

gleich ansangs gefunden haben, da der Fahnenflucht so vieler Katholiken einerseits, und der falschen, die Kirche in ihrem Wesen alterirenden Begriffe anderseits Erwähnung geschehen. Das weiter Gesagte könnte dazu dienen, sich zu orientiren, wie man etwa von der Katholizität zu sprechen hätte.

G.

Natur und Gnade.

(Fortsetzung.)

C. Die Hoffnung.

Von diesem Tugendakte handelt der Verfasser zuletzt. Auch hier ist ihm vorerst zu thun, den richtigen Begriff von Hoffnung festzustellen, sodann ihr Motiv und ihre Eigenschaften näher darzulegen.

Viele Theologen, sagt der Verfasser, sprechen nur von zwei eigentlichen Tugendakten, dem Glauben und der Liebe, und zwar deshalb, weil sie in der menschlichen Natur nur zwei Grundkräfte, die der Erkenntniß und Liebe, annehmen, daher die Hoffnung zur Liebe heranziehen, und darunter die Liebe als Verlangen nach dem Besitze des geliebten, aber bisher noch ferne gerückten Objektes verstehen, oder auch das Verlangen der unvollkommenen Liebe nach der vollkommenen Glückseligkeit.

Allein dabei übersehe man, daß das Eigentliche (Formelle) in der Hoffnung nicht ein Verlangen nach einem Gute, sondern vielmehr das Vertrauen ist, den Besitz desselben unschütterlich festzuhalten, oder zu demselben sicher zu gelangen.

Gerade dieses Vertrauen aber unterscheidet sie als besonderen Willensakt wesentlich von der Liebe; denn, während diese eine Zuneigung zu dem Gute ist (*appetitus concupisibilis*), ist die Hoffnung vielmehr das Streben (*appetitus irascibilis*), dasselbe standhaft zum Zwecke des Erlangens zu verfolgen, oder das erlangte Gute festzuhalten. Dieses Vertrauen kann näm-

lich ebenso wie Erkenntniß und Liebe in den beiden Stadien der Entwicklung (Unvollkommenheit) und Vollendung (Vollkommenheit) betrachtet werden; im ersten strebt die Natur energisch und sicher im Bewußtsein ihrer Kraft nach dem ersehnten Guten, im zweiten hält sie das Erreichte triumphirend und unerschütterlich fest.

Darnach gewinnt nun das Vertrauen neben der Erkenntniß und Liebe eine absolute Stellung, und ist nicht bloß Durchgangspunkt in dem Entwicklungsprozeß der Liebe, und wird durch dasselbe zugleich in der Trilogie der theologischen Tugenden eine innige Harmonie bewirkt. Wie nämlich die Natur durch die Erkenntniß und Liebe irgend ein Gut erlangt, so hält sie dasselbe auch mit der ganzen Kraft ihres Wesens als ein solches fest, da es entweder sie — die Natur selbst — oder etwas sein muß, was in ihrer Kraft gelegen ist, und somit von ihr abhängt. Also ist das Formalobjekt oder Motiv des Vertrauens die Wesenheit der Natur selbst, das Bewußtsein ihrer Kraft. Auf Gott vertraut sie nur mittelbar, in wie ferne sie ihn überhaupt nur als den Urgrund aller Kraft anerkennt.

Da aber die Uebernatur eine Partizipation an der Natur Gottes selbst ist, ihre Kraft somit entweder die Kraft und Thätigkeit der göttlichen Natur, oder diese selbst unmittelbar ist, so sehen wir, wie das Motiv des übernatürlichen Vertrauens Hoffens, die göttliche Natur selbst oder deren eigenthümliche Kraft unmittelbar ist; im Zustande der Glorie, wo die göttliche Natur sich ganz mit der unsrigen verbunden hat, und von uns unmittelbar genossen wird, hält uns Gott selbst unmittelbar mit derselben unmittelbaren Kraft fest, mit der er sich selbst besitzt; in diesem Leben aber, wo die volle Einigung noch nicht herbeigeführt ist, ist es die von Gott ausgehende Kraft, welche dadurch, daß sie uns erleuchtet und an sich zieht, uns jene eigenthümliche, erhabene Ruhe und Sicherheit in der Erwartung auf den vollen Besitz der göttlichen Güte verleiht, welche die christliche Hoffnung heißt.

Diese Festigkeit, Dauerhaftigkeit und Sicherheit, ja diese Unfehlbarkeit und Unüberwindlichkeit ist gerade das Auszeichnende der christlichen Hoffnung; dadurch ist sie weit erhaben über jene Energie und Zuversicht, mit der die Natur aus sich ihr eigenes Leben behauptet und nach ihrem Ziele strebt; denn diese stützt sich auf Gott nur mittelbar, in wie fern er nämlich in seiner Kraft der Schöpfer und Träger der der Natur eigenthümlichen Kräfte ist. Aber da die christliche Hoffnung unmittelbar auf die göttliche Allmacht in ihrer ganzen Erhabenheit gegründet ist, welche von der gleichfalls unendlichen Liebe gegen uns geleitet, mit Alles besiegender Kraft unfehlbar und nothwendig uns dem von ihm vorgestickten Ziele entgegenführt, so erlangt die Seele damit die feste, unwandelbare und untrügliche Zuversicht, daß jenes Ziel uns jetzt schon angehöre, daß wir Kinder Gottes sind und in Ewigkeit bleiben werden.

Dieses triumphirende, unfehlbare Vertrauen verleiht der christlichen Heiligkeit darum erst ihre Vollendung, weil jene Unwandelbarkeit, welche gleich einem Diamante allen Schlägen und Stürmen des Lebens in der Welt widersteht und aber unendlich erhaben ist über der Apathie stoischer Philosophen.

Es vollendet aber auch im Jenseits die Seligkeit, da es das Bewußtsein ihrer Ewigkeit und Unwandelbarkeit verleiht, in welchem wir, wie das Kind im Schooße des Vaters, so unter den Flügeln seiner Allmacht ruhen.

Darum auch schreiben die heiligen Apostel von diesem heiligen Stolze, mit welchem der wahre Christ so gerne die Welt und was sie hat und bietet, so unendlich weit unter und hinter sich sieht, in überschwenglichen Ausdrücken; von dieser Kraft, welche uns die göttliche Zuversicht gewährt, sagt der Apostel Paulus (Ephes. 3, 20), daß Gott durch dieselbe in uns überschwenglich mehr thut, als wir bitten und verstehen können, daß er uns dadurch mit der ganzen Fülle seiner Gottheit erfüllt.

Die Theologen nennen darum die Rechtfertigung, welche eben jener Vorgang ist, in welchem die göttliche Natur der Kreatur sich selbst mitheilt, ja diese „durch gnadenvolle Verklärung vergöttlicht“, ein gröberes Wunder der Allmacht, als die Schöpfung der geistigen und materiellen Welt oder die Wunderwirkung in dieser es sind.

Damit hat der Verfasser die Darstellung der Hoffnung und somit der Tugend-Kräfte und Alte überhaupt beendet. Zum Schluße dieses dritten Kapitels rekapitulirt er noch kurz das hier über die übernatürliche Lebensordnung Gesagte.

Diesemnach bilden Erkenntniß und Liebe Gottes und das Vertrauen, in beiden den Besitz Gottes triumphirend zu erringen und festzuhalten, jene erhabene Trilogie der wahrhaft göttlichen Kräfte und Thätigkeiten, wie sie der Nebernatur als Theilnahme an der göttlichen Natur entsprechen. Diese drei Kräfte sind denn auch das echte Mark eines wahrhaft christlichen Lebens; durch sie sind wir das wahre Ebenbild Jesu Christi hier schon, das vollkommene der Liebe nach, das unvollkommene dem Glauben und der Hoffnung nach, bis es ganz vollkommen wird im Jenseits, wann der Glaube in das felige Anschauen, die Hoffnung in den triumphirenden, ewig dauernden Besitz verklärt sein wird!

Durch sie ist dann der Mensch auch das vollkommene Bild Gottes, weil ein Bild der heiligen Dreifaltigkeit, zu der wir durch die Nebernatur in ein harmonisches Verhältniß treten, so daß wir vom Vater die Hoffnung und den Stolz, seine Kinder zu sein, vom Sohne sein Licht und darum seine Weisheit, vom heiligen Geiste die ihm selbst eigenthümliche Liebe mitgetheilt erhalten.

Und so sehen wir zugleich, wie durch diese Lehre von der Nebernatur die Lehre von der Sendung der göttlichen Personen in unsre Seelen (missio divinarum personarum) eine überraschende Klarheit erhält. Der Sohn und der heilige Geist werden in uns gesandt, um uns zum Vater zu führen, in dessen

Schoß wir ihn durch das Licht des Sohnes und die Liebe des heiligen Geistes ewig besitzen und genießen.

Schließlich verweist dann der Verfasser auf eine schöne, die Sache erklärende Stelle in den Werken des heiligen Marius Confess., zunächst in opp. thg. de caritate cent. IV. c. 12.; vollständiger dann in Eroteses in Script. erot. 59. Darnach besteht die beatitudo in der allseitig entwickelten Thätigkeit der Nebernatur, vermöge welcher der Glaube zur Anschauung und unmittelbaren, wenn auch nicht adäquaten Erfassung (comprehensio, περιχώρησις) des Objektes Gott selbst wird, die Liebe aber in der Einigung mit diesem göttlichen Gute, in welcher sie zu ihrem Prinzip als ihrem erstrebten Ziele zurückgekehrt ist, die Erfüllung (πληρωσις) ihres Verlangens findet, und damit auch die ringende Hoffnung selbst zur Ruhe (στάσις), weil zum ewigen, untrennabaren Besitze und Genusse kommt! Über diese Entwicklung der übernatürlichen Thätigkeit geschehe keineswegs durch einfache Entfaltung und Entwicklung der natürlichen Kräfte, sondern geradezu durch absolute Erhebung der Natur über die Schranken der Zeit, der Unterwürfigkeit und Endlichkeit, in wie ferne sie nämlich zur Partizipation an der Natur Gottes selbst gerufen, die Ähnlichkeit, eine gewisse Identität (ταυτότης) mit ihr, ja eine Vergöttlichung (Σεωσις) selbst erlange!

Biertes Kapitel.

Verbindung und Vermählung von Natur und Gnade
(Nebernatur).

Bisher hat der Verfasser die beiden Lebensordnungen des Menschen, die natürliche und die übernatürliche, gesondert dargestellt; nun lässt er sie miteinander in Verbindung treten, da die von Gott geschaffene, wirklich bestehende Weltordnung weder eine rein natürliche, noch eine rein übernatürliche, sondern vielmehr die geheimnißvolle Harmonie zwischen beiden, zwischen Gnade und Freiheit als den Hauptfaktoren, ist.

Hier kommt dem Verfasser nun Alles darauf an, diese Verbindung zunächst in ihrem Entstehen richtig zu erfassen, um sie dann in ihrem Bestehen und damit das ganze Geheimniß der christlichen Heilsordnung selbst begreifen zu können.

Diese Verbindung darf nun weder als unmittelbare, unbedingte Sezung der Nebernatur in der Natur, noch auch als einfaches Verdienst und Resultat der Natur in Folge der Entwicklung und Anstrengung der eigenen Kräfte angesehen, sondern muß vielmehr als Vermählung beider, der Natur und Nebernatur, gedacht werden. Diese Idee der Vermählung läßt uns die an sich so geheimnisvolle Verbindung im vollsten Lichte erscheinen.

Bevor indeß der Verfasser diese Idee selbst entwickelt, spricht er sich in den einleitenden Bemerkungen, um den Antheil der Natur und die Art ihrer Thätigkeit bei dieser Verbindung gehörig auszumitteln, zunächst über die Art und Weise aus, wie Akte des übernatürlichen Lebens überhaupt entstehen, und dann weiter über die Bedingungen, die von Seite der Natur, namentlich beim ersten Eintritt der Nebernatur in sie, erforderlich werden. Hierbei kommt er auf den Unterschied der *gratia actualis* und *habitualis* zu sprechen, zeigt, wie dieser Unterschied schon den heiligen Vätern und älteren Scholastikern gegenüber den Behauptungen des gelehrten Oratorianers Thomassin bekannt gewesen sei, und nicht minder daher auch die Nothwendigkeit der aktuellen Gnade selbst in dem Gerechtsamten. Er sucht dann zu erklären, wie die die Rechtfertigung vorbereitenden Akte selbst schon übernatürliche genannt werden können, und spricht sich dann noch kurz über die so schwierige und so oft und hitzig behandelte Frage nach der Natur der *gratia efficax* aus.

Diese Gedanken des Verfassers wollen wir in Kürze zu wiederholen suchen.

I. Nebernatürliche Akte, sagt er, können nach dem früher Bemerkten keineswegs aus der Natur des Menschen

als solcher hervorgehen; sie setzen vielmehr eine übernatürliche physische Kraft (habitus), und aber auch eine übernatürliche Anregung derselben (gratia actualis) voraus, damit diese Kraft in die Thätigkeit, in die Akte, übergehe.

Eine Analogie hierfür bietet die natürliche Ordnung; soll in dieser ein Akt erfolgen, so muß die natürliche Kraft durch Einwirkung von Außen erregt werden; so z. B. vermag ein Denkakt nur dann zu Stande zu kommen, wenn der Erkenntniskraft das zu erfassende Objekt, oder ein Willensakt, wenn der Gegenstand durch seinen Reiz auf die Willenskraft einwirkt. Und Gott bewirkt diese in der natürlichen Ordnung einerseits, in wie ferne er als Schöpfer jeder Natur das Streben zu dem ihr entsprechenden Guten mitgegeben hat, und andererseits, in wie ferne er als waltende Vorseehung durch Vorführung von solchen Gegenständen und den concursus universalis simultaneus dafür sorgt, daß die Kraft in Thätigkeit tritt und zur Handlung wird.

Und ähnlich verhält es sich auch in der übernatürlichen Lebensordnung. Auch hier muß die übernatürliche Lebenskraft (gratia habitualis) durch übernatürliche Anregung (gratia actualis) geweckt, und dadurch zum übernatürlichen Akte des Glaubens, der Hoffnung, Liebe &c. werden.

Bei richtigem Verständnisse dessen, was übernatürliches Leben sei, wird dann erst klar, wie die habituelle Gnade in Gerechtfertigten die aktuelle Gnade nicht bloß nicht überflüssig, sondern vielmehr nothwendig mache, einmal, weil die Übernatur nicht in unserem Wesen wurzelt, sondern unmittelbar von Gott herstammt, und somit in ihrer Bethätigung von ihm abhängig ist, wie der Nebzweig vom Weinstocke; dann, weil in diesem Leben der Gegenstand unserer übernatürlichen Thätigkeit, Gott in seiner übernatürlichen Güte, in seiner ganzen Fülle und Klarheit uns noch nicht entgegentritt, so daß er unsere übernatürliche Kraft in ihrer ganzen Intensität erregte und so angezogen festhielte; und endlich, weil diese Kraft selbst einer bestän-

digen Vermehrung fähig ist, die sich aber die Nebernatur, als bestimmt abgegrenzte Sphäre übernatürlicher Kraftentfaltung nicht selbst geben, und die somit nur durch fortgesetzte übernatürliche aktuelle Einwirkung Gottes selbst bewirkt werden kann.

Dies ist Alles nach dem Verfasser so klar, daß man sich nur wundern muß, wenn man, wie Thomassin es gethan, von den Vätern und älteren Scholastikern behauptet, sie hätten einen Unterschied von habitueller und aktueller Gnade nicht gekannt. Allerdings war den Vätern dieser Unterschied recht wohl bekannt; nur lag kein Anlaß vor, auf denselben weiter einzugehen. Was aber den Kampf derselben, namentlich des heiligen Augustinus, gegen die Pelagianer betrifft, so galt es hier weniger, die Art und Weise der Wirksamkeit der Gnade darzuthun, als vielmehr, daß sie uns nothwendig von Gott gegeben werden müsse, als Tendenz zu Allem, dem natürlichen als übernatürlichen Guten.

Um dies zu verstehen, muß man vor Allem festhalten, daß die Pelagianer Natur so falsch auffaßten, daß sie diese selbst (dem Begriffe nach) vernichtet, und somit auch nicht Gnade richtig fassen konnten. Ihnen war nämlich Natur die an sich indifferente Kraft, für das Gute sowohl, als das Böse aus sich selbst sich zu bestimmen; sie läugneten demnach, daß Gott in jedes Ding den Drang zu dem ihm eigenthümlichen Guten schon gelegt habe, und Gnade war ihnen daher nur die der Entschließung des Willens vorausgehende, zum Guten hinlenkende Einwirkung Gottes. Darum mußte der heilige Augustinus nun entgegen darthun, daß nicht bloß diese Hinlenkung, sondern schon die Möglichkeit, nach dem Guten überhaupt zu streben, daß der erste Impuls, den die Willenskraft empfängt, uns von Gott schon geschenkt, daß das Gnade sei, und dem Menschen nur die Freiheit eigenthümlich sei, unbeirrt in der gegebenen Richtung zu streben, oder davon abzuweichen. Wolle daher der Mensch nach dem uns von Christus erworbenen ewigen Leben streben, so müsse er denn durch die von Christus zu

erhaltende übernatürliche Gnade dazu angetrieben und gestärkt werden.

Anders die Scholastiker, denen die Natur an sich schon nicht mehr etwas Indifferentes ist; dieser wahren Natur gegenüber ist ihnen Gnade nur die übernatürliche Lebenskraft, wie sie zur Vornahme gewisser Akte, wozu die Natur nicht mehr ausreicht, notwendig ist. Diese Scholastiker finden sich demnach nur veranlaßt, die Gnade als Habitus zunächst aufzufassen.

Wenn nach dem Gesagten ausgemacht ist, daß ohne den Habitus der Gnade ein übernatürlicher Akt nicht zu Stande komme, so frage es sich erstlich, meint der Verfasser, wie wir es uns zu erklären haben, daß die vorbereitenden Akte zur Rechtfertigung schon übernatürliche, diese selbst schon (*ex merito de congruo*) verdienende Akte seien?

Darauf muß erstlich geantwortet werden, daß nach dem bekannten Worte des heiligen Augustinus „qui creavit te sine te, non justificabit te sine te“, diese Eingießung der Nebernatur nicht ohne Mitbeteiligung der Natur vor sich gehen kann, wie dies die griechischen Väter oft genug den Gnostikern und Manichäern gegenüber, welche diese Erhebung als absolute Setzung mit Aufhebung aller Freiheit (der sogenannten *libertas contrarietas ad bonum vel malum*) ansahen, ausgesprochen haben, eine Lehre, welche unter den Scholastikern zu der bekannten Kontroverse Anlaß gab, ob der erste Mensch zugleich mit oder in der Gnade (*non tantum in naturalibus, sed etiam in gratuitis*) schon erschaffen worden sei, oder ob ihm, da ein freiwilliges Eingehen von Seite der Natur notwendig sei, einige Zeit nach Erschaffung die Nebernatur verliehen worden ist?⁴⁾

⁴⁾ Wenn hier der Verfasser vom heiligen Thomas und seiner Schule sagt: „Auch er lehrte, der erste Mensch habe nur deshalb im ersten Augenblitze seines Daseins mit diesem auch die Gnade erhalten, weil er in demselben sich auf den Empfang derselben vorbereitete (?)“, so hat er sich sicherlich sehr undeutlich ausgedrückt.

Wenn indeß von der Natur zum Behuße des Empfanges der Nebernatur ein freies Eingehen auf diesen selbst verlangt wird, so ist damit nicht gesagt, daß, wie die Jansenisten uns vorwerfen, dadurch die Gnade vom Menschen verdient, und als solche erworben werden soll! Im Gegentheile ist gewiß, daß selbst dieses freie Eingehen nicht einmal ein von der Natur selbst hervorgerufener Akt sein kann; denn die Verleihung der Nebernatur ist ja an sich die Erhebung der Natur in die höhere, göttliche Lebensphäre, und dahin kann sie aus sich allein nimmer zielen, da muß sie von Gott selbst angezogen und hinaufgehoben werden. Was von ihrer Seite geschehen kann, ist nur, daß sie das in demüthiger Unterwerfung willig geschehen läßt, und diesem göttlichen Zuge sich hingibt.

Dieser Zug erfaßt aber alle Menschen, da alle für die Nebernatur bestimmt sind, und in so ferne hat es sich der Mensch nur selbst zuzuschreiben, wenn er die Gnade nicht erlanget.

Auf solche Weise wird die Verbindung der Natur mit der Nebernatur eingegangen, nie im Allgemeinen, sondern insbesonders in ihren einzelnen Kräften des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe. „Der Glaube nämlich als eigentliches Glaubenslicht und physische Kraft, den übernatürlichen Akt des Glaubens in seiner ganzen Erhabenheit zu sehen, wird nur denjenigen eingegossen, welche dem Zuge zum Glauben folgen, auf seine Forderungen eingehen, und ihren Willen beugen. In demselben Augenblicke wird dann die Seele mit der übernatürlichen Kraft erfüllt, um durch den Akt des Glaubens wirklich Gott anzuhängen, in welchem sie anfängt, mit der ziehenden und einladenden Gnade mitzuwirken. Ebenso verhält es sich mit dem Habitus der Hoffnung und der Liebe, welche an sich in dem Augenblicke eingegossen werden, wo die Natur im Begriffe steht, dem Zuge der Gnade zu folgen, und den entsprechenden Akt der Hoffnung und der Liebe zu sehen. So erfolgt auch mit der Eingießung der Liebe die Eingießung der Neber-

natur selbst in der Rechtfertigung, wenn die Natur unter dem Antriebe der zuvorkommenden Gnade sich entscheidet.“

So wird die Nebernatur in der Anregung der Kräfte der Natur zum Zwecke des Eingehens in die Verhindung zur gratia actualis praeveniens im Sinne des heiligen Augustinus; und es begegnen sich somit der durch die zuvorkommende Gnade angezogene Wille und die Eingießung der göttlichen Kraft gerade in dem Augenblicke, wo der Wille sich für die Sezung des Tugendaktes selbst entscheidet und darin auch die Eingießung zugleich erfolgt.

So erklärt es sich denn, wie jene vorbereitende Akte übernatürliche sind, ohne daß früher der Gnaden-Habitus eingesenkt gewesen wäre.

So verstehen wir auch die griechischen Väter, wenn sie den Gnostikern auf die Frage, warum der Eine sich belehre, ein Anderer nicht? auffallender Weise nicht sagen, der Eine wirke mit der Gnade, der Andere nicht, sondern: der Eine hat die Gnade, der Andere hat sie nicht, d. h. weil der Eine die angebotene Gnade in sich aufnimmt, der Andere nicht.

Hier erwähnt der Verfasser der ehemals so lebhaft geführten Kontroverse über die sogenannte gratia efficax. Bekanntlich waren in derselben die Gegner einerseits, vorzüglich die Dominikaner, welche, als sogenannte Thomisten, einen physischen Unterschied zwischen der gratia efficax, qua actu convertemur und der sufficiens, qua ad conversionem invitamus annahmen, und andererseits die Jesuiten, Molinisten oder Kongruisten, welche einen solchen inneren Unterschied läugneten, und die Wirksamkeit der Gnade von äußeren Umständen abhängig erklärten. Er weist da auf den Jesuiten Gregor von Valentia hin, der als ein vorzüglicher, auch um Deutschland verdienter Theolog, bei der Congregatio de auxiliis sich insbesondere ausgezeichnet hatte. Dieser Theolog soll in seiner Be- griffsbestimmung der gratia efficax die Ansichten beider Schulen

vereinen, indem er einerseits die scientia media der Molinisten, wie andererseits die schroffe praedeterminatio physica der Thomisten bei Seite läßt und erklärt, daß die gratia efficax allerdings eine forma physice et ex se ipsa determinans animam ad bonum, so daß Jene, welche sie annehmen und aufnehmen, eben durch sie wirklich glauben, hoffen und lieben, den Anderen aber es ebenso frei steht, weil sie Allen angeboten wird, sie von sich zu weisen. Von dieser Gnade gilt das bekannte Axiom; facienti, quod in se est, Deus non denegat gratiam.

(Fortsetzung folgt.)

Einige Bemerkungen über Toleranz.

(Schluß.)

Auch Baden und Württemberg sind verfassungsmäßig paritätisch, und in beiden Ländern war die Regierung daran, durch Abschluß von Konkordaten mit Rom der Parität dadurch Genüge zu leisten, daß die katholische Kirche eine Garantie ihrer rechtlichen Lage erhalte. Daß die beiden Konkordate gefallen sind, ist bekannt. Diese hätten freilich auch durch die Anstrengungen einer auf Staatsomnipotenz hinstrebenden Partei zum Falle gebracht werden können, dann könnte man von Intoleranz in dem bisherigen Sinne nicht reden. Aber einen Hauptanstoß zum Kampfe gegen das Konkordat in Baden gab die protestantische Konferenz in Durlach (Nov. 1859), bei welcher Dr. Häusser äußerte, die katholische Kirche stehe wesentlichen Grundlagen des modernen Staatslebens entgegen, der Protestantismus und der moderne Staat seien als Zwillingsschwestern aus der Reformation hervorgegangen, bei welcher der nämliche Herr in Bezug auf die Orden, welche dem Erzbischofe im Einvernehmen mit der Regierung einzuführen gestattet sein sollte, den Ausspruch that: