.⁴ Mit der Rückkehr zur (subjektivistischen) Metaphysik, „die eigentlich einen Fortschritt des modernen Denkens bedeute“, wäre dem Katholicismus nichts gedient. Zugleich sei bemerkt, dafs es also auch nach Ehrhard eine Rückkehr gibt, die einen Fortschritt bedeutet. Eine solche fortschrittbedeutende Rückkehr aber ist eben die so angefeindete Neuscholastik.

¹ S. 352 f.

² Von mir unterstrichen.

³ Ehrhard a. a. O. S. 354.

⁴ A. a. O.

Ehrhard betrachtet die neuere subjektive Philosophie als eine historisch-psychologische Notwendigkeit.¹ Wir begreifen, wie man einer derartigen Geschichtsphilosophie vorwerfen konnte, daß die modernen Theorieen vom Dienste des Bösen, der Unentbehrlichkeit des Zweifels und Irrtums darauf nicht ohne Einfluß geblieben seien.² Wir begreifen aber nicht, wie der Historiker diese Notwendigkeit bezüglich des „Ausgangs vom Subjekt“ behaupten kann, nachdem der Versuch, „vom Subjekt aus das Weltbild zu konstruieren“, bereits in der alten Sophistik und teilweise im Nominalismus (sofern dieser von der Vorstellung ausgeht) gemacht und jener durch die sokratische, dieser durch die thomistische Philosophie überwunden worden war. Was aber vor allem Bedenken erregt, das ist die Konsequenz, daß alsdann auch die Reformation als der Versuch, das Verhältnis zu Gott vom Subjekt aus zu „konstruieren“, als eine historisch-psychologische Notwendigkeit zugestanden werden muß.

Zu Paulsens Behauptung, Kant sei der Philosoph des Protestantismus, glaubt E. bemerken zu müssen: wenn dies richtig wäre, so läge darin das Zugeständnis, daß der Protestantismus nicht bloß als der Gegner des Katholicismus, sondern als der Totengräber des Christentums überhaupt angesehen werden muß.³ Paulsens Behauptung ist vollkommen begründet. Er stützt dieselbe auf den Subjektivismus, die Autonomie der Vernunft, auf den Antiintellektualismus (daher schon die Abneigung Luthers gegen die Philosophie und gegen Aristoteles), auf den Voluntarismus, die Autonomie des menschlichen Willens (des Gefühls) auf religiös-sittlichem Gebiete.⁴

Die beiden ersten Punkte widersprechen sich nicht, da die Vernunft (Intellekt) das eine Mal in dem weiteren Sinne der theoretischen Seelenkräfte, das andere Mal in dem engeren der Erkenntnis durch Begriff, Urteile und Schlüsse genommen wird.

Kant ist der Philosoph des Protestantismus, wie der heil. Thomas der des Katholicismus. Darüber ist heutzutage nicht mehr hinwegzukommen. Was dazwischen liegt, darunter auch die Vermittlungsversuche der Tübinger Schule, mit Einschluss von Schell, so wohlgemeint sie sind, leidet an innerer Inkonsistenz und wird, mag es auch eine Zeitlang die Geister blenden, an dieser Inkonsistenz zu Grunde gehen und vom geschichtlichen Schauplatz verschwinden.⁵

¹ Ebd.

² Braun, Bedenken u. s. w. S. 38.

³ Ehrhard a. a. O. S. 191.

⁴ Vgl. Kaufmann in d. Schweiz. Kirchenzeitung v. 20. Nov. 1901.

⁵ Eucken, Thomas von Aquin und Kant, ein Kampf zweier Welten. Berlin 1901.

„Das moderne religiöse Bedürfnis unterscheidet sich von dem mittelalterlichen durch zwei besonders charakteristische Momente: Individualismus und Innerlichkeit.“¹

Wollten wir diese Worte pressen und auf das Bedürfnis den Ton legen, so bedarf die moderne Welt allerdings gar sehr der Innerlichkeit, da sie ganz im Äußerlichen, in der Jagd nach Macht, Reichtum, Herrschaft aufgeht. Sehen wir uns gewisse protestantische Völker an, so befriedigen sie zwar am puritanisch beobachteten Sonntag mit sentimental Liedern ihr „religiöses Bedürfnis“, um aber alsdann im werktäglichen Getriebe ausschließlich der Welt, der Herrsch-, Gewinn- und Genußsucht zu dienen. Versteht man jedoch jene Worte so, daß die moderne Welt zu einer vollkommeneren Verinnerlichung des religiösen Lebens geführt hat, so muß man wohl annehmen, daß die so gerühmte deutsche Mystik nur zufällig ins Mittelalter geraten ist und von Rechtswegen auf das Konto der modernen Kultur gesetzt werden muß. Auch den Meistern der Kölner Schule, die ihren Gestalten eine so tiefe Innerlichkeit einzuprägen wußten, wie Stefan Lochner, Hans Memling,² werden in Zukunft ihre Plätze in den Sälen der Secession als Vertretern moderner religiös-innerlicher Malerei anzuweisen sein.

Der Gebrauch der lateinischen Sprache ist nicht allein, wie E. meint,³ eine Folge historischer Verhältnisse und praktisch-kirchlicher Erwägungen, sondern zugleich, wie er im weiteren selbst von dem idealen Vorzug einer einheitlichen kirchlichen Sprache redet, ein Ausdruck innigster Zusammengehörigkeit, auf den die römische Kirche für den Umfang ihres Patriarchats mit Recht nicht verzichtet. Der Vorteil der romanischen Völker aber wird, abgesehen vom Unterricht in Predigt und Katechese, durch unsere gerühmte germanische Volksbildung, die fast allen gestattet, sich das Verständnis der Liturgie durch Übersetzungen in die Muttersprache zu verschaffen, wieder ausgeglichen.

Das Zurückgreifen zum christlichen Altertum bezüglich der praktisch-kirchlichen Forderungen, das in der Theologie im Rückgang auf die Väter praeter oder selbst contra Scholastik sein Seitenstück hat, illustriert grell den sonst so sehr gepriesenen geschichtlichen Fortschritt.⁴

Um noch einmal von „Eindrücken“ zu reden, so gewinnt man bei Erwägung der praktischen Vorschläge den Eindruck,

¹ Ehrhard a. a. O. S. 363.

² Nach der neuesten Forschung war H. M. ein Deutscher, gebildet in der Kölner Schule.

³ A. a. O. S. 364.

⁴ A. a. O. S. 365.

als ob die Versöhnung sofort zur Thatsache würde, wenn die kirchlichen Organe feierlich das Mittelalter abschwören und vor aller Welt verkünden würden, daß sie ein- für allemal auf alle politischen und kirchenpolitischen Rechte, die die Kirche im M.-A. beanspruchte, die weltliche Herrschaft mit eingeschlossen, Verzicht leisten.

Mit vollem Recht weist E. den Vorwurf der „Inferiorität“ der Katholiken zurück, die vornehmlich auf die Masse der Erzeugnisse (litterarischer und künstlerischer) sich stütze.¹ Von wem aber ging der Anstoß zu der jetzt so häufig vernommenen Phrase aus, wenn nicht von jenen, die zuerst das Schlagwort vom „Bildungsdeficit“ der Katholiken auf den Markt warfen? Ein verhängnisvolles Wort, das die Feinde der Kirche begierig aufgriffen und in einem ganz anderen Sinne, als die Urheber es meinten, gegen die Katholiken ausbeuten.

Der Gedanke einer katholischen Universität genießt zwar in seiner idealen Gestalt die hohe Achtung unseres Autors, er bekennt sich aber praktisch zur Parole: Behauptung der Position des katholischen Gedankens an den bestehenden Universitäten, Stärkung dieser Position durch energische und fruchtbare Arbeit inmitten der Centralstätten, an denen die gesamte akademische Jugend ihre höchste Bildung sucht und empfängt, Wiedergewinnung der dem Katholicismus entfremdeten Universitätskreise durch den thatkräftigen Erweis seiner Kulturfreundlichkeit und seiner Kulturmacht.² Der Optimismus des Vf. tritt wohl nirgends klarer zu Tage als in diesem Falle. Von den theologischen Fakultäten zu schweigen, von deren rein äußerlichem, sozusagen mechanischem Zusammenhange mit dem Universitätsorganismus — ein *lucus a non lucendo* — sowie den Gefahren, denen sie ausgesetzt sind, wir früher gesprochen haben, so ist die Position des katholischen Gedankens, die gestärkt werden soll, mit der Laterne des Diogenes zu suchen. Sollen wir an die Ernennung katholischer Professoren für Philosophie und Geschichte erinnert werden? Aber erstens ist sie äußerem Zwange, dem politischen Einfluß der katholischen Parteien in den Parlamenten zu verdanken; zweitens liegt die Wahl ausschließlich in der Hand eines möglicherweise waschecht liberalen Kultusministers, der möglichst weit nach links greifen wird; drittens ist die Wirksamkeit dieser „weißen Raben“ durch ihre zahlreichen Kollegen entgegengesetzter Richtung der verschiedensten Farben mehr als paralysiert. Das Geheimnis aber, die dem Katholicismus entfremdeten Universitätskreise durch den thatkräftigen Beweis

¹ A. a. O. S. 371.

² S. 377 ff.

seiner Kulturfreundlichkeit zu gewinnen, dürfte um so schwerer ausfindig gemacht werden, als diese entfremdeten Kreise sich mit Hand und Fuß dagegen wehren, daß den Katholiken an den Pflanzstätten höchster Bildung, also der berufensten Stätte für derartige Experimente, die Probe zu machen gestattet werde.

Den in den Hallen der modernen Universitäten, wo Pantheisten und Materialisten mit dem gleichen Rechte neben Theisten lehren, herrschenden Geisteskampf mit den Kämpfen von Realisten und Nominalisten an den katholischen Universitäten des Mittelalters auf gleiche Stufe zu stellen, ist nur möglich, wenn man um jeden Preis die vorhandenen konfessionslosen Bildungsanstalten dem katholischen Fühlen mundgerecht machen will. Freilich müssen wir uns mit ihnen, der Not gehorchend, abfinden, ohne aber deshalb auf die Realisierung des Ideals, der katholischen, wirklich organischen Universität zu verzichten.

Über die Theologie, Philosophie und Geschichte betreffenden Vorschläge fassen wir uns kurz. Der Forderung des theologischen Studiums für die gebildeten katholischen Laien, falls sie die Grenzen der Anhörung apologetischer Vorträge, für welche zunächst die Professoren der theologischen Fakultäten zu sorgen hätten, überschreiten sollte, vermögen wir uns nicht anzuschließen. Die unklare Begründung dieser Forderung scheint Theologie mit Religionsphilosophie zu verwechseln und operiert mit den beliebten Schlagwörtern vom Kulturleben und immer höher zu spannenden „Idealen“. Angesichts der Vernachlässigung selbst philosophischer Studien, die bei der herrschenden Verwirrung in diesem Gebiete fast als ein Vorteil zu betrachten ist, könnte das Theologiestudium der gebildeten Laien, von Ausnahmen abgesehen, doch nur zu oberflächlichem Dilettantismus führen. Wie vielen derselben ist durch den Einfluß glaubensloser Lehrer, die die katholische Litteratur als minderwertig mit Verachtung behandeln, und ausschließlicher Lektüre akatholischer und anti-katholischer Litteratur selbst die Kenntnis der einfachsten, im Rahmen des Katechismus sich bewegenden religiösen Wahrheiten abhanden gekommen! Diesem Übelstande ist, wie von selbst einleuchtet, durch alle möglichen Mittel, Vereine, Vorträge, Verbreitung apologetischer Schriften entgegenzuwirken. Gründlich vermöchte eben nur die katholische Universität abzuhefen. Die vom Vf. den theologischen Fakultäten an den Universitäten, wie sie nun einmal thatsächlich beschaffen sind, zugemutete Aufgabe dürfte weit das Maß ihrer Kräfte überschreiten.

Bezüglich der Aufgabe der katholischen Philosophie sind wir noch weniger mit dem Vf. einverstanden. In diesem Punkte

scheint er völlig unorientiert. Wir sollen uns nicht begnügen, der modernen Philosophie die der Vorzeit entgegenzustellen, sondern mehr als bisher zu jener in ein inneres Verhältnis treten, ihre wahren Fortschritte erfassen, um ihre Irrtümer innerlich zu besiegen. Wir glauben nach Jahrzehnte langer Arbeit auf diesem Gebiete sagen zu dürfen, daß diese Mahnung völlig überflüssig ist, und die Redewendungen des Herrn Prälaten leere, nichts-sagende Phrasen sind.

Über die „Geschichte“ hinweggehend, bemerken wir noch bezüglich der Aufgabe der Katholiken auf dem Gebiete der schönen Litteratur, daß gewisse Lorbeeren und Erfolge katholischen Autoren durch die Schranken der guten Sitte trotz der Muthschen Vorschläge von mitunter zweifelhaftem Werte für immer versagt sein werden. Hüten wir uns, durch den Erfolg französischer Romanciers verführt, mit realistischen Mitteln katholische oder christliche Moderomane zu züchten! *Exempla sunt odiosa.*

Fassen wir unser Urteil über Ehrhards Schrift in wenigen Worten zusammen. Bei allen Vorzügen in Bezug auf Inhalt und Form leidet dasselbe an zwei wesentlichen Gebrechen, einer ungenügenden Auffassung des übernatürlichen Charakters des Christentums und der katholischen Kirche — daher die teils offenen teils versteckten Sympathieen mit theologisch-philosophischen Erscheinungen theosophischer Richtung —, dann damit im Zusammenhange an einer optimistischen Beurteilung der modernen Kultur. Hieraus erklärt sich die ebenso optimistische Meinung von einer Möglichkeit der Versöhnung mit dem modernen Geiste, der wesentlich auf einer konsequenten Ausbildung des neben dem christlichen Ingrediens im Protestantismus liegenden neuplatonisch-naturalistischen Elementes beruht.

ST. DIONYSIUS AREOPAGITA, NICHT PSEUDODIONYSIUS.

(Schluß von Bd. XVI, S. 95 ff., 165 ff., 282 ff.)

Von P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. Cap.

Das 5. Kapitel: „Symbolik und Allegorie“ (S. 198 ff.) der Kochschen litterarhistorischen Untersuchung bleibt uns noch zu besprechen. In Bezug auf „die philosophische und die mystische Überlieferung“ (a. O.) verweisen wir zunächst auf das schon