

## Ein neuer Gottesbegriff.

Von Dr. Heinr. Straubinger, Privatdozent an der Universität Freiburg i. B.

Ausgehend von dem Prinzip der induktiven Metaphysik sucht Gideon Spicker, Professor der Philosophie in Münster, einen „neuen Gottesbegriff“ aufzustellen, um zu vermitteln zwischen dem theistisch-dualistischen und dem pantheistisch-monistischen Standpunkt. Ueber seinen Lebens- und Entwicklungsgang hat er selbst authentischen Aufschluss gegeben in seiner Autobiographie<sup>1)</sup>.

Spicker ist geboren 1840 auf der Insel Reichenau. Getrieben von einem gewaltigen Wissensdurst, widmete er sich unter grossen äusseren Schwierigkeiten und in bereits vorgerücktem Alter dem Studium. „Nach einem etwa dreivierteljährigen höchst umständlichen und lückenhaften Privatunterricht“<sup>2)</sup> trat er als Hospitant in die fünfte Klasse des Gymnasiums zu Konstanz ein, begab sich aber bald zur Fortsetzung seiner Studien nach Einsiedeln. Auch hier verweilte er nur ein Jahr und suchte 1861 gegen den Rat seines Präfekten um Aufnahme in den Kapuzinerorden nach. Sein einjähriges Noviziat verbrachte er im Kapuzinerkloster auf dem sogenannten Wesemlin bei Luzern. Die beiden folgenden Jahre waren dem Studium der Philosophie und Moral gewidmet in Freiburg i. Ü. Spicker hatte sich wiederholt Verstösse gegen die Disziplin zu schulden kommen lassen, deren Ursache in der Regel das Bestreben war, anhaltender dem Studium obliegen zu können. Das hatte schliesslich zur Folge, dass er in Solothurn „mit schlichtem Abschied“ aus dem Orden entlassen wurde. Nach einiger Zeit unsicheren Wartens und Tastens begab er sich, immer noch in dem Gedanken, Theologie zu studieren, nach München und hörte dort unter anderen Döllinger, Haneberg und Reithmayr. Bald aber entsagte er der Theologie und wandte sich der Philosophie zu, in der besonders Huber und Prantl seine Lehrer waren. Im Jahre 1867 erwarb er sich durch Lösung einer Preisaufgabe über die Unsterblichkeitslehre des Pomponatius die Zulassung zum Rigorosum der Philosophie. Nach fünfjährigem Aufenthalt in München (1864—69) habilitierte er sich in Freiburg i. Br. für Philosophie, von wo er 1876 einen Ruf nach Münster erhielt.

Spicker legt in der Darstellung seines Lebens den Nachdruck auf seinen inneren Entwicklungsgang, dem er eine gewisse typische Bedeutung beimisst.

<sup>1)</sup> Vom Kloster ins akademische Lehramt; Schicksale eines ehemaligen Kapuziners. Stuttgart 1908, Frommann.

<sup>2)</sup> A. a. 20.

„Das schwere Verhängnis, in einer Epoche geboren zu sein, wo zwei Weltanschauungen mit einander im Kampfe liegen, das Alte nicht mehr geglaubt wird, und das Neue noch keine bestimmte Form angenommen hat, ist wohl wert, an einem Beispiel zur Anschauung gebracht zu werden“<sup>1)</sup>. Von Haus aus besass Spicker „einen hervorragend religiösen Sinn“. Er schreibt darüber: „Stundenlang lag ich auf den Knien und betete mit ausgestreckten Armen Rosenkränze oder las die sogenannten Stationen, um eine arme Seele, die noch im Fegfeuer schmachtete, von ihren Qualen zu erlösen“<sup>2)</sup>. Heute bezeichnet Spicker seine Frömmigkeit von damals mit Recht als exalziert und ungesund. Sie verleitete ihn auch zu dem unseligen Schritt ins Kloster. Die Pracht, mit welcher 1861 das tausendjährige Jubiläum des hl. Meinrad gefeiert wurde, regte seine religiöse Begeisterung mächtig an; die Predigten und mehr noch die Erscheinung eines Kapuzinerpaters brachte ihn auf den Gedanken, dass das christliche Lebensideal im Kapuzinerorden am ehesten verwirklicht sei. Der Enthusiasmus kühlte sich rasch ab unter der strammen Klosterzucht. Die ersten Glaubenszweifel erhoben sich beim Studium der Geschichte der Philosophie. „Nur so viel steht in meiner Erinnerung noch fest,“ schreibt er in dieser Beziehung, „dass mir die Ansichten eines Spinoza, Fichte, Schelling usw. ungleich besser gefielen, als die christlichen Anschauungen. Mit Grauen und Wollust weidete ich mich an diesen neuen und unerhörten Behauptungen“<sup>3)</sup>. Die Zweifel steigerten sich beim Hören der theologischen Vorlesungen in München. Lassen wir auch hierüber Spicker selbst berichten: „Obige Legenden- geschichten (vom hl. Johannes von Nepomuk, der thebäischen Legion, dem heiligen Rock in Trier, deren Echtheit Döllinger bestritt) wirkten auf mich wie eine Staaroperation. Ich dachte, wo so viel Unwahres ist, was ich früher treuherzig geglaubt hatte, kann auch noch mehr stecken. Was mag der grosse Mann alles wissen, das er uns möglicherweise verschweigt“<sup>4)</sup>. Aehnlich erging es Spicker bei der Erklärung, die Haneberg zu dem Satze gab: Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde. „Dieses Schaffen, meinte der Exeget, kann ebenso gut dahin verstanden werden, dass Gott die Welt aus Nichts, als auch, dass er sie aus einer von Ewigkeit her vorhandenen Materie geschaffen habe. Der Ausdruck sei zweideutig, und alle Interpretationskünste seien nicht im stande, ihm diesen Charakter zu nehmen“<sup>5)</sup>. Unter dem Einflusse Hubers und namentlich Prantls wurde Spicker immer mehr Skeptiker, und als er München verliess, hatte er nicht nur in religiöser, sondern auch in philosophischer Beziehung alles Positive über Bord geworfen. Er empfand die Oede der puren Negation in voller Wucht und rang sich während seines Freiburger Aufenthaltes allmählich durch zur „vollständigen Abkehr von dem negativen Resultat der Kantischen Kritik und der Prantlschen Enzyklopädie“<sup>6)</sup>, ohne jedoch zu einer bestimmten Weltanschauung zu gelangen.

In der schriftstellerischen Tätigkeit Spickers sind im Anschluss an seinen äusseren und inneren Entwicklungsgang zwei Epochen zu unterscheiden. Die in Freiburg entstandenen wissenschaftlichen Ab-

1) A. a. O. 2. — 2) A. a. O. 14. — 3) A. a. O. 38. — 4) A. a. O. 72. — 5) A. a. O. 72. — 6) A. a. O. 117.

handlungen tragen ganz den Charakter dieser Durch- und Uebergangsperiode. Während die erste: Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury <sup>1)</sup> noch vollständig im Geiste Prantls gehalten ist, bekämpft Spicker in den beiden folgenden: Ueber das Verhältnis von Naturwissenschaft und Philosophie <sup>2)</sup> und Kant, Hume und Berkeley <sup>3)</sup> die erkenntnistheoretischen Grundsätze Kants, und wendet sich in der vierten: Mensch und Tier, eine psychologisch-metaphysische Abhandlung mit besonderer Rücksicht auf Karl von Prantls Reformgedanken zur Ethik <sup>4)</sup> gegen Prantl selbst. Durch diese Arbeiten hatte Spicker wieder „festen Boden unter den Füßen“ <sup>5)</sup> und „Vertrauen zur Metaphysik“ <sup>6)</sup> gewonnen und konnte nun übergehen zur Konstruktion seiner eigenen Lebensauffassung. Das erste in Münster verfasste Werk: Lessings Weltanschauung <sup>7)</sup> enthält sozusagen Spickers Glaubensbekenntnis, insofern er den religiösen Standpunkt Lessings ganz zu dem seinigen gemacht hatte und, „was Denkweise und Auffassung betrifft, sich mit ihm geradezu identisch fühlte“ <sup>8)</sup>.

Die nächstfolgende Schrift: Die Ursachen des Verfalls der Philosophie in alter und neuer Zeit <sup>9)</sup> enthält ein eigenes Kapitel über „Religion und Philosophie“, worin Spicker die Berechtigung beider und ihr gegenseitiges Verhältnis behandelt <sup>10)</sup>. Die Religion oder vielmehr „das religiöse Gefühl“, „das intuitiv religiöse Empfinden und Vorstellen“ ist eine bestimmte Form und Richtung des „transzendentalen Sinnes“ oder „Instinktes“, der definiert wird als „die ursprünglich unmittelbare, durch den Erkenntnisprozess vermittelte und bestätigte Selbstgewissheit von einer objektiv realen Existenz der sinnlichen und geistigen Welt“ <sup>11)</sup>, welche letztere das Ich und das Absolute umfasst. Das religiöse Gefühl ist ebenso sehr eine Tatsache als die Sinnlichkeit; in ihrem Ursprung oder psychologisch betrachtet ist also die Religion ebenso unzweifelhaft und sicher grundgelegt als die Empirie, und daher ist die Annahme eines Absoluten ebenso berechtigt als die Annahme einer materiellen Welt oder eines selbständigen Ichs. Aufgabe der Philosophie ist es, mittels

---

<sup>1)</sup> Freiburg i. Br. 1872. — <sup>2)</sup> Berlin 1874. — <sup>3)</sup> Berlin 1875.

<sup>4)</sup> Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 69.

<sup>5)</sup> A. a. O. 117. — <sup>6)</sup> A. a. O. 115. — <sup>7)</sup> Leipzig 1883. — <sup>8)</sup> A. a. O. 125.

<sup>9)</sup> Leipzig 1892. — <sup>10)</sup> 129 — 171. — <sup>11)</sup> 201.

des vernünftigen Denkens zu untersuchen und zu ermitteln, ob und inwieweit der unmittelbaren Selbstgewissheit des transzendentalen Instinktes in bezug auf das Ich, die Welt und das Absolute objektive Wirklichkeit entspricht. Es war deshalb nicht nur unberechtigt, sondern auch eine Versündigung an der Philosophie selbst, wenn in der Neuzeit so viele sich gleichgültig und ablehnend verhalten gegenüber der Religion. Der Grund für diese beklagenswerte Erscheinung liegt jedoch nicht ausschliesslich in dem subjektiven Mangel an religiösem Empfinden noch in dem Mangel an Unmittelbarkeit und Fasslichkeit, der dem Absoluten im Vergleich zu dem eigenen Ich oder der Welt anhaftet, sondern mehr noch darin, dass das religiöse Ideal des Christentums, so hoch dasselbe auch ist gegenüber dem des Heidentums oder des Judentums, veraltet ist und nicht mehr im Verhältnis steht zu den geistigen Bedürfnissen der Gegenwart. Sollen daher die weiten Kreise der Gebildeten der Religion wieder gewonnen werden und erhalten bleiben, so ist es höchste Zeit, eine Revision des religiösen Ideals vorzunehmen und eine „unserer Kultur entsprechende Gottesidee“<sup>1)</sup> zu bilden. Diesen Zweck verfolgt Spicker mit den beiden folgenden Werken: *Der Kampf zweier Weltanschauungen*<sup>2)</sup> und: *Versuch eines neuen Gottesbegriffes*<sup>3)</sup>. Eine weitere Schrift stellt er in Aussicht, die den Grundgedanken entwickeln soll: „Religion in philosophischer Form auf naturwissenschaftlicher Grundlage“<sup>4)</sup>.

Der Umschwung in den Anschauungen Spickers tritt drastisch zu Tage durch einen Vergleich zwischen einzelnen Sätzen aus seiner ersten Schrift mit den Zielen der beiden letzten. In jener, „Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury“, wird die Metaphysik bezeichnet als ein „sinnloses Wort“ mit „sinnlosem Inhalt“<sup>5)</sup>, als „Ziel aller Widersprüche“<sup>6)</sup>; was sie will und verheisst: das Erfassen der ersten Ursache alles Seienden, ist eine „reine Fiktion“<sup>7)</sup> und „muss einem Vernünftigen ebenso possierlich vorkommen, wie der Anblick einer jungen Katze, die ihren eigenen Schwanz fängt“<sup>8)</sup>. „Die Teleologie ist ganz metaphysischer Natur und darum gänzlich aus der Wissenschaft zu verbannen“<sup>9)</sup>. Daher kann das Dasein Gottes nicht

1) 192. — 2) Stuttgart 1898. — 3) Stuttgart 1902.

4) Vom Kloster ins akademische Lehramt 16.

5) 28. — 6) 29. — 7) 30. — 8) 21. — 9) 320 f.

bewiesen, sondern nur geglaubt werden“<sup>1)</sup>. Darnach wäre also die Metaphysik der Inbegriff und Höhepunkt aller Unvernunft. Dreissig Jahre später will Spicker das Dasein Gottes und speziell aus der Teleologie in der Welt die Existenz einer absoluten Vernunft wissenschaftlich beweisen, gewiss ein metaphysisches Beginnen allerersten Ranges. Bedenklicher ist folgender Gegensatz. Im Jahre 1872 schreibt Spicker wörtlich: „Das Materielle kann, auch als blosser Eigenschaft Gottes betrachtet, nicht zu seinem Wesen gehören, da eine unendliche Materie oder ein unendlich Endliches ein Widerspruch ist“<sup>2)</sup>. Im Jahre 1902 bezeichnet er das, was hier als unmöglich und zwar als logisch unmöglich betrachtet wird, als Gipfelpunkt aller Weisheit, und will es streng logisch bewiesen haben. Oder soll man annehmen, dass das zweite Mal das Wort „Materie“ in einem wesentlich anderen und geradezu entgegengesetzten Sinne zu nehmen ist? Und wenn Spicker es dennoch tut, ist er dann dazu berechtigt?

### § 1.

## Wesen und Bedeutung der philosophischen Spekulation nach Gideon Spicker.

### 1. Notwendigkeit der philosophischen Spekulation.

In der neueren und neuesten Philosophie stehen sich Spekulation und Empirie oder vielmehr die Vertreter beider Forschungsmethoden schroff gegenüber. Während in der unmittelbar an Kant sich anschliessenden Periode einseitig, ja zum guten Teil ausschliesslich das rein abstrakte Denken betont und gepflegt wurde unter Verachtung und völliger Ignorierung der Objektivität, will man umgekehrt in der Gegenwart nur das erfahrungsmässige Wissen gelten lassen und verachtet die Metaphysik, ja verneint deren Möglichkeit.

Beide Richtungen sind extrem. Ein rein abstraktes Denken ohne empirische Grundlage ist unmöglich, weil ein Denken ohne Inhalt. Dieser stammt aus der Erfahrung, aus der äusseren und inneren Wahrnehmung, ohne die es zudem gar nicht zum Denken käme. Ein bloss empirisches Denken ist ungenügend und nicht fähig, wahres Wissen zu vermitteln. Die Beobachtung geht auf das einzelne und kann nur bestimmte Tatbestände feststellen. Darüber hinaus aber will der Geist die den einzelnen Erscheinungen zu

<sup>1)</sup> 34 ff.; 47. — <sup>2)</sup> 240.

Grunde liegenden Ursachen erkennen und wo möglich zu einer letzten und einzigen gelangen. Wenn der Empiriker auf Grund seiner Beobachtungen allgemeine Gesetze aufstellt, wenn er unwillkürlich nach den Ursachen forscht, aus denen die Erscheinungen hervorgehen, so hat er bereits den Boden der Empirie verlassen und ist hinübergegangen in das Gebiet der Metaphysik. Vollends die Leugnung einer letzten Ursache ist ebenso ein metaphysisches Beginnen, als die Position einer solchen.

Auch die Geschichte beweist, wie unmittelbar und unwiderstehlich der Zug des Menschen nach dem Metaphysischen ist. Kunst und Poesie, Ethik und Religion, Lebensäußerungen des Menschengesistes, die mehr oder weniger transzendentaler Natur sind, ja selbst eigentliche philosophische Spekulation standen in hoher Blüte, bevor es noch eine exakte Naturforschung im heutigen Sinne gab. Der spekulative Trieb der Vernunft, und zwar er in erster Linie, hat alle Hindernisse überwunden, die sich dem Fortschritt des Wissens entgegenstellten, in neuerer Zeit den starren Dogmenglauben des Christenglaubens nicht weniger als früher den Polytheismus des Heidentums.

Empirie und Spekulation müssen also Hand in Hand gehen; weder diese noch jene allein, sondern nur die Verbindung beider führt zum wahren Wissen. Also nicht Empirie oder Spekulation, sondern Empirie und Spekulation; diese schliesst sich an jene an und verarbeitet deren Resultate.

Ein Beispiel dafür, wie Empirie und Spekulation sich gegenseitig ergänzen sollen, ist Aristoteles, der es verstand, die richtige Mitte zu halten zwischen dem extremen Idealismus Platons und dem einseitigen Realismus eines Sokrates und bei der höchsten Spekulation nie den sicheren Boden der Erfahrung verliess, „das Ideal jeder massvollen, von aller Einseitigkeit freien, auf Tatsachen sich stützenden Philosophie“<sup>1)</sup>.

2. Methode der philosophischen Spekulation nach Gideon Spicker.

Angesichts der Tatsache, dass in metaphysischen Fragen noch so viel Unsicherheit herrscht, ja selbst die Möglichkeit der Metaphysik in Zweifel gezogen wird, muss man sich fragen, woher es

---

<sup>1)</sup> I 29.

kommt, dass es die Spekulation bisher nicht zu besseren und gesicherteren Resultaten gebracht hat. Abgesehen von dem Mangel an spekulativer Begabung und an Interesse bei den meisten Menschen liegt der Grund hierfür in den Einseitigkeiten, denen die meisten und selbst die grössten Denker verfallen sind. In anthropologischer Hinsicht ist es ein Fehler, wenn bei dem zwar mehrfach verzweigten, aber im tiefsten Grunde einheitlichen Wesen des Menschen eine Seite auf Kosten der übrigen vorherrschend oder gar ausschliesslich berücksichtigt wird. Schleiermacher bezeichnet das Gefühl als das Grundvermögen des Menschen und als das Prinzip, mittels dessen er das Absolute erfassen könne, hat aber übersehen, dass Gefühle an sich blind sind, dass das Objekt, an das sie sich anschliessen, ihnen von der Vernunft dargeboten wird, wie ja auch das Absolute zu verschiedenen Zeiten verschieden gefasst wurde. Ebenso unpsychologisch war es, wenn Kant die theoretische und praktische Vernunft, Erkennen und Wollen, gegen einander abschliesst und nur dem letzteren die Fähigkeit zuschreibt, bis zum Absoluten vorzudringen. Und nicht nur unpsychologisch und unkritisch war ein solches Verfahren, sondern auch widerspruchsvoll; denn wie schon die Bezeichnung „praktische Vernunft“ andeutet, geht das Erkennen dem Wollen voraus; ein Etwas, von dem ich nichts weiss, nicht einmal, ob es existiert, hat für den Willen absolut keine Bedeutung; die Vernunft muss also ebenso weit reichen, ebenso transzendenzfähig sein, wie das Wollen. Und wenn Spinoza und Leibniz die relative Hegemonie, die der Vernunft gegenüber den übrigen Geisteskräften des Menschen zukommt, zur absoluten Alleinberechtigung machen, so ist das ebenso verkehrt, als wenn der Materialismus aus dem Umstande, dass allem Denken und Wissen die sinnliche Wahrnehmung vorausgeht, den Schluss zieht, dass es nichts als sinnliche Tätigkeit gebe.

Besonders verhängnisvoll und hinderlich für einen gesunden Fortschritt wird die Einseitigkeit, wenn die Philosophie die Früchte der Forschung für eine bestimmte Zeit in allgemein gültige und unabänderliche Sätze fasst und diese als Inhalt aller Erkenntnis betrachtet. Plato hielt die allgemeinsten Begriffe für transzendente Realitäten, Kant versteifte die allgemeinsten Verhältnisse der Dinge zu subjektiven, a priori festgelegten Denkformen, und beide versperrten sich dadurch den Weg zur richtigen Erkenntnis der Wirklichkeit. Nicht besser handelten die christlich-scholastischen Philosophen des

Mittelalters, wenn sie das philosophische Wissen ihrer Zeit in unveränderliche und im letzten Grunde unergründliche Dogmen formten.

Aber nicht nur einzelne Philosophen und Systeme, sondern ganze Zeitalter leiden an Einseitigkeit. Im Mittelpunkt des antiken Philosophierens steht der Kosmos. Plato und Aristoteles, in denen die griechische Spekulation ihre höchsten Triumphe feierte, unterschieden zwar wohl zwischen Geist und Materie, haben aber, um die Wirklichkeit der Welt zu erklären, beide verbunden in einer Weise, dass das geistige Prinzip dem materiellen untergeordnet erscheint. Dem gegenüber konzentriert sich die mittelalterliche Spekulation im Gottgedanken; Gott ist hier die alles beherrschende Macht, der gegenüber die Welt ganz untergeordnete Bedeutung hat. Das war ein grosser Fortschritt über das Altertum hinaus; denn indem das Christentum durch die Betonung des Geistigen das menschliche Leben verinnerlichte und vertiefte, hat es indirekt die neuere Entwicklung vorbereitet. Ist die altgriechische Philosophie kosmozentrisch, die christliche theozentrisch, so ist die neuere anthropozentrisch. Erst in der neueren Zeit ist der Mensch zum Bewusstsein seiner selbst gelangt und hat seine Rechte gegenüber der Welt und dem Absoluten geltend gemacht. Diese Entwicklung lag ganz in der Natur der Sache; die Objektivität gelangt eher in das Bewusstsein des Menschen, als sein eigenes Ich, und innerhalb der Objektivität liegt ihm die Welt näher als Gott.

Das Prinzip von der Autonomie der Vernunft, der Satz, dass der Mensch die Gesetze seines Denkens, Handelns und Fühlens nur in sich selbst haben und dorthin nehmen kann, ist eine spezielle Errungenschaft der Neuzeit. Den ersten Anlauf dazu machte Cartesius, indem er die subjektive Gewissheit zur Grundlage alles Wissens machte; allein er geriet auf den alten Standpunkt der Scholastiker zurück, indem er im Widerspruch zu seinem Ausgangspunkt letztlich wieder auf Gott und seine Wahrhaftigkeit als Quelle des Wissens verfiel. Erst Kant hat das Prinzip von der Autonomie der Vernunft zum Durchbruch gebracht. Inhaltlich allerdings ist seine ganze Kritik eine „blosse Paradoxie“; er schloss die Vernunft ab gegen die Objektivität, sodass sie weder zum Ansehen der Welt, noch zum Absoluten vorzudringen vermag; hierin lag eine Einseitigkeit, die von seinen Nachfolgern auf die Spitze getrieben wurde, indem sie das Ich zum alleinigen Sein oder wenigstens zur Quelle alles Seins machten.

Die genannte Einseitigkeit hat ihren Grund in der menschlichen Beschränktheit, über die auch die grössten Geister und selbst ganze Völker nicht hinauskommen. Allein was dem einzelnen nicht gelingt, vermag die Gesamtheit. Die Mängel einer Periode werden ergänzt durch die andere, der Einseitigkeit jener steht die Einseitigkeit dieser gegenüber, und so kommt schliesslich doch die Wahrheit zum Durchbruch. Jedes System, jede Epoche vereinigt in sich Wahres und Falsches.

Die Philosophie wird demnach am besten zum Ziele gelangen, wenn sie die Wahrheitselemente aus jeder Richtung herauschält, verbindet und weiterführt <sup>1)</sup>. Man kann ein solches Verfahren historischen Kritizismus nennen. Er ist zum guten Teil eklektisch. Dabei wird jedoch jedes System genau auf seinen Wahrheitsgehalt untersucht, was die Annahme zur Voraussetzung hat, dass die Vernunft auch auf Irrwege geraten kann, insofern schliesst der historische Kritizismus ein gutes Stück Skeptizismus in sich. In letzter Linie fusst ein solches Verfahren auf dem Glauben an die Möglichkeit des Wissens, der wiederum in sich schliesst das Vertrauen auf die Richtigkeit unserer Bewusstseinsfunktionen und auf die Erkennbarkeit der Objektivität. Der historische Kritizismus ist also bis zu einem gewissen Grade auch dogmatisch.

3. Tragweite der philosophischen Spekulation nach Gideon Spicker.

Die philosophische Spekulation geht darauf aus, ein wissenschaftliches Erkennen der letzten Ursache zu vermitteln. Ihr Ziel ist also das Absolute; Ausgangspunkt ist der Mensch als Gattungswesen, Durchgangspunkt die Welt.

Dass es ein Absolutes geben muss, dass ein Etwas sein muss, wovon die endlichen Erscheinungen ausgehen, ist ein unmittelbares und unabweisbares Zeugnis unseres Bewusstseins und unserer Beobachtung und daher auch allgemeine Ueberzeugung der Menschheit. Ebenso sicher ist, dass das Absolute eins sein muss; der Polytheismus ist heute wissenschaftlich überwunden. Diese Sicherheit verlässt uns aber, sobald wir das Absolute genauer kennen wollen, wie es ist und sich zur Welt verhält. Mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit ist alles, was wir hierüber besitzen. Der Grund liegt in der dermaligen Beschaffenheit des Menschenwesens, die es mit sich bringt, dass eine Seite desselben, Verstand, Wille oder Gemüt,

<sup>1)</sup> Vgl. Lessings Weltanschauung 44 f.

vorherrscht und in letzter Linie auch den Ausschlag gibt für die endgültige Weltanschauung des einzelnen. Eine adäquate Erkenntnis des Absoluten ist aber mehr noch deswegen ausgeschlossen, weil es unmöglich ist, das Unendliche, was das Absolute auf jeden Fall sein muss, mit endlichen Mitteln zu erfassen. Wohl aber ist es möglich, dem Absoluten immer näher und näher zu kommen.

In der neueren Zeit herrschen, abgesehen von dem extremen Spiritualismus bei Leibniz, der ja keine weitere Verbreitung fand, drei Grundrichtungen vor: der Materialismus, der Pantheismus und der Monotheismus. Der erstere kann aber vor dem strengen Denken nicht bestehen. Zunächst ist die Atomenlehre nur eine Hypothese; aber selbst wenn sie sich als richtig erweist, ist der Materialismus durchaus unzureichend, die Ordnung im Kosmos, das animalische Leben in der Natur und die geistigen Funktionen des Menschen zu erklären. So blieben nach der bisherigen Entwicklung nur Pantheismus und Monotheismus, und es fragt sich nun, welche von beiden Weltanschauungen sich behaupten kann oder ob die Wahrheit vielleicht nicht in der Mitte liegt.

## § 2.

### Der Pantheismus nach Gideon Spicker.

Gegen den Pantheismus spricht die offenkundige Erscheinung, dass er nirgends und niemals weder beim Volke noch in gebildeten Kreisen viele Anhänger hatte, und wenn wir die Philosophen der Vergangenheit und Gegenwart ins Auge fassen, so kann nicht behauptet werden, dass die meisten und grössten Denker Pantheisten gewesen seien oder seien. Diese Tatsache fällt schwer ins Gewicht; sie legt den Gedanken nahe, dass sich im Pantheismus doch mancherlei finden wird, das den Menschegeist abstösst.

1. Was sich schon bei oberflächlicher Betrachtung im Pantheismus am unangenehmsten fühlbar macht, das ist der Mangel an einem persönlichen Gott. Wenn die Pantheisten auch von einem Absoluten oder einem Gott sprechen, so ist damit nichts anderes gemeint, als die Totalität der Welt Dinge, die Summe aller endlichen Erscheinungen oder die Kontinuität des Weltprozesses. Das aber ist kein Gott, zu dem der Mensch sich erheben, zu dem er beten und an dem er eine Stütze finden kann in den Nöten des Lebens, und doch ist das alles für das Menschenherz ein unabweisliches Bedürfnis. Zudem kann im System des Pantheismus von einer Selbst-

ständigkeit und Freiheit des Menschen keine Rede sein, und so fällt mit der Religion auch die Ethik. Religion und Ethik aber sind notwendige Faktoren im Geistesleben der Menschheit, mit denen die Philosophie rechnen muss.

2. Ebenso ist der Pantheismus ungenügend, wenn es sich um die Erklärung und das Verständnis des Weltprozesses handelt. Das Absolute soll erst im Menschen zum Bewusstsein kommen. Nun aber ist der Mensch verhältnismässig spät auf Erden erschienen, und zudem ist das Bewusstsein des Menschen und der Menschheit ein endlich beschränktes. Das ergibt, wenn man seine Zuflucht nicht zum Zufall nehmen will, ein Zweckhandeln des Absoluten, das in seinem Beginn und ersten Stadium auf blinder Notwendigkeit beruht und zudem nie ans Ziel kommt.

3. Endlich kann bei genauer Betrachtung der Pantheismus auch vor dem logischen Denken nicht bestehen, weil er Widersprüche in sich schliesst. Der Pantheismus verstösst gegen das Prinzip der Kausalität. Wenn das Absolute weiter nichts ist als die Summe aller Erscheinungen, von denen die eine aus der anderen hervorgeht, so gibt es, da die Summe von endlichen Dingen immer endlich ist, kein Absolutes mehr, und damit wäre auch die Vorstellung von einer ersten Ursache hinfällig. Dann ist der Pantheismus genötigt, die Entwicklung, die zweifellos besteht, in das Absolute selbst zu verlegen, und verstösst dadurch in mehrfacher Hinsicht gegen das Prinzip der Identität. Entwicklung des Absoluten ist, in ihrem Ursprung betrachtet, ein anfangsloser Anfang, Anfang als Entwicklung, anfangslos als Entwicklung des Absoluten. Entwicklung des Absoluten ist, in ihrem Verlauf betrachtet, Steigerung des Unendlichen über unendlich hinaus, weil bei der Entwicklung, die in der Welt herrscht, augenscheinlich das Folgende immer mehr ist, als das Vorhergehende. Entwicklung des Absoluten im pantheistischen Sinne ist, in ihrem Resultat betrachtet, Verendlichung und Verunvollkommenung des Absoluten, weil die Welt Dinge einzeln und in ihrer Gesamtheit endlich und unvollkommen sind.

Nach all dem Gesagten sind wir also genötigt, „das Absolute als ein durchaus auf sich selbst beruhendes, sich selbst genügendes, vom Endlichen unabhängiges und schlechthin vollkommenes Wesen uns zu denken“<sup>1)</sup>, dem das Sein ohne alle Sukzession und Beschränkung eignet. Im Unterschied von den Welt Dingen, die ur-

<sup>1)</sup> I 202.

sprünglich nur der Möglichkeit nach waren, ist das Absolute von Anfang an wirkliches Sein. In ihm liegt der Grund dafür, dass die Welt aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergegangen ist. Die Welt ist also geworden durch die Tätigkeit des Absoluten, eine Tätigkeit, die, weil die endlichen Dinge nicht ewig und notwendig sind, nicht notwendig zum Wesen des Absoluten gehört. Ist auch die Welt ohne Absolutes nicht möglich, so ist sie doch nicht notwendig für dasselbe. Wohl aber muss das Geschaffene irgendwie Aehnlichkeit mit dem Absoluten haben. Dazu gehört vor allem, dass es real sei und eine gewisse Selbständigkeit besitzt mit der Fähigkeit, Wirkungen zu setzen und Zwecke zu realisieren.

### § 3.

#### Der Monotheismus nach Gideon Spicker.

Schon Plato und Aristoteles hatten den Begriff eines vollkommensten Wesens, führten denselben aber nicht konsequent durch und stellten dem vollkommensten Wesen die ewige Materie gegenüber. In voller Reinheit findet sich der Begriff der absoluten Vollkommenheit in der jüdisch-christlichen Religion, allein hier ist derselbe nicht Produkt des Denkens, sondern des religiösen Gefühls und der Phantasie, stammt also nicht aus dem Wissen, sondern aus dem Glauben.

1. Das ontologische Argument. Den ersten Versuch, die Existenz eines unendlich vollkommenen Wesens wissenschaftlich zu begründen, machte Anselm, indem er ausging von der Idee desselben. Das entsprach ganz seinem kirchlich-dogmatischen Standpunkt, der gekennzeichnet ist durch den Satz: *credo, ut intelligam*. Darnach war ihm die Existenz Gottes als Geheimnis bereits gegeben, und er konnte nur darnach trachten, es genau zu verstehen. Das ontologische Argument wurde vom rein rationalistischen Standpunkt aus von Cartesius und Leibniz wiederholt, indem der eine von der in uns vorhandenen Idee, der andere von der denkbaren Möglichkeit einer unendlichen Vollkommenheit aus auf die Existenz derselben schloss.

Das ontologische Argument ist eine leere Tautologie, bei Cartesius und Leibniz noch mehr als bei Anselm, der für seine Argumentation wenigstens eine positive Grundlage hatte im religiösen Gefühl. Kants Kritik an dem ontologischen Gottesbeweis ist berechtigt, soweit sie negativ ist; nach der positiven Seite geht Kant zu weit,

wenn er die Existenz Gottes lediglich als Postulat der praktischen Vernunft bezeichnet. Darnach gründet die Annahme, dass Gott existiert, im Glauben; so fällt er auf den Standpunkt Anselms zurück, nur dass dieser das religiöse, er das sittliche Gefühl als Quelle des Gottesglaubens ansieht. Ja, Kant fällt noch weiter als bis auf Anselm zurück, der inbezug auf Gott wenigstens die Möglichkeit des Wissens gelten liess.

Uebrigens hat das ontologische Argument eine gewisse Berechtigung, nur darf man es nicht als Grundlage und Anfang, sondern muss es als Abschluss und Vollendung der Gotteserkenntnis betrachten. Das kosmologische Argument liefert uns wohl Gewissheit von der Existenz, das teleologische von der Beschaffenheit Gottes, aber beide führen uns nicht zu einem unendlich vollkommenen Wesen, das andererseits wieder ein Postulat des menschlichen Gemütes ist.

## 2. Das kosmologische Argument.

Kant wendet gegen das kosmologische Argument ein: erstens, dass das Kausalitätsgesetz, auf das es sich stütze, nur eine subjektive Denkform sei und nicht über die Erscheinungswelt hinausreiche; zweitens dass, selbst die objektive Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes zugegeben, von zufälligen Dingen nicht auf ein absolut notwendiges geschlossen werden könne, und endlich drittens, dass es auf das ontologische zurückführe, indem von einem absolut notwendigen Sein auf ein allerrealstes geschlossen werde.

Kants Kritik des kosmologischen Argumentes ist nur zum geringsten Teil zutreffend. Durch die Leugnung der objektiven Gültigkeit des Kausalitätsgesetzes tritt er zunächst in Widerspruch mit der überwiegenden Mehrheit der denkenden Menschen, was allerdings noch nicht beweist, dass er unrecht hat. Er tritt sodann in Widerspruch mit der Vernunft, denn er muss eine Reihe von Erscheinungen ohne erste Ursache, also eine unendliche Reihe endlicher Dinge annehmen wie der Pantheismus. Kant tritt endlich in Widerspruch mit sich selbst. Entweder ist das Ding an sich eine Erscheinung oder es steht ausserhalb der Erscheinungen. Im ersten Fall gibt es kein Ding an sich, also auch keine Vernunft, und Kant hat kein Recht, ein solches anzunehmen. Existiert aber das Ding an sich ausser den Erscheinungen, wie kommt Kant dazu, wenn die Kausalität nicht über die Erscheinungen hinausreicht? Ferner muss das Ding an sich irgend ein Verhältnis zu Raum und Zeit haben. Sind Raum und Zeit lediglich subjektive Anschauungsformen, so ist es

über Raum und Zeit erhaben, also das Absolute; ist es aber in Raum und Zeit, so sind diese nicht lediglich subjektiv.

Wenn Kant seine Polemik gegen das kosmologische Argument weiterhin begründet mit der Zufälligkeit der Dinge, so ist das berechtigt gegenüber der Vorzeit, wo Zufälligkeit die Unmöglichkeit bezeichnet, für eine Erscheinung die Ursache anzugeben. Heute steht wissenschaftlich fest, dass es überhaupt nichts Zufälliges gibt, sondern Dinge, die den Grund ihrer Existenz nicht in sich selbst haben, aber gerade deswegen eine erste Ursache postulieren. Richtig ist an der Kritik Kants gegenüber dem kosmologischen Argument, dass auf Grund desselben nur die absolute Notwendigkeit einer ersten Ursache erschlossen, aber über deren Beschaffenheit noch nichts ausgemacht werden kann.

3. Das teleologische Argument schliesst das kosmologische in sich und führt es weiter. Die offenkundige Zweckmässigkeit in der Welt verlangt eine entsprechende Ursache; das Absolute ist also zwecksetzende Ursache. Freilich gibt es in der Welt auch viel Unordnung und Unvollkommenheit, daher können wir, da in die Ursache nicht mehr hineingelegt werden darf, als sie in der Wirkung offenbart, Gott nicht unendliche, sondern nur relative Vollkommenheit zuschreiben. So weit ist Kants Kritik an dem teleologischen Argument berechtigt, denn zu einem unendlich vollkommenen Wesen kann die Vernunft mit ihren derzeitigen Mitteln nicht gelangen. Wenn das menschliche Herz absolut ein unendlich vollkommenes Wesen verlangt, so steht nichts im Wege, ein solches anzunehmen, nur muss man sich bewusst bleiben, dass diese Annahme Produkt des religiösen Gefühls, nicht Resultat wissenschaftlicher Beweisführung ist. Glauben kann man daran, aber nicht darum wissen; die Religion mag daran festhalten, die Philosophie kann das nicht.

Resultat der philosophischen Weltbetrachtung ist also: Es ist ein erstes, absolutes, zwecksetzendes Wesen. Der Theismus legt diesem Persönlichkeit bei, geht aber damit entschieden zu weit. Wenn man die Persönlichkeit Gottes so fasst, wie der christliche Theismus, so hört jede Aehnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen auf, und damit fällt auch jeder Anhaltspunkt für die Persönlichkeit Gottes. Fasst man aber die Persönlichkeit Gottes analog der des Menschen, so wird Gott verendlicht und damit die Absolutheit aufgehoben, das Gegenstück des Pantheismus, der im Interesse der Absolutheit auf die Persönlichkeit verzichtet.

## § 4.

## Die christliche Orthodoxie nach Gideon Spicker.

Die Orthodoxie geht bei der Welterklärung aus von einem reinen Geist und einem absoluten Nichts. Beides ist ungenügend für eine wissenschaftliche Welterklärung. „Das Nichts ist weder vorstellbar noch ist es etwas Reales“<sup>1)</sup>. Wäre es eine Realität, so müsste man fragen: wo war es vor der Schöpfung? und die Antwort könnte nur lauten: entweder in Gott oder ausser Gott; beides aber ist gleich absurd. „Ebenso wenig als dieses Nichts ist ein reiner Geist denkbar“<sup>2)</sup>. An sich wäre er zwar möglich, aber er lässt sich nicht beweisen und begreifen, weil er über die Erfahrung hinausgeht.

Ferner ist es unbegreiflich, wie ein reiner Geist die Materie hervorbringen, bewegen und beherrschen kann. Die Lehre vom Logos und der Menschwerdung ist nicht geeignet, die Kluft zu überbrücken.

Ein dreipersönlicher Gott vollends ist für eine Philosophie, die dieses Namens würdig ist, durchaus unannehmbar. Ist der Sohn aus dem Vater, so geht ihm die Selbstexistenz ab, was die Grundeigenschaft der Gottheit ist; eignet ihm aber Aseitität und Unendlichkeit, so ist er ein Gott neben dem Vater oder vielmehr er verdrängt den Vater wie Zeus den Kronos, da „zwei unendliche, alles erfüllende Existenzen sich gegenseitig ausschliessen“<sup>3)</sup>. Wir können uns Gott nur vorstellen „nach Menschen Art“<sup>4)</sup>; „unsere Auffassung des Absoluten ist nichts anderes als ein stetig sich vervollkommnender Anthropomorphismus“<sup>5)</sup>. Dann muss man aber dem Göttlichen nicht nur Verstand und Willen, sondern auch Gefühl zuschreiben.

Der christliche Theismus ist vollständig unfähig, den Ursprung des Bösen zu erklären und dessen Existenz begreiflich zu machen, ohne sich in die handgreiflichsten Widersprüche zu verwickeln. Das moralische Uebel, das schliesslich mit der ewigen Verdammnis enden soll, und das physische Uebel, das den Guten und Bösen in gleicher Weise trifft, ist mit einem allmächtigen, allweisen und allgütigen Gott nicht vereinbar, denn ein solcher müsste das Böse verhindern können und wollen. Der Theismus muss diese Welt als die beste betrachten, die Gott schaffen konnte, denn „wer etwas Besseres

<sup>1)</sup> I 249. — <sup>2)</sup> I 249. — <sup>3)</sup> I 253. — <sup>4)</sup> I 256. — <sup>5)</sup> I 258.

kann und weiss, aber nicht will, der handelt nach menschlichen Begriffen schlechterdings unrecht“<sup>1)</sup>). Das Böse ist also von Gott gewollt, das physisch Böse direkt um der Notwendigkeit der Naturgesetze willen, das moralisch Böse indirekt um der Freiheit willen. Damit ist aber eine ewige Verdammnis unvereinbar; zudem würde durch diese auch der Endzweck der Schöpfung vereitelt.

Die Orthodoxie hat durch ihre Lehre von der Aussen- und Ueberweltlichkeit Gottes die Natur total entgöttlicht und zur Domäne des Teufels gemacht. Gott ist nach ihr der Welt „nur in Gedanken, nicht substanzial“<sup>2)</sup> allgegenwärtig und hat seinen Sitz „ausser der Welt, weit hinten in der unendlichen Ferne“<sup>3)</sup>. Eine solche Lokalisierung Gottes aber widerspricht in gleicher Weise der Vernunft und dem religiösen Gefühl. Der Hexenglaube des Mittelalters und der Unglaube der Neuzeit zeigen zur Genüge, dass eine solche Weltauffassung dem Menschen nicht genügt.

Das Unglaublichste leistet sich die Orthodoxie durch die Lehre vom Teufel. Zunächst ist es undenkbar, dass eine einzige Tat eine totale Verkehrung seines Wesens bewirkte, welche die Möglichkeit der Sinnesänderung ausschliesst. Dann war es ungerecht von Gott, dass er dem Menschen, aber nicht dem Teufel eine Erlösung anbot, zumal die unendlichen Verdienste Jesu dazu ausgereicht hätten. Ebenso verhält es sich mit der Rolle, die nach christlicher Lehre der Teufel beim Sündenfalle spielte. Zufällig konnte sein Auftreten nicht sein, sonst wäre die Erlösung nur ein Werk des Zufalls. Somit war ein Eingreifen des Teufels notwendig mit Rücksicht auf die Menschwerdung und die darin liegende Manifestation der Barmherzigkeit Gottes. Will man nun nicht annehmen, dass Gott vom Teufel abhängig ist, was ein geradezu unerträglicher Gedanke ist, so bleibt nur die andere Alternative: Der Teufel ist das Werkzeug Gottes zur Offenbarung seines Wesens. Dafür aber gebührte ihm eine Belohnung und keine Strafe, ganz sicher keine ewige.

## § 5.

### Die Materialität Gottes nach Gideon Spicker.

1. Die Ewigkeit der Materie. Das Grundproblem der Metaphysik bildet das Verhältnis der Materie zur Gottheit. Die griechische Philosophie betrachtete in ihren beiden Hauptvertretern Plato und Aristoteles die Materie als formloses Etwas, das gegen jeden Zustand

<sup>1)</sup> I, 265. — <sup>2)</sup> I, 268. — <sup>3)</sup> I, 268.

gleichgültig ist und jede Gestalt annehmen kann. Sie stellten dieselbe dem geistigen Prinzip ebenbürtig gegenüber.

Eine ähnliche Anschauung finden wir im alten Testament. Dass der Verfasser der Genesis eine Schöpfung aus Nichts lehren wollte, ist vollständig ausgeschlossen, denn ohne Inspiration, die als Wunder undenkbar ist, hätte er nicht auf den Gedanken kommen können; sein Jehovah ist nichts anderes als Platos Demiurg.

Auch in den ersten christlichen Jahrhunderten war die griechische Auffassung von der Materie massgebend, bis schliesslich den christlichen Philosophen, vorab Augustinus, die inneren Widersprüche einer ewigen Materie im platonischen Sinne und die Konsequenzen für den Christengott zum Bewusstsein kamen. So wurde die Materie herabgedrückt zu einem Geschöpfe Gottes. Das war für die Religion ein ungeheurer Vorteil, für die Philosophie ein ebenso grosser Nachteil. Ein Wunder, das als solches unbegreiflich ist, kann nicht zur Erklärung des Werdens beitragen.

Plato und die christlich scholastischen Philosophen betrachteten die Materie als die Quelle des Uebels. Cartesius ist auch hinsichtlich der Materie der Erneuerer der Philosophie, indem er ihre sittliche Indifferenz betonte, wenn er auch bezüglich ihres Ursprunges auf dem Standpunkt der Scholastik stehen blieb. Spinöza ging einen Schritt weiter und machte sie zu einem göttlichen Attribut, Leibniz leugnete sie ganz. In der neueren Zeit wurde sie, soweit man nicht dem Pantheismus huldigte, als einziges Prinzip des Werdens und einziges Sein betrachtet.

Keine dieser Auffassungen kann vor dem strengen Forum der Wissenschaft bestehen. Der exzessive Spiritualismus steht nicht mehr auf dem Boden der Empirie, der exzessive Materialismus vermag sich nicht, ohne sich selbst zu widersprechen, über denselben zu erheben und bringt es nicht zu einer einheitlichen Welterklärung. Das wahre Wissen darf weder die Verbindung mit der Empirie aufgeben, noch kann es in derselben aufgehen.

Empirisch steht nun fest, dass der Stoff immer derselbe bleibt und nur die Verbindungen sich ändern, die dessen Teile unter sich eingehen; die Materie als solche ist also unveränderlich, sich stets gleich bleibend. Ferner besagt das Gesetz von der Konstanz der Materie, dass sie unzerstörbar ist. Daraus lässt sich der Schluss ziehen, dass sie unvergänglich ist. Ist sie aber unvergänglich, d. h. ewig nach vorwärts betrachtet, so ist sie auch ewig, wenn man ihr

Sein rückwärts verfolgt, d. h. sie ist anfangslos, denn es gibt nur Eine Ewigkeit. Mit anderen Worten: Die Materie ist durch sich und aus sich, sie hat den Grund ihrer Existenz in sich selbst, „Die Materie samt ihren Gesetzen ist das Ewige mitten im Zeitlichen, ja sie ist das einzige Ewige, das wir auf Grund der Erfahrung und Logik, also streng wissenschaftlich feststellen können“<sup>1)</sup>).

Die Ewigkeit der Materie ist die einzig sichere, wissenschaftliche Grundlage, um zu Gott zu gelangen, Das kosmologische Argument, wie es früher formuliert war, leidet an zwei Gebrechen. Es geht aus von der Zufälligkeit der Welt. Nun ist zunächst diese Zufälligkeit nicht etwas objektiv Reales, weil alles Geschaffene kausal bestimmt ist; von einer lediglich subjektiven Vorstellung gelangen wir aber nie zur Gewissheit eines objektiv realen Wesens. Wäre die Zufälligkeit aber auch eine wirkliche Bestimmtheit der Welt Dinge, so wäre damit der Schluss auf ein Notwendiges und Ewiges noch nicht gestattet; vom Zufälligen und Zeitlichen kann nicht auf das Notwendige und Ewige geschlossen werden. Das teleologische Argument hat ein besseres Fundament, sofern tatsächlich im Weltgeschehen Zweckmässigkeit herrscht, wenn sie auch vielfach durchbrochen ist. Der Schluss aber auf ein rein geistiges und unendlich vollkommenes Wesen geht zu weit, denn von einem Gegebenen lässt sich nicht auf ein ganz ungleichartiges Etwas schliessen. Wie beim kosmologischen Argument, so wird auch hier die Transzendenzkraft der Vernunft überschätzt.

Die Materie ist also ewig. Als selbständige Substanz neben Gott kann sie nicht gefasst werden, weil das zum Dualismus führen würde; demnach kann sie nur Attribut Gottes sein.

2. Die Göttlichkeit der Materie. Die Materie als Eigenschaft des Absoluten ist natürlich nicht identisch mit den sinnlich wahrnehmbaren Körpern und Elementen. Die Empirie ist leider noch nicht vorgedrungen zu den ersten und letzten, allem materiellen Sein zu Grunde liegenden Realitäten, doch wird man sich diese auf Grund der bisherigen Ergebnisse als „punktuelle Kräfte“, als „reale“, „materielle Kraftpunkte“ denken müssen. Wie dem auch sei, so viel ist sicher: Diese Urdinge, nennen wir sie Grundatome, sind bedingt, und zwar zweifach: einmal gegenseitig, da keines ohne das andere existieren kann, sodann durch die bestimmte Ordnung zu einander, ohne die sie gleichfalls nicht existieren könnten. Sie sind

<sup>1)</sup> II 96.

also nicht durch sich selbst existierend, nicht unendlich; es muss ihnen etwas als Ursache vorausgehen, das natürlich nur von derselben Beschaffenheit wie sie, also nur materiell sein kann. Wie diese Ursache näherhin beschaffen ist, lässt sich nicht sagen. „Ehe die Individualisierung in Atome, Elemente, Moleküle begann, müssen wir annehmen, dass die Materie an sich ungeteilt, einheitlich und auf allen Punkten ihres Umfanges sich gleich war; sie ist prädikatlos, unergründlich und erhaben über jede Vorstellung“<sup>1)</sup>. Alles Endliche und Wirkliche war von Ewigkeit her in ihr potentiell vorhanden, „sie ist die eine und einzige Ursache, aus welcher der unermessliche Reichtum des Daseins hervorging“<sup>2)</sup>. Dabei bleibt sie aber unendlich, „stets erhaben über alles werdende und zeitliche“<sup>3)</sup>.

Wie hat man sich nun die Entstehung der Uratome aus der ewigen Materie zu denken? Das Naturgeschehen vollzieht sich nach bestimmten Gesetzen, die den Verhaltensweisen der Atome zu Grunde liegen. Wie nun den Uratomen als Quelle die Materie vorausgeht, so sind auch die in der Natur zu Tage tretenden Normen und Gesetze nur Spezifikationen eines grossen allgemeinsten Gesetzes, der Kausalität. Gesetz und Stoff bedingen sich gegenseitig; jenes kann nur wirken an diesem, und dieser kann nur existieren in seiner bestimmten Form. Daher ist die absolute Ursache der Gesetzmässigkeit identisch mit der Materie als der absoluten Ursache der Atome. Wie die Atome, so sind auch die im Endlichen wirksamen Gesetze im Absoluten nicht als fertige Gesetze, sondern potenziell als die ewigen Urtypen der Erscheinungsweisen und Seinsformen des Materiellen.

Das gesetzmässige Verhalten des Endlichen geht darauf aus, dieses im Sein zu erhalten und die Bedingungen hierfür stets zu verwirklichen. Die Gesetzmässigkeit erscheint somit als Zweckmässigkeit, als Zielstrebigkeit, die dem einzelnen, dem Kleinsten und Grössten, sowie auch dem Ganzen zu Grunde liegt. Die immanente Zielstrebigkeit geht logisch der Gesetzmässigkeit voraus und kann somit ihre Quelle noch weniger als diese im Dinge selbst haben, sondern nur im Absoluten. Dieses ist also zwecksetzende, mithin eine vernünftige Ursache. Auch hier gilt, dass die Teleologie, sofern sie identisch ist mit der absoluten Kausalität, noch nicht wirkliche, sondern erst potenzielle Weltordnung ist. Wie die Kausalität und Gesetzmässigkeit, so ist auch die Teleologie allgemein. „Allenthalben

<sup>1)</sup> II 117. — <sup>2)</sup> II 117. — <sup>3)</sup> II 118; vgl. Lessings Weltanschauung 161.

ist planmässig schaffende Kraft, Vernunft, höchste Intelligenz. Aber diese Intelligenz steht nicht ausser oder über der Welt als reiner Geist; denn sie ist nur eine Seite an der absoluten Substanz, aus welcher die Atome oder punktuellen Kräfte hervorgingen<sup>1)</sup>.

3. Die Ewigkeit der Materie und die Zeitlichkeit der Welt. Das Absolute ist als Ursache der Welt transzendente Kausalität, näherhin als Quelle des materiellen Seins transzendente Substantialität, als Quelle des gesetz- und zweckmässigen Wirkens transzendente Teleologie. Das Prädikat der Kausalität — wie auch die beiden andern — eignet also dem Absoluten nicht an sich, sondern nur inbezug auf die Welt. An sich ist die Kausalität nur der Möglichkeit nach in ihm vorhanden, und nur in ihrer Möglichkeit ist sie ewig, „der Wirklichkeit oder Wirksamkeit nach aber zeitlich“<sup>2)</sup>. Darnach ist die Möglichkeit der Welt ewig und notwendig, die Wirklichkeit derselben zeitlich und frei.

Im Absoluten sind also Potenzialität und Aktualität zu unterscheiden, es sind zwei Kräfte in ihm, eine von Ewigkeit her wirksame als Ursache seiner Selbstexistenz und eine als Quelle der Welt, die erst mit dem Beginn der Schöpfung in Aktion tritt. Beide Kräfte bilden die reale (materielle) Seite des Absoluten, wie Verstand und Wille seine ideale (geistige) Seite ausmachen.

In der Potenzialität des Absoluten berühren sich also Notwendigkeit und Möglichkeit, Ewigkeit und Zeit, Unendliches und Endliches, Gott und die Welt. Damit ist im Gegensatz zum christlichen Theismus, der die Welt durch den Willen Gottes aus dem Nichts entstehen lässt, ein unmittelbares Hervorgehen der Welt aus Gott gegeben, ohne dem Pantheismus und seinen Widersprüchen zu verfallen. Das Absolute kommt im Endlichen zum Vorschein, ohne dass diesem seine Selbständigkeit genommen wird. „Die Natur ist nicht Gott, aber göttlich; etwas von seinem Wesen kommt in jedem Geschöpfe zum Vorschein, und trotzdem bleibt er vermöge seiner Aseität, Ewigkeit usw. über alles Endliche unendlich erhaben“<sup>1)</sup>.

Die ewige Potenzialität der Welt als die eine Seite des göttlichen Wesens neben der absoluten Aktualität ist nicht bloss eine logische Form, sondern als „Macht, Kraft, Realität“ im eigentlichen Wortsinne<sup>2)</sup> zu verstehen. Wie das materielle Sein, so muss auch die gesetzmässige Ordnung der Welt in dieser Potenz grundgelegt sein, und zwar von Ewigkeit her. Die so disponierte Materie ist

<sup>1)</sup> II 123, — <sup>2)</sup> II 151.

von Ewigkeit her Gegenstand des göttlichen Denkens neben der eigenen aktuellen Realität. Beide Momente, die Realität der Welt in ihrer ewigen Möglichkeit und die Realität des eigenen Ich in ihrer ewigen Notwendigkeit, bilden den unendlichen Inhalt des unendlichen Denkens Gottes, und zwar beide Momente in ihrer Einheit, da das Denken Gottes ohne das letztere keinen genügenden, weil nur endlichen Inhalt hätte und ohne das erste selbst verendlicht würde.

## § 6.

### Gott und der Mensch nach Gideon Spicker.

#### 1. Die unendliche Vollkommenheit Gottes.

Mit Gott als dem Absoluten hat die Menschheit im Laufe der Zeit und unter dem Einfluss des Christentums die Idee einer unendlichen Vollkommenheit verbunden. So wertvoll nun dieses Ideal ist speziell für die Ethik und die Religion und so sehr sein Verlust zu beklagen wäre, so birgt es doch für die Wissenschaft unüberwindliche Schwierigkeiten. Zunächst ist es unmöglich, sich einen Begriff davon zu machen, da hier jede Ähnlichkeit mit dem Menschen, dem einzigen Analogon, das uns zur Verfügung steht, aufhört. Besonders aber ist die Annahme eines unendlich vollkommenen Wesens unverträglich mit der Existenz des Bösen in der Welt, weshalb auch alle Ausgleichungsversuche mit Widersprüchen oder mit der Aufgabe jenes Ideals endeten.

Die Idee des absolut vollkommenen Wesens kann also vor dem vernünftigen Denken nicht bestehen, wenigstens vermag die Vernunft ein solches nicht zu erweisen. Das Ideal ist hervorgegangen aus dem religiösen Gefühl, näherhin aus dem Selbsterhaltungstrieb, dem Fundament aller Religion. In der Not des Lebens drängt es den Menschen, ein Wesen zu suchen, das ihm hinweghilft über alle Hemmnisse seines Glückes und ihm die volle Seligkeit verbürgt; ein solches Wesen darf aber keiner Schranke unterworfen sein. Das absolut vollkommene Wesen ist also Produkt und Objekt der Religion, nicht der Philosophie. So erklärt es sich, wie z. B. die Juden, geleitet von ihrem religiösen Genius und stets bedrängt von Feinden, sich zu diesem Ideal hindurchrangen, während die Griechen trotz ihrer ungleich höheren spekulativen Veranlagung es nicht so weit brachten.

<sup>1)</sup> II 155. — <sup>2)</sup> II 190.

## 2. Die Unsterblichkeit des Menschen.

In engster Verbindung mit der Idee Gottes als des absolut vollkommenen Wesens steht der Glaube an die Unsterblichkeit. Beides sind Korrelate. Der Gedanke, ewig fortleben zu müssen in einer Welt ohne Gott, d. h. ohne Ziel und Zweck, wäre unerträglich; die Annahme eines gütigen und weisen Gottes und die Leugnung der Unsterblichkeit ist ein Widerspruch. Das Verlangen, nach dem Tode fortzuleben, ist dem Menschen unausrottbar eingepflanzt; gerade in dieser spezifischen Form äussert sich der Selbsterhaltungstrieb beim Menschen im Unterschied vom Tier. Wie die Natur, kann auch der Unsterblichkeitstrieb nur vom Urheber des Menschen herrühren; dann aber würde er mit sich selbst in Widerspruch treten, wenn er den Menschen vernichten würde.

Noch strenger ergibt sich die Unsterblichkeit aus der Idee des Guten. Das Gute, die Tugend kann nicht den Zweck haben, nur das irdische Dasein zu fördern, sonst hört sie auf, Tugend zu sein, und fällt unter die Kategorie des Nützlichen. Das Gute kann also nicht Mittel zum Zweck, sondern muss selbst Zweck sein. Es ragt hinaus über dieses Leben und hat ewige Geltung. Dadurch erhalten alle Tugendakte das Gepräge der Ewigkeit. Ein vergängliches Wesen aber kann nicht Subjekt einer ewigen Handlung sein.

Das Gute als Zweck genommen, kann nur Zweck des Menschen sein, nicht etwa seiner selbst oder Gottes. Es ist Zweck des Menschen um der mit ihm verbundenen Glückseligkeit willen. Tugend und Glückseligkeit fallen zusammen. Nun kommen aber Tugend und Glückseligkeit hier auf Erden bei vielen Menschen gar nicht, bei allen nicht vollkommen zur Geltung, also muss es ein Jenseits geben, wo sie zur Vollendung gelangen.

Kants Ethik, vor allem seine Lehre, dass man das Gute rein um seiner selbst willen tun müsse, und dass die Unsterblichkeit und die Glückseligkeit lediglich Postulate der praktischen Vernunft seien, leidet an den inneren Widersprüchen seines ganzen Systems, steht im Widerspruch mit den allgemeinsten und offenkundigsten psychologischen Tatsachen (Gewissen) und macht einen blinden Glauben zum Fundament des sittlich religiösen Lebens.