

Gottesbeweis oder Gottesbeweise?

Von Prof. Dr. C. Gutberlet.

Unter diesem Titel veröffentlicht der in philosophischen Kreisen rühmlichst bekannte Dr. K. Braig¹⁾ einen sehr schätzenswerthen Beitrag zur Begründung der theistischen Weltanschauung. Wie er mit Recht hervorhebt, ist der Beweis für das Dasein Gottes die brennende Frage der Gegenwart, welche die sorgfältigste Behandlung seitens der philosophischen Speculation verdient. Der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechend wendet der Verfasser dann alle Sorgfalt auf, den speculativen Beweis so präcis und systematisch als möglich zu führen.

I. Der Gottesbeweis.

bekommt bei Braig eine dreifache Fassung, aber so gegliedert, dass die vorhergehende Stufe die Vorbedingung der folgenden wird, und sich ein adaequater Beweis erst aus ihrer Verbindung ergibt. Er unterscheidet nämlich *Ontologie*, *Nomologie* und *Teleologie* des Weltseins und schliesst aus diesen Momenten auf den unbedingten, denkenden, persönlichen Weltgrund. Er fasst diese Beweise selbst übersichtlich so zusammen:

1. *Obersatz*: Jedes Seiende, soweit die Wahrnehmung im Reiche des Materiellen, Lebendigen und Geistigen dringen mag, existirt auf Grund und in Kraft von anderen Seienden, welche seine reale Voraussetzung bilden.

Untersatz: Alle Seienden zusammen können nicht existiren auf Grund und in Kraft einer andern, in gleicher Linie der Bedingtheit liegenden Seinsposition. Denn welche concrete Realform im Bereiche des dreigetheilten Weltseins man nehmen möchte zum

¹⁾ Gottesbeweis oder Gottesbeweise? Würdigung neuer und neuester apologetischer Richtungen in Briefen an den hochw. Herrn Prof. Dr. Const. Gutberlet. Stuttgart. Metzler 1888.

letzten Sein, das die gesetzte Allheit vollzählig machen würde: immer müsste das letzte „Andere“ gedacht werden können ohne Grund und existiren können ohne reale Voraussetzung.

Schlussatz: Es muss somit angesichts der ausnahmslosen Bedingtheit des wirklichen Daseins ein Etwas existiren, welches zu seiner Existenz der Voraussetzung eines Andern nicht bedarf: ein Etwas, welches schlechthin unbedingt, einfach und durch sich ist — unverursacht, unveränderlich, immer seiend, nothwendig, an sich selbst genügender Realgrund und durch sich selbst wirksame Ursache. Dieses Etwas ist das Absolute.

2. Obersatz: Jedes Seiende, soweit die Wahrnehmung im Reiche des Materiellen, Lebendigen und Geistigen dringen mag, ist gesetzmässig bedingt; die Bedingtheit der Welt hat die unverletzliche Form der Weltordnung, des Seinsgesetzes.

Untersatz: Gesetz und Ordnung, mögen die Worte als beharrende Formen des physischen oder des ethischen Verhaltens verstanden werden, mögen sie auf dem physischen Gebiet ihren ursprünglichen und auf dem ethischen einen übertragenen Sinn haben oder umgekehrt — Gesetz und Ordnung sind nicht anders fassbar denn als Ausdruck des Sammelns von Vielheiten zu Einheiten, des Verbindens von Einheiten zu Einheitsgruppen. Sie sind in dem materiellen wie in dem lebendigen und geistigen Sein nicht anders wirklich denn als der sichtbare Erfolg eines Scheidens und Unterscheidens, welches die Formen des natürlichen Soseins und die Verhältnisse ihres Zusammenseins vorausgewirkt hat.

Schlussatz: Soll also der Absolute der zureichende, einzige und allgenügende Weltgrund sein, dann muss er, indem er die Gesamtheit des Bedingten dem Sein nach bewirkt, auch die Form der Bedingtheit, die Weltordnung, die Unterschiede ihrer Elemente und die gesetzmässigen Einheiten aller Unterschiede bewirken. Folglich muss der Weltgrund selber Unterscheider, Denker und Ordner sein.

3. Obersatz: Jedes Seiende, soweit Wahrnehmung und Gedanke dringen mögen im Reiche des Materiellen, des Lebendigen und des Geistigen, ist zweckmässig entweder als Mittel einem höheren unter- oder als Glied einem harmonischen Zusammen eingeordnet.

a) Die mechanische Constitution der Materie in den kleinsten Theilchen und im grossen Ganzen ist passive Zweckmässigkeit.

b) Die Phänomene des Organischen zeigen instinctive Zielstrebigkeit.

c) Die Energie der freien, religiös-sittlichen Persönlichkeit ist selbstbewusstes und selbständiges Zweckhandeln einem letzten Ziel und höchsten Ideal gemäss.

U n t e r s a t z : Nun aber fordert a) die Gestaltbarkeit der Materie eine Intelligenz, durch welche die wirklichen Gestaltungen vorausbestimmt und den Seinselementen als Zwecke eingeschaffen sind;

b) die Zielstrebigkeit eine Intelligenz, durch welche jedem Lebewesen der Grundriss seines Organismus vorgezeichnet, der Plan für den organischen Aufbau vorgeschrieben und in der vollendeten Gestalt der das Wachstum und den Bildungsgang leitende Lebens- und Thätigkeitszweck festgestellt ist;

c) die freie Zweckthätigkeit und das religiös-sittliche Selbstbewusstsein des Menschengestes eine Intelligenz, durch welche die sämtlichen Möglichkeiten der freien Entschliessungen vorausgewusst, in dem Vollkommenheitsideal dem freien Streben ein Ziel-punkt gegeben und so der menschlichen Persönlichkeit ihr Daseinszweck geoffenbart ist.

Schlusssatz: Also muss der Absolute, soll er zureichender, einziger und allgenügender Weltgrund sein, indem er die Gesamtheit des Bedingten bewirkt und die Form der Bedingtheit als Gesetzlichkeit ordnet, auch den Sinn der ganzen Anordnung, die allumfassende Zweckmässigkeit bestimmen. Folglich ist Gottes Schaffen absolute Zweckthätigkeit. Und weil ihre, der absoluten Weisheit Schöpfung sich gliedert: a) als Kunstwerk der unbelebten Mechanik in den Seinselementen und den Seinsmassen; b) als das Kunstwerk der belebten Mechanik in den Organismen; c) als das Kunstwerk des freien Geistes in der menschlichen Persönlichkeit, welche den Gedanken ihres Ursprungs als Ziel ihrer Selbstbestimmung in sich trägt — darum muss der Urheber der Natur und Geisterwelt geistig-sittliche, selbstbewusste Persönlichkeit, darum muss Gott der Seiende durch sein Wesen, der Denkende durch sein Wesen, der Freie durch sein Wesen, darum muss er die absolute Person sein.

Wenn wir dieser Beweisführung, welche im Einzelnen mit vieler speculativen Schärfe und reichhaltiger Benutzung der bezüglich empirischen Thatsachen durchgeführt ist, unsere volle Anerkennung nicht versagen können, so wird uns die Lösung unserer eigentlichen Aufgabe weniger leicht. Der Herr Verf. hat uns die sehr ehrenvolle

Aufgabe zugewiesen, über das eigentliche Thema seiner Schrift: „Ob Gottesbeweise oder Gottesbeweis“ zu entscheiden. Die hohe Anerkennung, die ein Mann von solcher philosophischen Begabung damit meiner „Theodicee“ zu Theil werden lässt, hat mir um so mehr Trost bereitet, als meine ersten Bestrebungen, die Gottesbeweise auf festere Grundlagen zu stützen, als es meistens geschieht, nicht überall das nöthige Verständniss gefunden. Ich würde freilich Unrecht thun, wenn ich nicht zufrieden sein wollte mit dem zustimmenden Urtheile so Mancher, welchen eine tiefere Speculation Bedürfniss ist. So ehrenvoll nun auch das mir vom Verf. zuge dachte Schiedsrichteramt auf der einen Seite ist, so schwierig wird es andererseits, da ich eventuell gegen mich selbst entscheiden muss. *Nemo iudex in propria causa*. Doch will ich versuchen so objectiv als möglich die Frage zu lösen, was um so leichter sein dürfte, als im Wesentlichen zwischen dem einen Beweis des Verfassers und den vier des hl. Thomas, welchen ich mich angeschlossen habe, kein Unterschied besteht. Wenn der Verf. die Einheit der Beweise so auffasst, dass die Vielheit zu einem und demselben Ziele hingeordnet ist, ähnlich wie die vielen Beweise für den pythagoräischen Lehrsatz im Grunde nur einen Beweis darstellen, so habe ich dagegen mit meinen vielen Beweisen nicht so viel einzuwenden. Ueberhaupt war es nicht meine Absicht, viele von einander unabhängige Beweise zu liefern; im Gegentheile war ich mir des gegenseitigen Ineinandergreifens der Beweise recht wohl bewusst. Ein jeder Beweis sollte nicht unabhängig von jedem andern, sondern vollständig sein. Ich wollte meinen Lesern nicht dieselbe Verlegenheit bereiten, in der ich mich oft in meinen Studienjahren befand. Man bewies in den Lehrbüchern die Existenz Gottes unter verschiedenen Merkmalen z. B. einer ersten Ursache, eines „ens a se“, einer Intelligenz. Wenn es aber später darauf ankam, das Wesen Gottes zu bestimmen und den Pantheismus zu widerlegen, hatte man, wie es scheint, vergessen, was man eigentlich bewiesen hatte; man nahm nun Wesensmerkmale, welche aus den Gottesbeweisen sich gar nicht von selbst ergaben. Es kam mir fast lächerlich vor, ein langes und breites nachzuweisen, dass ein nothwendiges, durch sich seiendes Wesen existiren muss, — dies leugnet ja kein Pantheist — aber so wenig besorgt war um den strengen Nachweis, dass die Welt nicht jenes Wesen sein kann. Ich will damit gegen Niemanden einen Tadel, sondern nur eine Thatsache aussprechen, die vielleicht in meiner

Individualität ihren Grund hat. Im Uebrigen dürfte es für jeden Philosophen zweckdienlich sein, sich eher skeptisch als zu leichtgläubig den Beweisen gegenüber zu verhalten und bei seinen Lesern und Zuhörern nicht zu viel intellectuelle Bereitwilligkeit vorauszusetzen. Für mich war die entgegengesetzte Voraussetzung, welche in individuellen Anlagen ihre eigentliche Quelle hatte, der Grund, warum ich alle einzelnen Gottesbeweise soweit zu führen suchte, dass der Gottesbegriff, d. h. der Begriff eines persönlichen von der Welt unterschiedenen unendlichen Geistes, deutlich hervortrat oder doch leicht daraus abzuleiten war. Ich konnte es nicht über mich bringen, Beweise zu reproduciren, von denen ich nicht selbst überzeugt war; ich hielt es für Verrath am Heiligsten, da wo es sich um Feststellung des Allernothwendigsten handelt, mit dialektischer Gewandtheit und Gelehrsamkeit zu prunken, statt solide überzeugende Beweise zu bringen.

II. Die Gottesbeweise.

In der Streitfrage also, die uns hier beschäftigt, kommt es wesentlich darauf an, ob die von mir im Anschluss an den hl. Thomas¹⁾ dargelegten und im Lichte der gegenwärtigen Naturkenntniss eingehender begründeten Beweise stichhaltig sind oder nicht. Es gereicht mir zur Freude, dass die Schwierigkeiten, welche sich gegen dieselben erheben lassen, gerade von einer so wohlwollenden und berufenen Seite erhoben werden. So finde ich Gelegenheit, sine ira et studio einige Punkte in den Gottesbeweisen klarer zu stellen.

1. Der Gottesbeweis aus der Bewegung.

Ueberzeugt, dass mit dem *κίνητον ἀκίνητον* des Aristoteles die Existenz Gottes nicht bewiesen ist, habe ich darzuthun gesucht, dass der unbewegliche Beweger als Geist, als freier unendlicher Geist gefasst werden muss. Unter Anderem berufe ich mich auf die Zeitlichkeit der Weltbewegung. Dagegen bemerkt der Verfasser „Sie sagen: Die Weltbewegung ist nicht immer seiend, sondern hat angefangen in einem bestimmten Momente. Von Ewigkeit her gab es aber nun unendlich viele Momente, da sie hätte anfangen können. Folglich muss den bestimmten Moment des Beginns Gott gewusst und aus den unendlich viel möglichen den passenden Moment frei gewählt haben. Also muss er, um dies zu

¹⁾ Cf. S. Thom. p. 1. qu. 2. art. 3.

können, persönlicher Geist sein. — Dem entgegen darf doch mit Augustinus gefragt werden: gab es ein Dann, als es eine Zeit noch nicht gab? Was sind die unendlich vielen möglichen Momente? Zeitatome. Eine leere Zeit vor der zeitlichen Welt ist gar nicht! Theile der Ewigkeit? Die Ewigkeit hat keine Theile!“

Um alle Schwierigkeit zu beseitigen, die in der Zeit vor der jetzigen Welt liegt, brauchen wir nur vom Jetzt auszugehen. Wenn es gewiss ist, dass die Welt nicht von Ewigkeit ist, dann ist auch gewiss, dass sie später anfangen konnte und früher, als sie thatsächlich angefangen hat. Nehmen wir an, sie bestehe jetzt 100 000 Jahre, dann konnte sie auch vor 100 001 Jahren, d. h. um 1 Jahr früher, oder vor 99 999 Jahren, d. h. 1 Jahr später anfangen, als sie thatsächlich angefangen hat. Ein Dann konnte es allerdings nicht geben, wenn es noch keine Zeit gab; es giebt aber eine wirkliche und eine rein mögliche Zeit; erstere kann nur bei wirklicher Weltbewegung bestehen, letztere auch bei möglicher Weltbewegung. Dem entsprechend ist auch das Dann ein zweifaches: ein wirkliches, ein reales Geschehen, das als Zeitbestimmung dient, und ein mögliches, was einen Abschnitt oder einen Moment in der möglichen Zeit bezeichnet. Freilich wird dadurch, dass ich in der möglichen Zeit ein Dann fixire, dasselbe meist ein wirkliches, weil ich es zu realer Zeit in Beziehung setze; ebenso wie in dem ideellen Raume unzählige Punkte fixirt werden können. Das Dort wird aber ein reales, sobald es zu einer oder überhaupt zum wirklichen Raum, zur existirenden ausgedehnten Welt in Beziehung gesetzt wird.

Wer also die Zeitlichkeit der Weltbewegung zugibt, der muss zugeben, dass sie früher oder später anfangen konnte. Aristoteles folgerte gerade die Nothwendigkeit der ewigen Weltbewegung aus der Unmöglichkeit, dass es vor dem Anfange der Zeit schon Zeit gegeben hätte. Er argumentirt: Wäre die Welt nicht von Ewigkeit, so gäbe es ein Früher. Wo früher und später ist, da ist Zeit; vor der wirklichen Welt gab es aber keine Zeit. Diese Beweisführung lässt sich lediglich durch die Unterscheidung zwischen ideeller und wirklicher Zeit entkräften. Ist also die Zeitlichkeit der Weltbewegung zugegeben, so folgt ganz evident, dass der Anfang ihrer Existenz frei vom Weltbeweger bestimmt werden musste. Derselbe muss also frei, muss erkennend, Geist sein. Ein freier Geist aber, der ohne im Mindesten sich zu ändern, sich

für dieses und jenes, jetzt und später entscheiden kann, ist unendlicher Geist.

Wem aber die Zeitlichkeit der Weltbewegung nicht hinreichend bewiesen erscheint, den verweise ich auf die verschiedenen möglichen Formen, Intensitäten und Richtungen der Bewegung. Aus ihnen allen musste der Weltbeweger je eine auswählen. Und wenn man selbst der Materie die Bewegung ursprünglich zukommen lässt, dass dieselbe solche nach bestimmter Richtung, in bestimmter Form und Intensität aus sich besitze, ist durchaus unmöglich. Denn mag man die Trägheit des Stoffes fassen wie man will, mag man sie mit Leibniz selbst einen „*visus ad motum*“ oder eine Widerstandskraft nennen: das ist ganz evident, dass jedes Atom nach jeder aus unendlich vielen Richtungen sich bewegen kann, dass es aus sich unendlich viele Intensitäten und Formen der Bewegung haben kann. Es ist also ein innerer Widerspruch, dass es aus sich eine bestimmte Bewegung habe. „Ursprünglich“, in dem Sinne: „vom Anfange seiner Existenz an“, kann es allerdings eine bestimmte Bewegung haben, aber nur dann, wenn ein anderes Wesen ihm eine aus unzähligen möglichen bestimmt hat. Denn etwas Anderes ist es, die Bewegung ist dem Atom ursprünglich, etwas Anderes, sie ist ihm wesentlich, sie kann ihm ohne allen äusseren Einfluss lediglich durch sein Wesen bestimmt werden. Dass Letzteres nicht der Fall sein kann, ergibt sich ganz zwingend daraus, dass keinem Atom eine bestimmte Richtung, Form und Intensität der Bewegung wesentlich ist. Dies geben Alle zu und muss Jedermann zugeben, selbst wenn er gegen alle Erfahrung annehmen sollte, die Bewegung oder ein Trieb nach Bewegung gehöre zum Wesen der Materie. Ich weiss nicht, ob es je dem extremsten Materialisten, wenigstens in neuerer Zeit, in den Sinn gekommen ist, zu behaupten, jedes Atom müsse sich kraft seines Wesens entweder nach Osten oder nach Westen, nach unten oder nach oben bewegen. Jedermann hält die Behauptung Epikurs, die Atome hätten sich ursprünglich alle kraft ihres Wesens nach unten bewegt, für Wahnwitz.

Nun aber lässt sich daraus, dass jedes Atom von einem Andern Richtung, Form und Intensität der Bewegung erhalten muss, ganz evident nachweisen, dass es auch die Bewegung überhaupt nicht aus sich haben kann. Denn es gibt keine Bewegung überhaupt; jede Bewegung muss eine bestimmte Schnelligkeit, Form und Richtung haben. Da nun diese Bestimmtheiten nicht von den Atomen

ausgehen können, so muss auch die Bewegung selbst von einem Andern kommen. In der That, wenn ein Atom verlangte, kraft seiner Wesenheit sich zu bewegen, so verlangte diese Wesenheit auch eine bestimmte Modalität, ohne welche es keine Bewegung geben kann. Nun ist aber die Wesenheit indifferent gegen jede Modalität der Bewegung, also auch gegen die Bewegung selbst: sie kann sich nicht selbst bewegen.

Dieser Gedankengang lässt sich aber auch auf jede Art von Bewegung, nicht bloss auf die locale, welche die Scholastik allerdings mit Aristoteles bei dem Nachweise des unbewegten Bewegers vorzüglich vor Augen hatte, anwenden. Uebrigens bricht sich in neuerer Zeit die Anschauung immer mehr Bahn, dass alle Kräfte und Naturprocesse zum mindesten in der anorganischen Welt auf Bewegungen oder Bewegungszustände zurückzuführen sind. Aber davon auch abgesehen, gilt auch von andern Veränderungen dasselbe wie von der Ortsveränderung, der localen Bewegung. Nehmen wir z. B. die Erwärmung oder Abkühlung. Dass ein Körper nicht rein aus sich wärmer werden kann, geht wieder hervor aus der Indifferenz der Materie gegen jeden Temperaturgrad, gegen die Schnelligkeit der Erwärmung u. s. w. Von -273° an kann jeder Körper jeden Grad der Erwärmung bis zu vielen tausenden, wie sie thatsächlich in der Sonne vorkommen, annehmen. Dass dabei Veränderungen des Aggregatzustandes und bei zusammengesetzten Substanzen chemische Veränderungen auftreten, thut nichts zur Sache. Auch die sog. specifische Wärme, die bei einem jeden Körper eine andere ist, steht unserer Behauptung nicht im Wege; denn dieselbe bezeichnet nur ein schwierigeres oder schnelleres Wärmerwerden. Es braucht nämlich ein Körper mehr Wärmezufuhr, um 1° wärmer zu werden, als ein anderer, aber durch entsprechende Wärmezufuhr kann jeder jeden Wärmegrad erhalten. Eher könnte die specifische Wärme gegen die Indifferenz des Körpers gegen jedes Tempo der Erwärmungsgeschwindigkeit geltend gemacht werden. Aber auch das ist nicht zutreffend. Jeder Körper auch von der grössten Wärmecapazität, d. h. welcher am meisten Wärme zur Steigerung seiner Temperatur verlangt, kann durch genügende Wärmezufuhr in beliebig kurzer Zeit um 1° wärmer gemacht werden. Es ist somit klar, dass die Körper aus sich indifferent sind für jeden Grad der Temperatur, für Erhöhung und Erniedrigung der Temperatur, für raschere und langsamere Erwärmung. Also können sie unmög-

lich aus sich die Erwärmung haben, weil ihnen sonst ein ganz bestimmter Grad der Wärme zukommen müsste, oder die Temperaturveränderung einen ganz bestimmten Gang mit bestimmter Geschwindigkeit nehmen müsste. Was aber von der Erwärmung gilt, lässt sich analog auf alle Veränderungen anwenden.

Es darf also als bewiesen gelten, dass die Welt, wie für jede Form und Intensität der Bewegung, so für die Bewegung selbst indifferent ist, d. h. aus sich sich nicht bewegen kann. Doch bedarf es eigentlich keines Beweises, dass die Veränderungen und Bewegungen der anorganischen Natur alle von einem Andern ausgehen müssen. Fingirt man in ihr nicht willkürlich Leben oder gar Denken und Empfinden, so besteht ja gerade der Unterschied der leblosen Natur von der lebendigen darin, dass erstere sich nicht selbst zu bewegen oder zu verändern vermag. Dass aber auch das Lebendige, wenn es nicht alle Realität und insbesondere alle Wahrheit und Güte in sich hat, fremden Einflusses bedarf, um sich zu verändern, ist von uns eingehend gezeigt worden. Ich will hier nur bemerken, dass analog wie bei der leblosen Materie, so auch hier die Indifferenz für unzählige Modalitäten, Richtungen und Formen der Thätigkeit es ist, welche zur Evidenz beweist, dass der Geist nicht rein aus sich zum Denken kommen kann. Und doch muss es ein Geist sein, der die Weltbewegung eingeleitet hat, da, wie gezeigt wurde, alles Stoffliche nur durch ein Anderes in Bewegung gesetzt werden kann. Dieser Geist hatte aber zu wählen zwischen unendlich vielen Formen, Richtungen und Intensitäten und verschiedenen Arten der Bewegung, — um von der Dauer, dem Anfang, dem periodischen Wechsel zwischen Ruhe und Bewegung u. s. w. nichts zu sagen. Diese Wahl ging aber ohne alle Veränderung in ihm vor; denn wäre er dabei verändert worden, so wäre er nicht der letzte oder erste Bewegter, bei dem wir in unserer Beweisführung bereits angelangt sind. Also musste er, da seine Erkenntniss sich bei Betrachtung jener unendlich vielen Möglichkeiten nicht änderte, unendlich Vieles im actualen Bewusstsein haben. Das kann aber nur der unendliche Geist. Die Wahl des Geistes setzt auch eine Mannigfaltigkeit von Motiven, welche seine Auswahl bestimmen, voraus. Das Gebiet der Motive ist aber so ausgedehnt wie das des Guten überhaupt: es ist unendlich. Er musste also auch zwischen unendlich vielen Motiven eines auswählen, beziehungsweise aus unendlich vielen möglichen Zwecken einen festsetzen, der durch die

Weltbewegung erreicht werden sollte. Damit kommen wir wieder auf einen unendlichen Geist; denn nur einem solchen können gleichzeitig unendlich viele Ziele vorschweben. Man könnte dagegen einwenden, dass nur zwei Objecte oder doch nur eine beschränkte Anzahl derselben erforderlich ist, um eine Wahl zu treffen. Wer von uns denkt successiv an die unendlich vielen Möglichkeiten, aus denen wir bei jeder Wahl eine auswählen? — Aber es fragt sich, warum gerade diese zwei oder wenigen Möglichkeiten im Bewusstsein des Geistes sind, während doch unendlich viele gerade so gut dasselbe erfüllen können. Ein freier Geist muss universale Erkenntniss haben; schon jeder Universalbegriff schliesst aber eine Unendlichkeit darunter begriffener Wesen ein, und Universalien gibt es unendlich viele. Gegen ein jedes der unendlich vielen möglichen Objecte im Gebiete des Wahren und Guten ist Vernunft und Wille gleich empfänglich. In diesen Fähigkeiten liegt jedenfalls kein Grund, dass von allen möglichen nur zwei, drei Objecte von ihnen actual erreicht werden. Soll nun der Geist unveränderlich sein, so würde er, falls er nicht alles Wahre und Gute im actualen Bewusstsein hätte, dasselbe niemals wirklich erkennen und wollen können. Er wäre auf zwei, drei Gedanken und Entschlüsse beschränkt, was eine evidente Absurdität ist. So kommen wir auch ohne Zuhilfenahme der Zeitlichkeit des Weltanfangs, deren Nachweis immerhin einige Schwierigkeiten bietet, doch zum unendlichen Geiste als dem unbewegten Weltbeweger.

2. Ein kosmologischer Beweis.

Wir haben aber zugleich aus der Indifferenz des Stoffes für Ruhe und Bewegung und für jede Zuständlichkeit die Contingenz seines Wesens und damit die Abhängigkeit seines Daseins von einem Schöpfer nachgewiesen: ein Beweisverfahren, welches Braig für unzulänglich erachtet, da sich aus der Essenz eines Dinges weder dessen Existenz noch auch nähere Bestimmungen über die Nothwendigkeit dieser Existenz selber erschliessen lassen. Denn „der Begriff der Essenzen kann nur auf dem Wege der Abstraction gefunden werden ... Erst nachdem die Existenz vorgefunden ist, lässt sich von ihr die Essenz abstrahiren und zu einem Begriffe formiren.“ Um diesem Einwande zu entgehen, können wir vorerst das Wort *Wesenheit* bei unserer Beweisführung ganz beiseite lassen und so schliessen: Es kann ein Wesen eine Zuständlichkeit aus sich nicht bekommen,

wenn es aus sich keine einzige jener Modalitäten haben kann, in welchen jene Zuständlichkeit allein auftreten kann. Die Wahrheit des Satzes wird sofort in die Augen springen, wenn wir ihn an den concreten Beispielen betrachten, die wir bereits dargelegt haben. Wenn ein Atom indifferent ist für jede Richtung der Bewegung, so kann es sich selbst eine bestimmte Richtung nicht geben. Da nun jede Bewegung doch nach bestimmter Richtung geht, so kann sich das Atom die Bewegung überhaupt nicht geben. Desgleichen ist das Atom indifferent für jeden Ort; es kann sich also einen Ort vor allen anderen nicht bestimmen. Und doch muss es immer an einem Orte sein, wenn es ruht. Also kann es sich nicht zur Ruhe bestimmen, sondern bedarf dazu eines Anderen. Nun brauchen wir dieselbe Argumentation nur etwas weiter zu verfolgen, und wir finden, dass ein Atom von einem Andern zum Existiren bestimmt werden muss. Das Atom kann sich nicht selbst die Richtung der Bewegung, den Ort der Ruhe anweisen und überhaupt sich weder zur Ruhe noch zur Bewegung bestimmen, sondern bedarf dazu eines Anderen. Nun kann es aber nicht existiren, ohne dass es entweder ruht oder sich bewegt, entweder an diesem oder an einem andern Orte sich befindet, entweder nach dieser oder nach jener Richtung sich bewegt. Also kann es ohne Mitwirken eines Andern auch nicht zur Existenz gelangen. Denn es kann ja ohne ein Anderes keine einzige jener Modalitäten haben, unter welchen seine Existenz nothwendig auftreten muss.

Hier wird das Wort Wesenheit vollständig aus dem Spiele gelassen und nur die allgemein bekannte Thatsache benutzt, dass die Materie für Ruhe und Bewegung indifferent ist, oder wenn Jemand hyperkritisch selbst dieses beanstanden wollte, die andere ganz evidente Wahrheit, dass der Körper indifferent ist für jede Lage im Raum, für jede Richtung, Stärke und Form der Bewegung. Hat er also kein Lebensprincip in sich, so kann nicht er, sondern nur ein Aeusseres ihm Ruhe oder Bewegung und eine bestimmte Lage geben. Ohne Ruhe oder Bewegung, ohne bestimmte Lage kann er aber nicht sein, was wieder offenkundige Thatsache ist. Also kann auch nur ein Aeusseres mit der Existenz auch die eine bestimmte ihm nothwendige Modalität der Existenz geben. Er kann nur durch ein Aeusseres Dasein erhalten, wobei freilich die Möglichkeit offen bliebe, dass der Urheber der Existenz durch eine von ihm verschiedene Kraft die Modalität der Existenz wie den Ort,

die Bewegung bestimmte. Die Exception aber, dass mehrere Atome sich gegenseitig ihren Ort oder ihre Bewegung bestimmen könnten, haben wir eigens widerlegt. Hier möge Folgendes noch bemerkt werden. Man könnte meinen, der berührte Widerspruch zwischen Indifferenz für einen bestimmten Zustand und Nothwendigkeit desselben löse sich dadurch, dass mehrere Wesen z. B. Atome kraft ihrer Wesenheit existiren und eines den Ort oder den Bewegungszustand des anderen bestimme. Aber diese Ausflucht ergibt sich als durchaus verfehlt, wenn man erstens bedenkt, dass damit die Nothwendigkeit mehrerer veränderlicher Wesen verlangt wird. Und doch ist es selbstverständlich, dass in der Existenz und Wesenheit des einen nicht der mindeste Grund liegt, dass ausser ihm noch andere existiren. Es kann doch eine jede Wesenheit nur ihre eigene, nicht auch noch eine fremde Existenz verlangen. Und dann, wie viele Wesen, z. B. wie viele Atome, müssen neben dem einen existiren? Jede Zahl, die zwischen unendlich und 0 oder 1 angenommen wird, ist rein willkürlich. Die Realisirung einer jeden dazwischen liegenden Zahl ist ein absoluter Zufall, also eine flagrante Absurdität. Und doch existiren weder unendlich viele noch auch bloss ein Atom. Mag auch die Zahl der Atome noch so gross sein, jedenfalls ist sie nicht so gross, dass nicht noch mehr existiren könnten; denn sonst wäre Bewegung derselben unmöglich. Und doch ist die Realisirung der grösstmöglichen Menge die consequente Folge des Postulates, dass mehrere Atome existiren müssten.

Zweitens die Annahme, dass mehrere durch sich seiende Atome sich gegenseitig in eine bestimmte Zuständlichkeit versetzen, für den sie aus sich indifferent sind, schliesst einen offenbaren Widerspruch ein. Denn offenbar kann ein Wesen keine bestimmende Thätigkeit ausüben, bevor es existirt. Die Existenz muss, zwar nicht der Zeit, wohl aber der Natur nach, dem bestimmenden Einfluss vorausgehen. Es setzt also die Existenz des Atoms B die Existenz von A, das ihm eine Zuständlichkeit bestimmen soll, voraus; und A kann nicht existiren, ohne dass B ihm die zur Existenz nothwendige Bestimmung gegeben habe. Es muss also A früher als B und B früher als A sein.

Es bleibt also bei dem unumstösslichen Satze: Ein Wesen, das aus sich für seine verschiedenen Zustände indifferent ist, kann nicht aus sich existiren.

Wir haben, um den Einwand von Grund aus unmöglich zu machen, gar nicht an die Wesenheit des Stoffes appellirt, aber es steht auch durchaus nichts im Wege, die von der Erfahrung gelieferte Indifferenz des Stoffes für Bewegung und Ruhe, für jede Modalität der Bewegung und für jeden Ort, als zum Wesen des Körpers gehörig, als sein Wesen zu bezeichnen. Es soll damit nicht gesagt sein, dass darin sein idealer Wesensgrund liege; dieser ist uns bis jetzt nicht hinlänglich bekannt; sondern es soll nur gesagt sein, dass jeder Stoff nothwendig, aus sich jene Indifferenz besitzt, dass sie eine Eigenthümlichkeit ist, die ihm nicht genommen werden kann. Und in diesem Sinne können wir das obige Argument auch in eine Form kleiden, welche das Wesen, die charakteristische Eigenthümlichkeit des Stoffes berücksichtigt. Wenn der Stoff aus sich, kraft seiner Wesenheit ohne äussere Ursache Wirklichkeit, Dasein hätte, so müsste er auch ohne äussere Ursache, aus sich, kraft seiner Wesenheit, eine bestimmte Form des Daseins, ohne die er nicht sein kann, haben. Nun ist er aber aus sich, kraft einer charakteristischen Eigenthümlichkeit indifferent für jede Daseinsform, indifferent für bewegtes und ruhiges, für so bewegtes und an diesem Orte ruhendes Dasein. Also hat er nicht rein aus sich Dasein.

Wir begehen keinen Zirkelschluss, wenn wir die Wesenheit aus der Wirklichkeit abstrahiren und sodann wieder von dieser auf die Beschaffenheit der Wirklichkeit schliessen. Der Gedankengang ist vielmehr dieser: Wir erkennen an dem existirenden Stoffe gewisse Eigenschaften, die wir als nothwendige Attribute desselben bezeichnen müssen; finden sie sich doch an allem und jedem Stoffe. Aus diesen Eigenschaften schliessen wir sodann andere Bestimmtheiten derselben, die durch die Erfahrung unmittelbar nicht beobachtet werden können, nämlich wir erschliessen die Seinsabhängigkeit aus der vollständigen Thätigkeitsabhängigkeit. Wäre eine solche Beweisführung unstatthaft, so liesse sich niemals in einer Wissenschaft das deductive Verfahren an das inductive anschliessen, wie dies doch regelmässig geschieht. Wenn wir durch Induction oder Abstraction vom Gegebenen das Wesen des Menschen, beziehungsweise seine wesentlichen und nothwendigen Bestimmungen erkannt haben, so nehmen wir diese so erworbene Erkenntniss des Wesens des Menschen zum Ausgangspunkte einer Reihe von Schlüssen, die uns zu Eigenschaften, Bestimmtheiten führen, welche durch keine Erfahrung festgestellt werden konnten. So finden wir auf em-

pirischem Wege, dass die Wesenheit des Menschen in der Vernünftigkeit und Sinnlichkeit besteht. Aus diesen Wesensmerkmalen beweisen wir sodann, dass die Seele des Menschen einfach, geistig und unsterblich ist; wir können selbst aus dieser Wesenheit über ihren Ursprung Folgerungen ziehen, nämlich aus ihrer Geistigkeit beweisen, dass sie von keiner Naturkraft hervorgebracht werden, sondern nur durch Schöpfung ins Dasein treten kann. Ist dieser Gedankenprocess wesentlich verschieden von dem oben angedeuteten, in welchem aus der empirisch erkannten Wesenheit oder wesentlichen Beschaffenheit des Stoffes gefolgert wird, dass er nicht aus sich ins Dasein treten kann?

3. Beweis aus der begrenzten Anzahl der Welt Dinge.

Noch weniger können wir einen andern gleichfalls unserer Unkenntniss der Wesenheiten entnommenen Einwurf gegen den Nachweis der Contingenz der Welt Dinge gelten lassen. Im Grunde kommt diese unsere Beweisführung auf dieselben Sätze hinaus, wie die bereits besprochene, nur dass wir nun die Indifferenz einer jeden Wesenheit und eines jeden Welt Dinges gegen jede Zahl als Mittelbegriff gebrauchen. Diese Indifferenz ist aber so einleuchtend, dass es für meine Auffassung kein schlagenderes Argument für das Dasein eines freien und intelligenten Schöpfers gibt, als der darauf gestützte Gottesbeweis. Man kann dasselbe auf verschiedene Weise darlegen; ich wähle die Form, welche ich ihm in meiner Apologetik gegeben, wo es zum ersten Male als ein selbständiger Gottesbeweis auftritt.

Es ist klar, dass eine endliche Wesenheit, wie z. B. der Mensch, ebenso gut 1 Mal als 2 Mal, als 3 Mal da sein kann. Im Begriffe des Menschen liegt nicht der mindeste Grund, dass vielmehr 1400 Millionen, als dass einer oder auch gar keiner existirt. Es ist also das Menschsein aus sich nicht bestimmt, in einer bestimmten Zahl zu existiren, es ist indifferent gegen unendlich viele Dasein. Um dies einzusehen, brauche ich nicht einmal die spezifische Wesenheit des Menschen erkannt zu haben; es liegt vielmehr im Wesen eines jeden Dinges, wenn nicht seine Unendlichkeit der Vervielfältigung entgegensteht, dass es unbegrenzt viel Mal da sein kann. Nun aber, schliessen wir weiter, muss doch der Mensch immer in bestimmter Anzahl da sein; eine unbestimmte Menge Menschen kann nicht existiren. Also muss ein Anderes die Zahl der existirenden und somit die Existenz der einzelnen bestimmt haben.

Oder in etwas anderer Form, wobei die Wesenheiten gar nicht genannt zu werden brauchen. Es ist evident, dass ausser den existirenden Menschen noch zahlreiche andere existiren können, ebenso dass auch weniger als 1400 Millionen existiren können. Die Zahl der Mengen, welche die Menschen ausmachen können, wird bloss durch zwei extreme Fälle beschränkt, durch den Fall, dass gar kein Mensch existirt, und den andern, dass unendlich viele existiren. Zwischen beiden Grenzfällen gibt es unendlich viele Zahlen, welche die Anzahl der jeweilig existirenden Menschen ausdrücken. An und für sich sind alle unendlich vielen Fälle ganz gleich möglich. Die thatsächlich existirenden haben in Bezug auf Möglichkeit oder Nothwendigkeit des Existirens gar nichts vor andern nicht existirenden voraus. Damit wir also nicht eine Thatsache ohne hinreichenden Grund hinstellen, muss ein Grund ausser den existirenden Dingen ihre Anzahl bestimmt haben. Das unterliegt ja nun auch nicht dem mindesten Zweifel: durch vorhergehende Ursachen, speciell durch die Causalität der Erzeuger ist den existirenden Menschen das Dasein, und damit die bestimmte Zahl der Daseienden bestimmt worden. Aber man sieht sogleich, dass auf ihre Zahl wieder dieselbe Beweisführung anwendbar ist. Es muss wieder ein Grund ausser den Erzeugern sein, dass sie gerade in dieser Zahl existiren und so viele Nachkommen haben. Und von diesen gelangen wir wieder zu der vorhergehenden Generation u. s. w. Da nun nicht alle Generationen oder alle Glieder dieser Causalitätsreihe von einem ausser ihnen liegenden Grunde ihre bestimmte Zahl an Individuen haben können, so müssen wir einmal zu einem Grunde kommen, der nicht mehr indifferent ist für eine beliebige Zahl von individuellen Dasein, sondern durch sich selbst in bestimmter Zahl zu existiren determinirt ist. Ein solcher Grund kann aber nur ein unendliches Wesen sein, das kraft seiner Wesenheit nicht mehrmals da sein kann, das durch seine Wesenheit, wie Existenz, so einzige Individualität hat.

Die Persönlichkeit dieses Urgrundes ist mit der Unendlichkeit gegeben; denn dem Unendlichen können die lautereren Vollkommenheiten des Denkens und Wollens nicht fehlen, zumal er ja der Grund persönlicher Wesen, wie der Menschen, sein soll. Sie ergibt sich aber auch direct aus der Wahl, welche der letzte Grund der bestimmten Anzahl der Welt Dinge vornehmen musste. Aus den unzählig vielen gleich möglichen Menschen, Atomen u. s. w. musste er

die eine bestimmte Zahl auswählen. Dies setzt aber Freiheit voraus, und Freiheit ist ohne Erkennen nicht möglich. Da aber der wählende Geist die Wahl traf zwischen Existenz und Nichtexistenz, so bestimmte er das Dasein der wirklichen Wesen : er ist ihr Schöpfer.

4. Beweis aus den Stufen des Seienden.

Wir haben bei dieser ganzen Beweisführung die verschiedenen möglichen Vollkommenheitsgrade des Seienden gar nicht in Betracht gezogen, sondern uns an einen einzigen Vollkommenheitsgrad, die Menschheit, ein Atom, gehalten, um gerade dem Haupteinwurf Braigs vorerst auszuweichen. Man sieht aber, dass das vorgetragene Argument sich ins Unbegrenzte erweitern lässt, indem man die verschiedenen Abstufungen des Seins über und unter den gegebenen Welt- dingen ins Auge fasst. Denn es ist einleuchtend, dass es über den Menschen noch unzählig viele andere Wesen mit höheren Naturen, dass es unter dem geringsten endlichen Atome noch unzählig viele unvollkommenere Seinsstufen gibt, die zwischen seiner Vollkommenheit und dem Nichts in der Mitte liegen. Man kann auch zwischen je zwei aufeinander folgenden Species, Gattungen, Familien u. s. w. eine ganze Menge von Mittelformen einschalten. Und auf all diesen unendlich vielen Stufen des Seienden sind unendlich viele Individuen möglich. Es muss also ein Grund da sein, welcher macht, dass nur diese wenigen Species, Gattungen, Familien existiren und innerhalb derselben nur eine geringe Zahl der gleich möglichen Einzeldinge. Auf diese Weise kommen wir wieder zu einem höchsten Urgrunde, der nun noch aus dem besonderen Grunde unendlich sein muss, weil er auch den höchsten nur denkbaren Wesen Zahl und Dasein, beziehungsweise Nichtsein zu bestimmen hat und weil das Gebiet, über welches sich dieser bestimmende Einfluss erstreckt, extensiv unendlich ist.

Dagegen erhebt nun Braig folgenden Einwand: „Festzustellen, welcher Vollkommenheitsgrad für eine Wesenheit nöthig ist, damit sie Realität wird, und welcher Grund nicht mehr genügt dazu — dies vermögen wir nicht und niemals. Für ein Urtheil in dieser Richtung fehlen uns die Begriffe. Denn zur Bildung eines solchen Urtheils müssten wir eine angeborne Erkenntniss von den Wesenheiten und von der Abstufung ihrer Vollkommenheiten besitzen. Das haben wir nicht; wir können logische Vorstellungen von dem Wesen der Dinge nur auf Grund der gegebenen Wirklichkeit gewinnen, indem sich an die sinnliche Wahrnehmung die Abstraction, Reflexion

und Reconstruction des Aufgenommenen durch unser Verstandesvermögen anschliesst. Wenn wir ausser der vorliegenden Seinsordnung uns Wesen und Wesenheiten ersinnen, die auch sein und besser sein könnten als die gegebenen, so liegt in dieser unserer subjectiven Thätigkeit kein Grund und sie schafft kein Recht dazu, von der Möglichkeit und Nothwendigkeit, Zufälligkeit und Vollkommenheit des Wirklichen im Vergleich zu dem von uns bloss Gedachten irgend etwas auszusagen. Auch der weitere Umstand, dass nicht bloss wir, sondern alle Denkenden sich Möglichkeiten unter, neben und über dem Kreis des Wirklichen ersinnen können, berechtigt nicht zu Bestimmungen über den metaphysischen Werths- und Realitätsgrad der gegebenen Welt. Dieser ist nach der Wirklichkeit und nicht nach irgend einem Idealmassstab zu ermitteln, gerade so wie die Vollkommenheit des Adlers z. B. aus der Beobachtung der Vogelwelt und nicht nach einem apriorischen Schematismus der Zoologie zu bestimmen ist.“

Der Massstab, den wir an die Vollkommenheit der Welt anlegen und nach welchem wir die Abstufungen der Seinsgrade bestimmen, ist weder ein rein apriorischer noch auch ein rein empirischer. Sobald wir durch die Erfahrung in den Besitz geistiger Begriffe gelangt sind, können wir sofort nicht bloss eine Abstufung in dem existirenden Sein erkennen, sondern auch über das gegebene Sein hinaus, darüber und dazwischen und daneben noch andere Seinstufen uns vorstellen. Eine angeborene Erkenntniss der Wesenheiten und ihrer Abstufung ist dazu ebensowenig nothwendig, als zur Beurtheilung der räumlichen Ausdehnung und ihrer verschiedenen Grössenabstufung ein angeborner Raumbegriff erforderlich ist. Wir gewinnen denselben vielmehr aus der Erfahrung, unter dem Einflusse des Lichtes der Vernunft und wenden ihn sodann wieder auf einzelne Raumverhältnisse an. Alsdann finden wir, dass ein Körper länger, breiter, höher ist als ein anderer. Durch weitere und weitere Verschiebung oder Zurückschiebung der Grenzen lassen sich daraus auch ohne angebornen Massstab unendlich viele über jede bekannte Ausdehnung hinausliegende Dimensionen in unendlich vielen Abstufungen vorstellen.

Nicht grösser ist die Schwierigkeit, sich über und unter den bekannten Seinsgraden unendlich viele mögliche Abstufungen zu denken. Ja wir müssen dieselben denken, wenn wir nicht die existirende Welt mit dem Optimismus als die schlechthin voll-

kommenste bezeichnen wollen. Wir wissen ja, dass auch das höchste und vollkommenste existirende Wesen, wenn es nicht unendlich ist, noch unendlich vom schlechthin Unendlichen absteht. Zwischen seine und die unendliche Vollkommenheit lassen sich also noch unendlich viele Stufen einschalten. Um diese Vorstellung zu gewinnen, brauchen wir nicht einen apriorischen Schematismus von Vollkommenheit zu besitzen, noch auch die thatsächlich existirenden Stufen des Seins zu Grunde zu legen: wir brauchen bloss im Allgemeinen zu wissen, dass über jedem Endlichen noch Etwas möglich ist. Ueber die Beschaffenheit der noch möglichen Dinge brauchen wir dabei gar nichts festzusetzen.

Aber wir können selbst dieses Zugeständniss nicht machen, dass uns kein realer Gradmesser zu Gebote stände, um die abgestufte Vollkommenheit unzählig vieler möglichen Dinge zu beurtheilen. In zweifacher Weise können wir diese Erweiterung unserer Erkenntniss über die gegebene Wirklichkeit hinaus vornehmen. Wir können uns an die gegebenen Realitäten halten und sie nach bestimmten Richtungen idealisiren, wir können uns aber auch rein ideale Constructionen von Wesenheiten ohne Ende erlauben. Im ersteren Falle wird unser Massstab mehr realistisch, im zweiten mehr idealistisch sein. Beim ersteren Verfahren werden unsere Gebilde mehr Aussicht auf Bestand unter den thatsächlichen Verhältnissen haben, im zweiten sind dieselben in unserer realen Welt vielleicht nicht recht heimisch; das braucht uns aber hier, wo es sich um reine Möglichkeiten handelt, gar nicht zu kümmern: wir brauchen bloss darauf zu sehen, dass unsere gedachten Wesen keinen inneren Widerspruch in sich enthalten.

Es ist aber weiterhin durchaus nicht zutreffend, dass wir den Seinswerth der abgestuften Wesenheiten zu bestimmen, d. h. festzustellen haben, „welche Vollkommenheit für eine Wesenheit nöthig ist, damit sie Realität wird, und welcher Grad nicht mehr genügt dazu.“ Unser Schluss ist vielmehr folgender: Es ist evident, dass ausser den existirenden Individuen und Species und Genera noch unendlich viele gerade so denkbar und innerlich möglich sind, wie die existirenden, deren Wesenheiten in ihren Merkmalen keine strengere Forderung zu existiren in sich schliessen, wie die bloss gedachten. Das Wesen der einen ist ebenso indifferent oder nicht indifferent für Existenz, wie das der andern. Sie sind alle aus sich ganz gleich möglich. Wenn also keine ausser ihnen liegend

Ursache bewirkte, dass sie vielmehr als die übrigen möglichen existirten, so hätten wir eine Thatsache ohne allen hinreichenden Grund. Entweder dürften die jetzt existirenden auch nicht existiren, oder es müssten aus gleichem Grunde alle möglichen existiren, was nicht der Fall ist und nicht der Fall sein kann, da manche derselben sich gegenseitig ausschliessen und dennoch in sich möglich sind. Will man also nicht einen absoluten Zufall, also eine handgreifliche Absurdität als Grund der wirklichen Dinge annehmen, so muss ihre Abstufung und Zahl frei bestimmt sein: ein freier Geist muss sie aus der Zahl der unendlichen gleich möglichen ausgewählt und ihre Indifferenz für die Existenz gehoben, sie von Nichtsein ins Sein gesetzt haben. Es existirt also ein freier schöpferischer Geist: Gott.

5. Der Gottesbeweis des hl. Augustinus.

Um die Unzulänglichkeit aller Beweise, welche den Wesenheiten entnommen sind, im rechten Lichte zu zeigen, verweist der Verfasser auf den Gottesbeweis des hl. Augustinus, argumentum ab essentia, von welchem er darzuthun sucht, dass er zwar sehr fein einen psychologischen Process zergliedert, aber aus sich auf objective Geltung nicht Anspruch machen könne. Es ist dies aber derselbe Beweis, den auch wir in der Theodicee, in der Schrift „das Unendliche“ und noch vollständiger als selbständigen Beweis in unserer Apologetik dargelegt haben. Schon der Umstand, dass ein so scharfer Denker, wie der hl. Augustinus, einen andern Beweis kaum kennt, dass er immer wieder auf denselben zurückkommt und ihn für den allersichersten Weg zur Gotteserkenntniss erklärt, verbietet uns, denselben als einen verfehlten zu bezeichnen.

Dieser Beweis geht davon aus, dass es über uns etwas Unwandelbares, Nothwendiges, Gemeinsames gibt, nach welchem alle Menschen urtheilen, was also der menschlichen Vernunft als Richtschnur dient. Ein solches Höhere, Gemeinsame sind die mathematischen Sätze, es ist die Weisheit und Wahrheit, es ist die Glückseligkeit, welche all unser Streben beherrscht. Folglich gibt es einen jedem Menschen eigenthümlichen Weisheitsmassstab, der zugleich allen Menschen gemeinsam ist. Das sind die Wahrheitsregeln und die Tugendkeime, welche sich verhalten wie die Zahlengesetze, die dem Weltall gebieten. Also muss die Wahrheit, in der wir alles Wahre erkennen, ein unwandelbares Fürsichsein haben. Die Wahrheit steht nicht unter unserer Vernunft: wir urtheilen nicht

über sie. Sie steht über unserem Geiste: wir urtheilen nach ihr. Sie ist unserer Vernunft nicht gleich, sie wandelt sich nicht, wechselt und wächst nicht, und erleidet niemals eine Einbusse. Sie ist vielmehr das Richtmass, nach welchem wir unsern Geist selber beurtheilen, nach welchem wir nicht bloss erkennen, wie derselbe ist, sondern auch, wie er sein soll. „Quare, si nec inferior neque aequalis est, restat ut sit superior atque excellentior — ea res quae sit mente nostra atque ratione sublimior. — Sie nun, ipsa veritas, ist das höchste Gut: sie stillt des Menschen wesenhaftes Verlangen, indem sie ihm freies und sicheres und bleibendes Seligsein gibt. . . Es gibt ein Höheres als das Höchste im Menschen ist: die Wahrheit . . . das denkbar Höchste, der Allerhöchste muss auch Wahrheit sein. In jedem Fall also, mag die Wahrheit über unserer Vernunft das Höchste sein, oder mag es ein Höheres geben als das, was wir mit unseres Geistes Begriffen einigermaßen erfassen: soviel ist gewiss, dass Gott ist. Entweder ist die Wahrheit Gott oder ihr Urheber ist Gott. Eine Leugnung Gottes, seines nothwendigen Daseins, ist unmöglich, nachdem die Gewissheit der Wahrheitserkenntnis unerschütterlich feststeht.“

Um die Triftigkeit dieser Beweisführung besser einzusehen, ist Folgendes vor Augen zu behalten. Die metaphysischen Wesenheiten und die darauf basirenden metaphysischen Principien und absoluten Sittenvorschriften haben ein von unserem Denken unabhängiges Sein. Ihre objective Gültigkeit hängt nicht von unserem wirklichen Denken, wie auch nicht von ihrer Realisirung in den wirklichen Dingen ab. Wir erkennen mit aller Klarheit, dass der Satz des Pythagoras nothwendige Wahrheit enthält, wenn es auch nirgends ein Dreieck gäbe; wir sehen klar ein, dass vor unserem Denken und vor dem Denken aller Menschen der Satz wahr sein musste. Es können also jene Gesetze nicht bloss subjective Normen unseres Geistes sein, obgleich selbst unter dieser Voraussetzung sie ohne Gott nicht begreiflich wären. Denn wenn die Naturordnung mit zwingender Nothwendigkeit eine höchste ordnende Intelligenz verlangt, dann weit mehr die weit complicirtere Ordnung der Wahrheit. Doch würden wir damit auf den Boden des teleologischen Beweises hinübertreten. Um aber einen selbständigen Gottesbeweis mit Augustinus aus der Wahrheit zu entnehmen, dürfen wir die objective Gültigkeit der idealen Welt nicht aus dem Auge verlieren. Dem hl. Augustinus war sie bei seiner platonisirenden

Richtung selbstverständlich, und doch dienen die von ihm gebrauchten Erklärungen dazu, mit der Superiorität der Wahrheit über die menschliche Vernunft auch deren objectives selbständiges Sein darzuthun. Für uns, denke ich, die wir gesehen, wohin die Degradation der metaphysischen Principien zu subjectiven Normen unseres Denkens durch Kant geführt hat, kann es doch nicht zweifelhaft sein, dass wir in ihnen eine über dem Denken und dem wirklichen Existiren stehende Realität anzuerkennen haben.

Wenn wir nun von dieser Realität als Object unseres Denkens unmittelbar auf die Existenz Gottes schliessen wollten, würde unsern Beweis der Vorwurf treffen, dass wir, ähnlich wie Anselmus in dem sog. ontologischen Beweise gethan, von den Begriffen zur Existenz übergingen. Aber es kommt noch ein anderes Moment hinzu, das Augustinus mehr andeutet als darlegt: dass die Wahrheit wirklichen und thatsächlichen Einfluss auf unseren Geist und auf die existirenden Dinge ausübt. Sie ist die Norm, die unser Urtheilen leitet, sie ist das Gut, welches als Glückseligkeit all unser Wollen bewegt. Wir schliessen also nicht von Begriffen auf eine Existenz, sondern von Wirkungen auf ihre Ursache, auf Wirkungen von solcher Beschaffenheit, welche eine nothwendige, unendliche Ursache verlangen. Wir wollen dies etwas besser erklären.

Das Reich des Idealen übt als Wahrheit auf unsern Verstand, als Gut auf unsern Willen einen unwiderstehlichen, allmächtigen Einfluss aus. Wir müssen nach jenen Principien urtheilen, wir fühlen eine absolute Verpflichtung, die Sittengebote zu respectiren, und werden von der Glückseligkeit mit Allgewalt angezogen. Dergleichen sehen wir klar ein, dass auch alles Sein und Geschehen so unverrückbar nach jenen Principien sich richten muss, dass es unmöglich ist, auch nur in einem Falle sich seiner Gewalt zu entziehen. Weiter ist es uns ganz evident, dass nicht bloss unsere Vernunft und die gegenwärtige Welt der Macht der Wahrheit unterliegt, sondern alle möglichen Geister, auch die höchsten, selbst ein unendlicher Geist sich ihr nicht entziehen kann, sondern in seinem Denken und Sein und Wirken von ihr bestimmt wird. Erinnern wir uns nun wieder, dass diese Nothwendigkeit und Macht nicht in einer Einrichtung unseres Denkvermögens seinen adaequaten Grund haben kann. Freilich sind wir subjectiv so angelegt, dass wir nach diesen Normen denken müssen; sie sind nicht bloss objective Principien des Seins, sondern auch subjective Normen des Denkens.

Aber wenn wir nicht das Reich des Idealen, den Inbegriff der Wesenheiten und aprioristischen Sätze und damit alle Wissenschaft ihrer objectiven ewigen, unwandelbaren, über allem Geschehen und Denken stehenden Gültigkeit berauben wollen, so haben wir in ihm ein wahres Sein anzuerkennen, dem alle Eigenschaften der Gottheit zukommen. Es ist ewig, nothwendig, unveränderlich, unendlich, es beherrscht alle möglichen, auch die höchsten Geister, es steht über allem existirenden Sein, dasselbe mit Allgewalt beherrschend und sich unwiderstehlich unterwerfend. Mit allem Fug konnte also Augustinus schliessen: „Si aliquid est excellentius, ille potius Deus est, sin autem non est, jam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit, sive non sit, Deum tamen esse negare non poteris“¹⁾.

Auffallen könnte es nur, dass er es zweifelhaft lässt, ob die Wahrheit selbst Gott ist, oder Gott noch höher als die Wahrheit zu stellen ist. Denn wenn die Wahrheit selbst Gott ist, dann schauen wir Gott und seine Ideen, und die Ontologen scheinen den hl. Augustinus mit Recht für ihre Lehren zu reclamiren. Aber es ist doch zu bedenken, dass, wenn der hl. Lehrer die Möglichkeit einer Anschauung der Gottheit nicht direct ausschliesst, er deshalb diese Theorie nicht als seine wahre Ueberzeugung hinstellt. Es ist vielmehr die Alternative gestellt mit Rücksicht auf die verschiedenen Auffassungen der Ideenwelt im Verhältnisse zu Gott. Augustinus ist noch nicht Platoniker, wenn er die Möglichkeit offen lässt, dass die Ideen wirkliche Existenz haben: er kann recht wohl ad hominem verstanden werden. Die ganze Beweisführung bewegt sich ja auf Zugeständnissen seines Mitunterredners Evodius. So wäre der Sinn: Entweder hältst du die Ideen, die intelligibele Welt für existirend und dann ist nach dem Gesagten die Wahrheit selbst Gott, oder du sprichst ihnen die Existenz ab, dann muss ein Höherer existiren, der uns durch die Wahrheit beherrscht. Für uns, die wir durch die Jahrhunderte langen Streitigkeiten und Untersuchungen der christlichen Philosophen im Mittelalter über das wahre Wesen der Universalien und der Wahrheit nicht mehr im Zweifel sind, fällt natürlich jenes sive-sive weg. Wir argumentiren vielmehr weiter: Nun hat aber die Wahrheit keine Existenz; im Gebiete des Idealen Alles, ist sie Nichts im Gebiete des Wirklichen. Das Nichts kann aber keinen realen Einfluss auf ein Existirendes, am allerwenigsten

¹⁾ De lib. arb. II, 15.

jenen unwiderstehlichen, Alles bezwingenden Einfluss ausüben, den wir von der Wahrheit erfahren. Also muss ein Anderer durch sie uns beherrschen, dem im Gebiete des Wirklichen alle jene Eigenschaften zukommen, welche die Wahrheit im Gebiete des Möglichen auszeichnen. Denn er kann doch nicht unvollkommener sein als das Gesetz, das er allem Sein und Denken auferlegt. Er muss nothwendig, ewig, unendlich, also Gott im vollkommensten Sinne des Wortes sein.

Auf die nähere Beschaffenheit des Seins der Wahrheit, auf ihr Verhältniss zu Gott, auf die Art und Weise, wie er durch die Wahrheit unsern Geist beeinflusst, brauchen wir hier nicht einzugehen; die Momente, welche wir zu dem Beweise verwandten, sind hinlänglich klar und sehen von jenen subtileren Fragen ab. Aber auch diese Fragen finden eine Erledigung, wenn wir ausser der Wahrheit auch die Güte und Glückseligkeit, welche Augustinus gleichfalls in seinem Beweise berührt, noch in Betracht ziehen. Das Gute beherrscht mit derselben Gewalt den Willen aller Geister, wie das Wahre ihren Verstand. Die Herrschaft besteht hier einmal darin, dass jeder Geist mit unwiderstehlichem Drange nach dem Guten überhaupt und insbesondere nach seiner Glückseligkeit streben muss. Dass diese Gewalt nicht lediglich in der Einrichtung unseres Willens, sondern auch in der objectiven Anziehungskraft des Guten seinen Grund hat, liegt auf der Hand. Noch deutlicher ergibt sich diese objective Macht des Guten, wenn wir es als sittliches Gut betrachten. Die Tugend stellt sich uns als ein absolutes, durch keine noch so grossen natürlichen Güter zu ersetzendes Gut, die Sünde als ein unendliches Uebel dar. Die Macht, die uns in der Verpflichtung gebeut, ist eine absolute; gegen ihre Forderungen müssen alle endlichen Gewalten verstummen. Wenn uns von dem mächtigsten Gewalthaber die schrecklichsten Uebel angedroht werden: der Verpflichtung dürfen wir nicht entgegenhandeln. Da nun offenbar keine noch so edle sittliche That in sich einen so hohen Werth, keine noch so dringende Forderung unserer Vernunft eine absolute Achtung beanspruchen kann, so muss ein unendlich Mächtigerer seine Auctorität uns entgegenhalten, ein unendliches Gut muss mit der sittlichen Handlung in untrennbarer Verbindung stehen. Es existirt also ein Allmächtiger, ein unendliches Gut: Gott.

Hier ist der Zusammenhang des Guten mit dem höchsten Gute leicht zu verstehen: die sittliche Handlung ist, wie die ganze sittliche

Ordnung, ein nothwendiger Ausfluss aus dem Wesen Gottes selbst, sie ist eine nothwendige Bedingung, um zum Besitze unserer Glückseligkeit, die nur im unendlichen Gute sich finden kann, zu gelangen, sie ist mit absoluter Nothwendigkeit vom heiligsten und weisesten Willen Gottes gewollt.

Es wäre eine Täuschung, wenn man gegen unsere Beweisführung den Einwand erheben zu können glaubte, sie bewege sich in einem fehlerhaften Kreise, weil Niemand den absoluten Werth der Tugend und den absoluten Befehl der Pflicht erkennen könne, ohne die Beziehung zum unendlichen Gute und allmächtigen Herrn erfasst zu haben, was doch nur nach vorausgehender Gotteserkenntniss möglich sei.

Wir wollen nicht leugnen, dass das Pflichtbewusstsein thatsächlich regelmässig von einem Gottesbewusstsein beeinflusst ist, dass der Zustand völliger Unkenntniss des auctoritativen Einflusses Gottes auf das Gewissen ein bloß fingirtes ist: aber gewiss ist auch, dass eine philosophische Analyse des Gewissens, wie es thatsächlich in Allen sich regt, mit absoluter Dringlichkeit auf einen allmächtigen Gesetzgeber und ein unendliches Gut hinführt. Die absoluten Forderungen des Gewissens, denen selbst der Atheist sich nicht entziehen kann, sind weder durch die idealen Forderungen eines sittlichen Princips, noch durch die Befehle einer autonomen Vernunft, welchen folgen mag, wer da will, sondern nur dadurch erklärlich, dass ihre Missachtung ein unendliches Uebel, den Verlust eines Gutes nach sich zieht, das kein Geist missachten kann. Ein solches ist aber nur seine Glückseligkeit, die jeder willig oder unwillig erstreben muss. Mit derselben thatsächlichen Nothwendigkeit, mit der wir unsere Glückseligkeit wollen, müssen wir auch die Sittlichkeit wollen, in der allein unsere Seligkeit sich findet. Wie also nur im unendlichen Gute der Geist seine volle Beseligung finden kann, so muss er mit absoluter Nothwendigkeit nach dem unendlichen Gute begehren. Da dies aber in untrennbarer Verbindung mit dem Sittengesetze steht, so hat auch dieses eine absolute Gewalt über uns.

Die Forderungen des Sittengesetzes sind in einer Beziehung weniger absolut als die der metaphysischen Principien, in anderer Beziehung aber strenger als die der evidentesten Wahrheit. Freilich als Wahrheiten üben die sittlichen Principien dieselbe unwiderstehliche Gewalt auf unsern Verstand, wie die rein theoretischen Sätze: aber wegen ihrer praktischen Natur stellen sie auch Forderungen an den Willen, die zwar in sich ganz absolut sind, aber vom Willen

kraft seiner Freiheit missachtet werden können. Indem er sie aber missachtet, setzt er sich, wie er klar erkennt, in bewusste Opposition zu einem allmächtigen Gebote, er stösst ein unwiederbringliches Gut von sich, er stürzt sich in einen Zustand vollständigen Verderbens und hoffnungslosen Unglücks. Das Schuldgefühl ist das Drückendste, was das Menschenherz quälen kann und treibt ihn, wenn ihm nicht die Hoffnung auf Verzeihung leuchtet, zur Verzweiflung. Die Schuld ist durch menschliches Thun nicht wieder gut zu machen. Nur dadurch kann der Atheist den Druck der Sünde abschütteln, dass er sich einredet: die Forderungen des Sittengebetes hätten mit dem Willen eines heiligen Gottes nichts zu thun. Ob es ihm aber jemals gelingen werde, die Gewissensbisse vollständig und für immer loszuwerden, kann man nach den Erfahrungen, die Jeder in seinem eigenen Innern macht, mit Recht bezweifeln. Selbst bei Denjenigen, welchen die Unendlichkeit der Schuld nicht so deutlich ins Bewusstsein tritt, hat der Vorwurf des Gewissens wegen Pflichtverletzung etwas so Eigenartiges, so Herbes, etwas so Unwiderstehliches, dass er in der blossen Verletzung eines Vernunft- oder Ordnungs- oder Wahrheitsgebotes nicht seinen adäquaten Grund haben kann. Nur dadurch wird dieser Druck der Schuld erklärlich, dass dem Menschen es nie gelingt, vollständig den Zusammenhang des Sittengebetes mit dem Willen Gottes und der eigenen Seligkeit aus dem Bewusstsein zu verlieren. Mit Recht also schliessen wir aus den Thaten des sittlichen Bewusstseins auf die Existenz eines allheiligen absoluten Willens und eines unendlichen Gutes. Und wenn wir sehen, dass in diesem Schlusse so verschiedene Standpunkte, wie der eines h. Augustinus und der Kants, ja selbst Fichte's zusammentreffen, so müssen wir darin eine starke Stütze für unsere Auffassung erblicken. Kant erklärt die absoluten Forderungen des Sittengesetzes für göttliche Gebote und lässt keinen andern Gottesbeweis gelten, als den der praktischen Vernunft aus der Sittlichkeit, und für Fichte gibt es bekanntlich keinen andern Gott als die sittliche Weltordnung.

Man könnte vorstehenden Einwand noch in folgender Weise zu verstärken versuchen. Die Stimme des Gewissens ist nur der Ausdruck unserer vernünftigen Erkenntniss. Der allmächtige Wille Gottes und das unendliche Gut übt nur durch Erkenntniss einen Einfluss auf uns aus. Wir können also nur dann in der Forderung des Gewissens einen allmächtigen Befehl und in deren Missachtung

einen unwiederbringlichen unendlichen Verlust erkennen, wenn wir bereits wissen, dass ein unendlich heiliger Wille uns die Verpflichtung auferlegt. Also kann nur durch einen Zirkelschluss aus der Beschaffenheit der sittlichen Forderungen die Existenz Gottes gefolgert werden.

Darauf ist zu erwiedern: 1. Wir brauchen noch keine Erkenntniss von Gott zu haben oder brauchen nicht an ihn zu denken, und müssen doch mit Nothwendigkeit urtheilen, dass die Forderungen der Sittlichkeit absolut sind und ihre Missachtung einen unersetzlichen Verlust einschliesst.

2. Thatsächlich ist der Mensch niemals ohne religiöses Bewusstsein, wie er niemals ohne sittliches Bewusstsein ist: es ist also keines früher als das andere. Darum behaupten wir nicht, dass die Vernunft erst nach der Erkenntniss der sittlichen Forderungen Gott als deren Grund erkannt habe. Aber unser Beweis zeigt, wie aus der Beschaffenheit der Sittlichkeit die Beschaffenheit ihres Urgrundes als eines realen allmächtigen Herrn und unendlichen Gutes erkannt werden kann. Das religiöse und sittliche Bewusstsein beleuchten sich gegenseitig. Eine genauere Analyse der Sittlichkeit beweist einen unendlichen Gott, und die Erkenntniss Gottes, sei sie aus der Sittlichkeit, sei sie anderswoher gewonnen, gibt erst genaueren Aufschluss über das Wesen der Sittlichkeit. Die Stimme des Gewissens können wir freilich explicite als Stimme Gottes nur dann anerkennen, wenn uns die Existenz Gottes gewiss ist; worin der eigentliche absolute Werth der Sittlichkeit und die absolute Macht derselben ruht, können wir erst nach genauerer Erkenntniss des Wesens Gottes beurtheilen. Darum handelt es sich aber noch nicht, wenn wir aus dem sittlichen Bewusstsein auf die Existenz eines Absoluten, Unendlichen schliessen.

Die Existenz eines unendlichen Gutes könnte auch noch aus dem Grundtriebe des menschlichen Willens nach Glückseligkeit, der durch kein endliches Object befriedigt werden kann, nachgewiesen werden. Doch ist dies im Grunde derselbe Beweis, der für die Existenz eines zukünftigen Lebens geführt wird und also an einer andern Stelle ausgeführt werden muss. Wohl aber hängt der Nachweis einer Urschönheit aus dem objectiven Werthe der idealen Welt mit dem Gottesbeweise des hl. Augustinus aufs engste zusammen.

Hat die ideale Welt, welche in der Kunst zur Darstellung kommt, nur den Werth einer Abstraction von der gegebenen prosaischen

Wirklichkeit und einer Construction unserer Einbildungskraft, dann hat die Kunst selbst keine andere Bedeutung, als uns in eine vorübergehende Illusion einzuwiegen; sie dient dann nur dazu, die Gedanken geplagter Menschenkinder von dem harten Alltagsleben in eine eingebilddete Traumwelt zu versetzen. Dieser Werth ist im Grunde derselbe, wie der eines berausenden Getränkes oder des Haschisch und anderer betäubender Mittel, welche dem Menschen das Dasein für Augenblicke erleichtern und erheitern. Nur wenn den Idealen der Kunst Realität entspricht, wenn es über dem irdischen Leben ein himmlisches gibt, kurz, wenn eine Urschönheit existirt, gibt es auch im Diesseits und im menschlichen Leben Schönheit¹⁾.

Wir wollen nun nicht behaupten, dass alle die von uns dargelegten Gottesbeweise gleich stringent sind: wir geben zu, dass manche derselben, und darunter gerade der zuletzt angedeutete, nur in Verbindung mit andern ihre Kraft erhalten; aber es ergibt sich doch auch aus der gesammten Darstellung, dass es nicht nutzlos ist, den Nachweis der Existenz Gottes in eine Mannigfaltigkeit von Beweisen zu zerlegen. Und damit glauben wir auf die in der Ueberschrift unserer Abhandlung gestellte Frage am besten zu antworten, wenn wir erklären:

Gottesbeweis und Gottesbeweise.

¹⁾ S. die weitere Ausführung dieses Gedankens in meinem „Lehrbuch der Apologetik“ Bd. I. S. 140 ff. Münster 1888.