

## Spicker und der Gottesbeweis<sup>1)</sup>.

Von Dr. Heinrich Straubinger in Freiburg im B.

---

Der Versuch Spickers, die Materialität als Attribut in den Wesensinhalt Gottes zu verlegen, muss aus Gründen der Logik zurückgewiesen werden. Im Anschluss daran ist die Existenz, Persönlichkeit und unendliche Vollkommenheit Gottes positiv zu beweisen, zumal Spicker die letztere lediglich als Postulat des religiösen Gefühls will gelten lassen, die Persönlichkeit des Absoluten wesentlich verstümmelt und auch die Beweise für das Dasein Gottes mehrfach bemängelt. Damit sind die Gesichtspunkte namhaft gemacht, welche für die folgenden Ausführungen massgebend sind. Es soll nicht der Gottesbeweis bis ins kleinste und einzelste hinein vorgelegt, sondern im Rahmen des Gottesbeweises sollen die Bedenken und Einreden Spickers widerlegt werden.

Der Gottesbeweis geht aus von der Welt. In drei- bzw. fünffachem Anlauf wird diese in ihren Grundbestimmtheiten analysiert, um daraus das Sein, Wie-sein und Was-sein Gottes zu beweisen. Den Stützpunkt bei diesem Prozesse, gleichsam die Brücke aus der Welt der Empirie in das Reich des Transzendentalen, bietet dem Denken das Kausalitätsgesetz. Da Spicker selbst das Kausalitätsgesetz anerkennt und dessen objektive Gültigkeit gegen Kant verteidigt<sup>2)</sup>, so brauchen wir uns hier nicht weiter mit demselben zu befassen<sup>3)</sup>.

1. Der kosmologische Kontingenzbeweis geht aus von dem Sein der Welt. Dieses soll Spicker gegenüber ausdrücklich betont werden. Das Argument hat also eine reale, nicht bloss gedankliche Grundlage, wenn man wenigstens an der realen Existenz der Welt festhalten will.

---

<sup>1)</sup> Spickers Schrift: Versuch eines neuen Gottesbegriffes werden wir im folgenden mit II bezeichnen, seine Schrift: Kampf zweier Weltanschauungen aber mit I.

<sup>2)</sup> I 214 f.

<sup>3)</sup> Braig. Vom Sein (Freiburg 1896, Herder) 123 f. — Derselbe, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? (Stuttgart 1888, Metzler) 156 f.

Das Sein der einzelnen Welt Dinge erweist sich bei näherer Betrachtung als bedingtes. Bezüglich vieler Dinge wird die Bedingtheit ihres Seins schon durch den Augenschein, jedem einzelnen Menschen seine eigene durch das unmittelbare Bewusstsein klar. Aus dieser offenkundigen, unwillkürlich sich bemerkbar machenden Bedingtheit der Welt Dinge sind die aristotelisch-scholastischen Beweise *ex parte motus, ex ratione causae efficientis, ex possibili et necessario* und *ex gradibus perfectionum* hervorgegangen; sie sind nur verschiedene Formeln für dieselbe Sache. Die Grundlage, auf der sie beruhen, die Realität der Welt Dinge in der Form der Bedingtheit, ist durch den Fortschritt der Naturforschung nicht aufgehoben, sondern erweitert und vertieft. Heute steht die Bedingtheit der grössten Weltkörper und der kleinsten Welteinheiten, des materiellen, organischen und geistigen Seins empirisch fest. Wenn die alten Scholastiker mehr „an der Oberfläche geblieben sind“<sup>1)</sup>, so lag das an dem damaligen Stande der Naturforschung. Gerade in diesem Punkte zeigt sich, wie die Philosophie von der Empirie gewinnen kann und soll. Aus der Bedingtheit der einzelnen Welt Dinge folgert sie die Bedingtheit des Weltganzen, weil es logisch unmöglich ist, das Unbedingte als Summe von bedingten Einheiten zu nehmen. Ein zweiter Schritt führt von hier aus zu einem Bedingenden, das selbst nicht mehr bedingt ist, das also unbedingt Ursache, aber nicht Wirkung ist.

So gelangt also die Vernunft von dem bedingten, realen Weltsein mittels logischer Schlüsse zum unbedingten, realen Ursein, zum Absoluten, das durch sich selbst ist. Der Begriff der Aseitität wird näher bestimmt durch die Erscheinungsformen der Weltbedingtheit. Als bedingte sind die Welt Dinge rücksichtlich ihrer Existenz nicht notwendig, also zufällig, rücksichtlich ihres Ursprungs geworden, also zeitlich, rücksichtlich ihres gegenseitigen äusseren Verhältnisses örtlich, rücksichtlich ihrer Zuständigkeit veränderlich. Die in den genannten Attributen enthaltenen positiven Bestimmtheiten müssen dem Unbedingten als der realen Ursache des Bedingten in der Form der Unbedingtheit zugeschrieben werden. Das Absolute ist also unveränderlich, unräumlich, ewig und notwendig; die Weltursache ist als erste Ursache des bedingten Seins absolute Substanz.

<sup>1)</sup> II 100.

Nach dem Gesagten erledigen sich die Einreden Spickers gegen das kosmologische Argument, das hier genauer als kosmologischer Kontingenzbeweis bezeichnet ist, von selbst. Das erste Bedenken lehnt sich an das Wort „zufällig“ an; eine Zufälligkeit gibt es nicht, meint Spicker<sup>1)</sup>; sie existiere bloss in Gedanken, und damit beruhe das ganze Argument in der bei den Scholastikern und in der Leibniz-Wolfschen Schule gebräuchlichen Form auf einer subjektiven Einbildung wie das sogenannte ontologische und könne deshalb nicht zu einer objektiven Realität führen. Der Einwand geht lediglich hervor aus einem Missverständnis. Kontingenz, Zufälligkeit bezeichnet im Sprachgebrauch der Scholastik nicht Ursachelosigkeit, sondern hat den Sinn von Auch-nicht-sein-können, Nicht-notwendig-sein, Nicht-durch-sich-selbst-sein. Der Kausalnexus soll damit nicht bestritten werden, sondern es soll nur betont werden, dass die innerhalb des Kausalnexus stehenden Dinge wie dieser selbst nicht absolut notwendig sind.

Spicker wendet im Anschluss an Kant weiter ein, auf Grund des kosmologischen Kontingenzbeweises lasse sich über das Wesen der ersten Ursache nichts ausmachen, insbesondere könne nicht bewiesen werden, dass sie geistiger Natur und unendlich vollkommen sei. Wir antworten darauf: Durch den kosmologischen Kontingenzbeweis wird direkt allerdings nur das Sein und die Seinsweise einer ersten Ursache festgestellt. Ihr Wesensinhalt, ihr Was-sein, speziell ihre Geistigkeit und unendliche Vollkommenheit, lässt sich auf zweifache Weise ermitteln: erstens durch eine genaue Analyse der Weltbedingtheit<sup>2)</sup> und zweitens durch eine genaue Analyse des Weltinhaltes. Wir sehen hier von dem ersten Beweisgang ab und beschränken uns auf den zweiten.

2. Das kosmologisch-nomologische Argument geht aus von der Gesetzmässigkeit in der Welt. Jedes wirklich Seiende ist wirkend; das Wirken ist mit dem Sein naturnotwendig gegeben, wenn auch nur in der Form des Sich-unterscheidens und Sich-behauptens gegenüber dem Nicht- und Anderssein; im Wirken gibt sich das Sein kund, ähnlich wie das Leben sich offenbart im Atmen. Das Wirken hinwiederum ist an bestimmte Gesetze gebunden, die, weil Sein und Wirken ontologisch zusammenfallen, als Existenzialbedingungen des Dinges erscheinen. Die Gesetzmässigkeit durchzieht

<sup>1)</sup> I 219 f.; II 101.

<sup>2)</sup> Gutberlet, Lehrbuch der Apologetik I<sup>3</sup> (Münster 1903) 209.

sämtliche Reiche des Seins. Im Gebiete des Materiellen steht empirisch fest, dass kein Atom existiert isoliert vom Ganzen, ausserhalb des gesetzmässigen Zusammenhangs mit anderen. Wenn die Gesetze des organischen Wirkens bis jetzt auch nicht so offen liegen wie die des mechanischen, so steht doch so viel fest, dass auch das Entstehen und Bestehen der Organismen, angefangen von der einfachsten Zelle bis hinauf zum komplizierten Menschenleib, von bestimmten Gesetzen beherrscht ist, deren Nichteinhaltung im einzelnen Falle die Zerstörung des betreffenden Organismus zur Folge hat. Endlich ist auch das geistige Tun des Menschen nach ewigen, unverbrüchlichen Normen geregelt. Der Mensch besitzt ausserdem die Fähigkeit, durch unterscheidende Naturbeobachtung die Gesetze des Naturwirkens und durch unterscheidende Selbstbeobachtung die Gesetze seines eigenen Denkens (Logik), Handelns (Ethik) und Fühlens (Aesthetik) nachzudenken und zu seinem Eigentum zu machen. Soll also die erste Ursache der genügende Grund der Welt sein, so muss sie das Sein der Welt in der Form des gesetzmässigen Wirkens und zwar bis hinauf zur Stufe der welt- und selbstbewussten Gesetzmässigkeit im Menschen hervorgebracht haben. Die Weltursache ist also als erste Ursache des gesetzmässigen Wirkens absolute Intelligenz.

Auch Spicker schreibt dem Absoluten Vernunft und Selbstbewusstsein zu, allerdings erst mit Rücksicht auf die in der Welt herrschende Teleologie. Der Grund liegt darin, dass er die Betrachtung der Gesetzmässigkeit einschränkt auf das blinde Walten der Natur, das sich allenfalls noch als Produkt eines ewigen Fatums erklären liesse. Wenn man aber die Gesetzmässigkeit der Welt verfolgt bis zu ihrer höchsten Stufe im Menschen, bei dem sie sich offenbart in der Form des vernünftigen Denkens, so wird man nicht umhin können, schon auf Grund der nomologischen Weltbetrachtung der Weltursache die Fähigkeit des Denkens beizulegen, falls man an dem Grundsatz festhalten will, dass in der Ursache mindestens ebenso viel enthalten sein muss als in der Wirkung.

Weiter betont Spicker gegenüber dem Pantheismus<sup>1)</sup>, worin wir ihm vollkommen beistimmen, dass das Denken und überhaupt das Leben des Absoluten nicht erst mit dem Beginn des Weltprozesses bzw. mit dem Auftreten des Menschen in Aktion trat, sondern von Anfang an in Aktion war, ohne dass eine Wirkung von ihm aus-

<sup>1)</sup> II 157 f.

ging. Im Zusammenhang damit steht die Frage, worauf das Denken Gottes vor der Welterschöpfung gerichtet war. Spicker antwortet zunächst allgemein <sup>1)</sup>: „Ein Wesen, das die Welt hervorbringen konnte, wird wohl auch für sich selbst etwas Vernünftiges zu tun wissen“, erklärt aber später <sup>2)</sup> als Gegenstand des ewigen Denkens Gottes das Absolute selbst einschliesslich der zur Weltwirklichkeit vorherbestimmten und vorhergeformten Materie.

Wichtiger ist die Frage, wie das Denken Gottes entsteht, oder vielmehr sie ist schon gelöst durch das Vorhergehende. Der Mensch gelangt zum Bewusstsein seiner selbst, indem er sich von anderen Objekten unterscheidet und im Gegensatz zu ihnen sich als sich selbst erfasst, also nur in Abhängigkeit von anderen Dingen. Auf diesen Umstand beruft sich der Pantheismus, um die Persönlichkeit Gottes zu leugnen, weil dadurch das Absolute vom Endlichen abhängig würde <sup>3)</sup>. Spicker betont dem gegenüber, dass das göttliche Denken ja an der ewigen Materie zum Sich-selbst-erfassen gelangen könne <sup>4)</sup>, und fragt im Anschluss daran <sup>5)</sup>: „Ist es aber schlechthin undenkbar, dass ein absolutes Wesen seiner selbst bewusst sein könne ohne Rücksicht auf ein Endliches?“ Wir antworten: Durchaus nicht; im Gegenteil: es ist ein oberflächlicher Anthropomorphismus anzunehmen, dass das Selbstbewusstsein Gottes, des Unendlichen, sich auf gleiche Weise entwickeln müsse oder vielmehr sich überhaupt entwickeln müsse, wie das beim Menschen der Fall ist. Die Abhängigkeit des menschlichen Geistes von äusseren Objekten, um seiner selbst bewusst zu werden, ist nicht eine Folge seines Personseins, sondern seiner Endlichkeit und Bedingtheit. Dem Absoluten eignet das Selbstbewusstsein in der Form der Unbedingtheit als unabhängiges und von Anfang an fertiges. Damit soll aber die im Akte des Selbstbewusstseins als Sich-selbst-erfassens wesentlich liegende Selbstentzweiung oder besser gesagt Sich-selbst-Gegenüberstellung im Absoluten nicht geleugnet werden, mit anderen Worten: Unterschiede und Gegensätze innerhalb des Absoluten sind möglich.

3. Das kosmologisch-teleologische Argument geht aus von der in der Welt herrschenden Zweckmässigkeit. Das gesetzmässige Wirken und ordnungsmässige Sein der Dinge ist hingerichtet auf einen bestimmten Erfolg: die Auswirkung des Ganzen durch das Sein, Beharren und Wirken des einzelnen. Deutlich tritt die Teleologie zu Tage in den Organismen, in denen das naturgemässe Ver-

<sup>1)</sup> II 152. — <sup>2)</sup> II 193 ff. — <sup>3)</sup> I 238 ff. — <sup>4)</sup> II 195. — <sup>5)</sup> II 196.

halten des einzelnen (Atome) im Interesse des Ganzen durch die Lebenskraft gebunden und in entgegengesetzte Bahnen gelenkt wird. Spicker selbst steht auf demselben Standpunkt <sup>1)</sup>, nur möchten wir seine Ausführungen etwas ergänzen. Zum Kosmos gehört doch wohl auch der Mensch. Wie die Gesetzmässigkeit, so nimmt auch die Teleologie in ihm die spezifische Form der Vernünftigkeit an nicht bloss als selbstbewusstes Erfassen des Zweckes durch den Intellekt, sondern auch als selbstgewolltes Umfassen desselben durch den Willen und als Erstreben von Teilzwecken in Unterordnung unter und in Hinordnung auf den Endzweck.

Die Teleologie ist gegenüber der Gesetzmässigkeit ein Mehr, setzt also auch auf Grund des Kausalitätsgesetzes ein entsprechendes Mehr voraus in der Weltursache. Beim Menschen tritt das deutlich zu Tage. Der Geist bemächtigt sich des vom Intellekt erkannten Zieles, um durch Gebrauch der wiederum vom Intellekt erkannten gesetzmässig geordneten Mittel sich mit dem Ziele zu verbinden. Die Teleologie ist also Zweckstreben, und zwar auf ihrer höchsten Stufe bewusstes und freies Zweckstreben durch den sich selbst bestimmenden Willen des Menschen. Dadurch wird das bisher gewonnene Bild der ersten Ursache um einen wesentlichen Zug erweitert. Die Weltursache ist als erste Ursache des zweckmässigen Strebens absoluter Wille.

Spicker nimmt in dieser Frage eine ganz eigentümliche Stellung ein. Er weiss offenbar nicht recht, was er mit dem Willen in Gott anfangen soll. Er legt seinem Gott zwar auch einen Willen bei, aber dieser trat erst in Tätigkeit „mit dem Moment des Entschlusses, die Welt zu schaffen“ <sup>2)</sup>. Vorher gab es in Gott keinen Willen, weil ihm Wille nicht inbezug auf sich, sondern nur inbezug auf die Welt zukommen kann <sup>3)</sup>. Und warum kann Gott kein Selbstwille zukommen? Antwort: einmal weil sein Sein absolut notwendig ist, sodann weil er durch sich selbst, also über jeden Mangel erhaben ist.

Was den ersten Einwand betrifft, so ist doch wohl die Frage gestattet, ob etwas, das notwendig ist, nicht zugleich, gewissermassen nachträglich Objekt des Willens werden kann; wenn etwas nicht nicht-gewollt werden kann, so folgt daraus noch nicht, dass es nicht gewollt werden kann. Gewiss ist ein solches Etwas der Willkür enthoben, sagen wir dem freien Willen, aber deswegen noch nicht dem Willen überhaupt und dem bewussten Willen. Der zweite Grund,

<sup>1)</sup> II 120 f. — <sup>2)</sup> II 182. — <sup>3)</sup> II 510; 261 ff.

den Spicker für seine Anschauung ins Feld führt, beruht auf einseitigen psychologischen Voraussetzungen. Spicker fasst die Willensbetätigung ausschliesslich nach der Aussenseite ins Auge, als Verlangen und Streben nach einem Gut, das dem Subjekt abgeht. Allein, es ist doch nicht undenkbar, dass der Wille einen Gegenstand umfassen kann, dessen Besitz durchaus gesichert ist, ebenso wie das Denken sich nicht nur im Suchen nach der Wahrheit, sondern auch im Besitze derselben, im Wissen bekundet. Freilich hält sich die Tätigkeit des Geistes beide Male mehr im Innern, und so treten Denken und Wollen gegenüber dem Fühlen in den Hintergrund, aber sie brauchen deswegen nicht ganz aufzuhören.

Spicker kommt aber durch obige Fassung des göttlichen Wollens auch in Widerspruch mit sich selbst. Gott soll mit dem ersten Moment des Weltwerdens den Entschluss fassen, die Welt von der Möglichkeit in die Wirklichkeit übergehen zu lassen. Dieser Entschluss wird doch wohl nicht mit dem Verstand gefasst, wie Spicker anzunehmen scheint<sup>1)</sup>, vielmehr setzt derselbe eine eigene Fähigkeit voraus, die ebenso real sein muss, wie der Entschluss selbst und dessen Effekt. Weiterhin kann diese Fähigkeit nicht in der der Welt zugekehrten Seite des Absoluten, sofern es Weltpotenz ist, liegen, sondern muss derselben vorausgehen, sich also in der Sphäre der Aktualität befinden. Darnach gäbe es im Absoluten vor der Welt eine Realität, die zugleich aktuell und nicht aktuell ist, was doch offenbar ein Widerspruch ist. Ausserdem ist nicht zu begreifen, wie auf diese Weise die Unveränderlichkeit des Absoluten, die ja auch eine unmittelbare Konsequenz der Aseität sein soll und es auch tatsächlich ist, noch gewahrt werden kann. Wenn Spicker den Willen zu den relativen Eigenschaften Gottes rechnet, wie Kausalität und Teleologie, so ist damit die Schwierigkeit nicht beseitigt, sondern nur verdeckt, bzw. es liegt ein logischer und psychologischer Gewaltakt vor. Gewiss kann das Absolute nicht Kausalität und Teleologie sein, bevor eine zweckmässige Wirkung von ihm ausgeht, aber der Wille kann mit diesen Attributen nicht in gleicher Linie liegen, sondern muss ihnen vorausgehen als das reale Etwas, wodurch in Verbindung mit dem Sein und Denken das Absolute als vernünftige Ursache zur Kausalität und Teleologie wird. Spicker fühlt das, aber er setzt über das Bedenken hinweg durch folgenden Satz, der indes seine Verlegenheit nur schlecht verhüllt: „Dieser Mangel (eines Willens)

<sup>1)</sup> II 151.

braucht nicht auf Seite Gottes, er kann auch bloss in uns liegen. Gerade die energische Hervorkehr der menschlichen Schranke lässt hinsichtlich der innersten Beschaffenheit des ewigen Grundes jede Möglichkeit offen<sup>1)</sup>. Aber ganz gewiss nicht die Möglichkeit eines Widerspruches, die Möglichkeit, dass im Absoluten Ja gleich Nein sei.

Weiter wendet Spicker ein, die Vorstellung von der Zweckmässigkeit beruhe nur auf zeitlichen Vorgängen, vom Zeitlichen und Endlichen könne man aber nicht zum Ewigen und Unendlichen gelangen. Warum denn nicht? Ist denn Spicker von der Teleologie unmittelbar mehr zugänglich als deren zeitliche Erscheinungsformen? Wie gelangt denn er zur ewigen Teleologie? Offenbar auf dieselbe Weise, wie er zur ewigen Materie gelangt, d. h. mittels eines Zirkelschlusses. Wenn es wahr ist, dass in der Wirkung nicht mehr sein kann als in der Ursache, so folgt daraus noch nicht, dass in der Ursache nicht mehr sein könne und dürfe als in der Wirkung. Stehen zeitliche Tatbestände objektiv fest, was bei der Welt und ihrer Teleologie der Fall ist, so verlangen sie mit logischer Notwendigkeit eine reale Ursache, und stellt sich bei genauer Untersuchung heraus, dass diese Ursache selbst nicht wieder zeitlich sein kann, was bei der ersten Ursache wieder der Fall ist, so muss diese mit logischer Notwendigkeit als ewig angenommen werden und als solche ebenso real sein, wie ihre zeitlichen Wirkungen real sind.

Endlich wird geltend gemacht, dass das teleologische Argument gegenüber dem kosmologischen viel schwächer sei wegen des vielen Zweckwidrigen in der Welt<sup>2)</sup>. Vorerst nur so viel. Wenn Zwecke in der Welt real sind, so verlangen sie eine erste Ursache so gut wie das Sein der Welt Dinge, und diese muss eben als erste Ursache unbedingte, unendlich sein, nicht bloss sofern sie Ursache des Seins ist, sondern auch als Ursache der Zweckmässigkeit, mit anderen Worten: sie muss unendlich sein nicht nur im Sein, sondern auch im Handeln. Spicker ist sich über das Verhältnis zwischen Sein und Handeln nicht klar, wenigstens drückt er sich nicht klar aus. Gegenüber dem Pantheismus sagt er<sup>3)</sup>, dass die Aseität (und damit die Unendlichkeit) nicht bloss auf die Existenz des Absoluten, sondern zugleich auch auf seine Eigenschaften (Leben und Vernunft) angewendet werden müsse. Wenn der Theismus diesen richtigen Satz konsequent durchführt und die Aseität auf den ganzen Wesensbestand des Absoluten ausdehnt, so soll das lediglich Produkt der

<sup>1)</sup> II 263. — <sup>2)</sup> I 230; II 102. — <sup>3)</sup> II 160.



Phantasie und des Gefühls sein. Ein Wesen, das im Sein, aber nicht im Handeln oder nur nach der einen Seite seines Handelns unendlich ist, ist und bleibt ein Widerspruch. Wie das Sein der Dinge ihrem gesetzmässigen Wirken und zweckmässigen Streben zu Grunde liegt und in dasselbe eingeht, so verhält sich auch der kosmologische Kontingenzbeweis zu allen weiteren. Daher muss die Aseitität und Unendlichkeit, die sich aus dem kosmologischen Kontingenzbeweis für das Absolute im allgemeinen ergibt, auf jedes Merkmal seines Wesensinhaltes angewendet werden, das aus der weiteren Weltbetrachtung gewonnen wird. Daraus ergibt sich, dass die sogenannten Zweckwidrigkeiten nur relativen Charakter haben können und mit dem Zweckmässigen einer höheren Ordnung unterstehen. Die Zweckwidrigkeiten können, nachdem Zweckmässigkeit nachgewiesen ist, — und Zweckwidriges kann es nur geben unter Voraussetzung eines Zweckes — nicht als Instanz gegen die absolute Vernunft, die notwendig angenommen werden muss als erste Ursache des Zweckmässigen, gelten, sondern bedürfen in Unterordnung unter die absolute Vernunft einer anderweitigen Erklärung.

4. Als Resultat der bisherigen Untersuchung ergibt sich: Die Weltursache, sagen wir nunmehr Gott, ist absolute Substanz, absolute Intelligenz, absoluter Wille. Ein Wesen aber, das mit Verstand und freiem Willen ausgestattet ist, gilt allgemein als Person, wie Spicker selbst betont<sup>1)</sup>; Gott ist also absolute Persönlichkeit.

Spicker wendet dagegen ein<sup>2)</sup>, so wie die Orthodoxie die Persönlichkeit Gottes fasse, höre jede Aehnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen auf. Antwort: Aehnlichkeit im Sinne von nur gradueller Verschiedenheit, wie Spicker das Verhältnis zwischen Gott und dem Menschen zu fassen scheint<sup>3)</sup>, ja; aber eine solche Aehnlichkeit kann aus Gründen der Logik nicht verlangt werden, so sicher das Endliche und Unendliche, da die Steigerung des Endlichen in alle Ewigkeit nichts Unendliches ergibt, nicht nur graduell, sondern wesentlich verschieden sind. Der Anthropomorphismus liegt also in diesem Punkte nicht auf seiten des christlichen Theismus, sondern auf seiten Spickers. Aehnlichkeit zwischen Gott und dem Menschen im Sinne einer Analogie ist wohl vorhanden, nur muss man die menschliche Vernunfttätigkeit nicht in ihren ersten Anfängen und niedrigsten Formen ins Auge fassen, sondern auf ihrer höchsten Stufe als geistiges Zueigenhaben des Wahren, Guten und Schönen.

<sup>1)</sup> I 239. — <sup>2)</sup> I 245. — <sup>3)</sup> I 255; II 257.

Spicker meint sodann<sup>1)</sup>, wenn man sich Gott nach Analogie des Menschen denke, wie es von seiten der Kirchenlehre geschehe, so wäre es konsequent, ihm auch die Eigenschaften des Gemütes, wie Liebe, Güte, Barmherzigkeit zuzuschreiben, die ja gerade das Persönliche im Menschen charakterisierten. Hier liegt lediglich eine der vielen Oberflächlichkeiten vor, von denen Spickers Polemik gegen die Kirchenlehre geradezu wimmelt. Die genannten Affekte werden Gott durchaus nicht abgesprochen, nur werden sie vielfach nicht als Aeusserungen eines eigenen Vermögens neben Verstand und Wille, sondern als Begleiterscheinungen namentlich der Willenstätigkeit gefasst. Die alten Scholastiker standen durchweg auf diesem Standpunkt, weil sie bloss zwei Seelenvermögen annahmen. In neuerer Zeit betrachten auch christliche Philosophen das Gemüt als selbstständiges Seelenvermögen<sup>2)</sup>, auf alle Fälle schreiben alle Gott die (geistigen) Gefühle der Liebe usw. zu.

Ein weiterer Einwand Spickers, dass Gott durch die Welt eingeschränkt würde, beruht auf einer falschen Fassung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt und wird im folgenden zur Sprache kommen.

5. Mit dem Resultat: Gott ist absolute Persönlichkeit, sind wir dem Begriff der unendlichen Vollkommenheit jedenfalls schon bedeutend nahe gerückt. Auch in dieser Frage nimmt Spicker eine unsichere und schwankende, ja geradezu sich widersprechende Stellung ein. Die Realität eines absolut vollkommenen Wesens, meint er, könne wissenschaftlich nicht erwiesen werden<sup>3)</sup>, einmal weil es dem Menschen schlechterdings unmöglich sei, sich ein solches „in irgend einer Weise begrifflich vorzustellen“<sup>4)</sup>, sodann weil sich damit die Existenz des Uebels nicht vereinbaren lasse. Andererseits sei die Idee der absoluten Vollkommenheit „aus dem tiefsten und natürlichsten Bedürfnis der menschlichen Natur“<sup>5)</sup> hervorgegangen, und der Mensch vermöge sich Gott nicht anders denn als unendlich vollkommenes Wesen zu denken. Wie ist es nun möglich, fragt

<sup>1)</sup> I 256; II 260.

<sup>2)</sup> Wir nennen nur Hagemann, der Spicker doch ziemlich nahe stand, wenigstens örtlich. Derselbe handelt in seiner Psychologie (6. Aufl. 137—171) ziemlich eingehend über das Gefühl und seine Aeusserungen und hat dementsprechend in seiner Metaphysik (5. Aufl. 200 f.) einen eigenen Paragraphen über das absolute Fühlen Gottes.

<sup>3)</sup> II 265 ff. — <sup>4)</sup> II 261. — <sup>5)</sup> II 278.

Spicker, „den Widerspruch der Unentbehrlichkeit und Nutzlosigkeit wissenschaftlich zu überwinden“<sup>1)</sup>?

Ein solcher Versuch hat von vornherein nicht die Präsump tion für sich, sehr wissenschaftlich auszufallen. Spicker aber weiss den Knoten auf verhältnismässig einfache Weise zu lösen. Wenn das Unendliche halb unendlich und halb endlich ist: warum sollte nicht auch der Mensch ein ähnlich mysteriöses oder vielmehr monströses Ding sein können? Man muss eben unterscheiden zwischen Erkennen, Wollen und Fühlen, sagt Spicker<sup>2)</sup>. Jenes, das Erkennen, bringt es zu einer absoluten Realität und mit knapper Not noch zu einer absoluten Vernunft, aber das genügt dem Wollen und vor allem dem Fühlen nicht; dieses verlangt mit kategorischer Entschiedenheit ein unendlich vollkommenes Wesen. „Ist es Gnade, ist es Bosheit, ist es Zufall, dass Vernunft und Wissenschaft, des Menschen allerhöchste Kraft, nicht so weit reichen als der praktische Instinkt“<sup>3)</sup>? Vom religiösen Standpunkt aus ist also die Annahme eines unendlich vollkommenen Wesens durchaus gerechtfertigt, wissenschaftlich aber nicht. „Die Wissenschaft kann nicht Schritt halten mit den Wünschen des Herzens“<sup>4)</sup>. Das zeigt schon die Geschichte; in der Philosophie findet sich nirgends der Begriff der absoluten Vollkommenheit; derselbe stammt aus der Religion.

Die Gründe, welche Spicker gegen die philosophische Beweisbarkeit einer absoluten Vollkommenheit ins Feld führt, sind sehr schwach und nicht stichhaltig. Spicker sagt: eine solche sei „begrifflich nicht vorstellbar“. Zunächst: was heisst „begrifflich vorstellbar“? Dass das absolut vollkommene Wesen vorgestellt werden könne, kann schlechterdings nicht verlangt werden. Eine begriffliche Fassung aber in dem Sinne, dass die Inhaltsmerkmale des Begriffes „unendliche Vollkommenheit“ angegeben werden, ist wohl möglich, wenn es dem Menschen auch nie gelingen wird, eine unendliche Vollkommenheit in ihrem ganzen Inhalt auszumessen. Allein diese Unbegreifbarkeit ist bei dem unendlich vollkommenen Wesen nicht grösser und kleiner als bei einer absoluten Vernunft, die ja Spicker als erwiesen annimmt. Es ist durchaus denkbar, dass die Existenz eines Dinges absolut sicher feststeht, ohne dass man seinen Wesensinhalt genau kennt. Spicker gibt das sogar zu bezüglich unseres eigenen Wesens, weiter bezüglich der Materie und der

<sup>1)</sup> II 275. — <sup>2)</sup> II 276 ff. — <sup>3)</sup> II 297. — <sup>4)</sup> II 298.

Kraft. Es ist weiter geradezu undenkbar, dass das Unendliche vom Endlichen ganz durchschaut und erkannt werde.

Der Einwand, den Spicker von dem Uebel in der Welt hernimmt, wurde oben schon abgetan. Er beruht auf Oberflächlichkeit. Spicker meint<sup>1)</sup>, die Philosophie könne mit dem besten Willen nicht mehr in die Ursache hineinlegen, als sich in der Wirkung offenbare. Dann dürfte die Philosophie überhaupt nicht von einem Absoluten und Unendlichen sprechen, denn nirgends in der ganzen Welt tritt uns ein Absolutes und Unendliches gegenüber. Gott als der ersten Ursache eignet, wie der kosmologische Kontingenzbeweis dartut, als spezifische Seinsform die Absolutheit. Sobald sich also auf Grund der Weltbetrachtung ein Merkmal für den Gottesbegriff ergibt, muss es Gott zukommen in der Form der Absolutheit und Unendlichkeit, gleichgültig, in welchem Grade und Umfange er dasselbe in der Welt offenbart. Sagt doch Spicker selbst<sup>2)</sup>: „Ein Mangel im Absoluten ist nicht weniger unendlich als irgend eine seiner positiven Vollkommenheiten.“ Es ist überhaupt unmöglich, dass sich das Unendliche im Endlichen ganz kundgibt.

Der Einwand vollends, dass die Idee der unendlichen Vollkommenheit geschichtlich nicht aus der Philosophie, sondern aus der Religion stammt, beweist nicht, dass die objektive Realität des Ideals nicht rationell begründet werden kann. Dasselbe gilt auch von dem monotheistischen Gottesbegriff, und doch glaubt Spicker an die Möglichkeit und macht den faktischen Versuch, denselben auch philosophisch zu begründen. Ueberhaupt geht auf allen Gebieten des Lebens die Praxis der Theorie voran.

Noch schwächer ist der Versuch Spickers, die rationelle Unbeweisbarkeit und die religiös-sittliche Notwendigkeit einer absoluten Vollkommenheit wissenschaftlich zu vermitteln. Die Vernunft soll unfähig sein, bis zu einem unendlich vollkommenen Wesen zu gelangen, Wille und Gemüt verlangen es. Mit Kant gesprochen: ein unendlich vollkommenes Wesen ist lediglich ein Postulat der praktischen, nicht der theoretischen Vernunft. Spicker steht also in dieser Frage ganz auf dem Standpunkte Kants, der dasselbe behauptete bezüglich der Existenz Gottes. Was er gegen Kant sagt<sup>3)</sup>, gilt ebenso ihm gegenüber: entweder das Ideal preisgeben, mögen die Konsequenzen sein, wie immer sie wollen, oder die Vernunft für

<sup>1)</sup> II 285. — <sup>2)</sup> II 221. — <sup>3)</sup> I 66; II 324.

ebenso transzendenzfähig halten wie das moralische Gefühl. Das ist logisch, das andere ist Halbheit.

Sollte es wirklich nicht möglich sein, die objektive Realität Gottes als des unendlich vollkommenen Wesens rationell zu beweisen? Spicker selbst hat den Weg angedeutet, der zum Ziele führt, wenn er sagt, die Idee der unendlichen Vollkommenheit sei hervorgegangen „aus dem tiefsten und natürlichsten Bedürfnis der menschlichen Natur“<sup>1)</sup>; es ist eine genaue Analyse des Menschenwesens. Damit gehen wir vom Makrokosmos zum Mikrokosmos über; das kosmologische Argument spitzt sich zu zum anthropologischen. Zwar wurde schon dort der Mensch in den Kreis der Betrachtung gezogen, aber nur als Teil des Kosmos, sofern er mit der übrigen Welt die Bestimmtheiten der Bedingtheit, Gesetzmässigkeit und Zweckmässigkeit teilt, also mehr nach der formellen Seite seines geistigen Wesens. Hier wird er als Welt für sich betrachtet, näherhin nach seinem geistigen Wesensinhalt, der ja auch von Gott stammt, allerdings immer unter Voraussetzung der metaphysischen Wesensform, die seinem Wesensinhalt wesentlich zukommt. Damit ist das Verhältnis des anthropologischen Argumentes zum kosmologischen ohne weiteres klar; es entspricht genau dem Verhältnis des Menschen zur Welt. Anthropologisches und kosmologisches Argument sind sich nicht koordiniert, sondern jenes ist diesem subordiniert, es ist eine spezielle Form desselben. Wir unterscheiden das anthropologische Argument näher als anthropologisch-psychologisches und als anthropologisch-religiöses.

6. Das anthropologisch-psychologische Argument<sup>2)</sup> betrachtet den geistigen Inhalt des Menschenwesens in seiner dreifachen Verzweigung als Verstand, Wille und Gemüt. Denken, Wollen und Fühlen sind wesentlich von einander verschieden, aber es ist ein und derselbe Geist, der diese drei Funktionen setzt. Daher können die drei Grundvermögen der Seele sachlich nicht von einander getrennt werden, und sind bei jeder Betätigung des einen auch die beiden anderen irgendwie mitbeteiligt. Die habituelle Veranlagung der Seele für das Wahre, Gute und Schöne erscheint demnach jeweils dreifach gegliedert. Als Idee ist sie die Bestimmtheit der Seele, vermöge der sie sich bei ihrem Denken, Wollen und Fühlen nicht anders bewegen kann als zwischen den Gegensätzen von Ja

<sup>1)</sup> II 278. — <sup>2)</sup> Braig, Vom Erkennen (Freiburg 1897, Herder) 179 ff.

und Nein; als Gewissen ist sie die Gebundenheit der Seele an das Ja des Wahren, Guten und Schönen; nach der Gefühlsseite hin ist sie das Gestimmtsein der Seele auf das Wahre, Gute und Schöne. Idee, Gewissen und Gefühl sind die inneren, subjektiven Normen für die gesamte Betätigung der Seele. Als äussere Grenzpunkte und Marksteine stehen ihnen gegenüber das logische, ethische und ästhetische Ideal. Das logische Ideal ist die Vorstellung der wesenhaften, ungetrübten Wahrheit; das ethische Ideal ist das Bild der wesenhaften, lautereren Gutheit; das ästhetische Ideal ist das Bild der wesenhaften, mangellosen Schönheit. Im Ideal laufen Idee, Gewissen und Gefühl zusammen. Für die Idee ist das Ideal der Endpunkt der Linie, in der die Tätigkeit der Seele verläuft; für das Gewissen ist das Ideal der Orientierungspunkt, mit dem das Einzeltun der Seele sich in Harmonie setzen muss; für das Gefühl ist das Ideal das Wertmass, an dem es das Denken, Wollen und Fühlen misst. Ob den Idealen objektive Realität entspricht, ist für das anthropologisch-psychologische Argument ganz gleichgültig. Sicher ist die dreifache habituelle Veranlagung der Seele, deren letztes und höchstes Produkt das dreifache Ideal ist, eine Realität, und zwar nicht bloss eine gedankliche, sondern eine sachliche. Diese Realität setzt demnach eine entsprechende Ursache voraus. Gott als der Urheber des Menschen ist auch der Urheber seiner Wesensbestimmtheit. Als Ursache der Veranlagung für das Wahre ist er absolute Wahrheit; als Urheber der Veranlagung für das Gute ist er absolute Gutheit; als Urheber der Veranlagung für das Schöne ist er absolute Schönheit.

7. Das anthropologisch-religiöse Argument betrachtet den geistigen Gehalt des Menschenwesens in seiner einheitlichen Wurzel, sofern Verstand, Wille und Gemüt im Menschen verbunden sind zu einer ontologischen Einheit. Die Wirkung dieser psychologischen Tatsache wurde schon oben dahin ausgesprochen, dass das Erkennen nicht ausschliesslich theoretischen, das Handeln nicht ausschliesslich ethischen und das Fühlen nicht ausschliesslich ästhetischen Charakter trägt. Positiv besagt das: das Wahre ist zugleich gut und schön, das Gute ist immer auch wahr und schön, und nur das Wahre und Gute ist schön. Wie und weil Verstand, Wille und Gemüt nach innen zu einer unterschiedslosen Einheit werden, ebenso verbindet der Geist das theoretische, ethische und ästhetische Ideal zu einem höheren und einzigen, in dem Wahrheit, Gutheit und Schönheit

zusammengeschlossen sind zu unterschiedsloser Einheit und unendlicher Vollkommenheit. Dieses Ideal schlechthin ist die Gottheit.

Die Idee der unendlichen Vollkommenheit oder die Idee der Gottheit als die psychologische Fähigkeit, Geneigtheit und Nötigung, das Wahre, Gute und Schöne in der Gottheit zu vereinheitlichen und in der Vereinheitlichung zu verunendlichen, mit anderen Worten: die Gottesidee als subjektive Form, nicht als fertiger Begriff, ist dem Menschen angeboren. In ihrer reinsten und höchsten Ausprägung erscheint die Idee der absoluten Vollkommenheit in der jüdischen und besonders in der christlichen Religion. Aber auch dem Heidentum ist sie nicht fremd. Der Jupiter Optimus Maximus (höchste psychologische und metaphysische Vollendung) der Römer und der unbekannte Gott der Athener sind Erscheinungen, in denen der Zug des Menschenherzens nach einer persönlichen Unendlichkeit unzweideutig zum Ausdruck kommt. Die Tatsache, dass hinter und über den vielen Einzelgöttern meistens ein höchster Gott steht, beweist den unausrottbaren Hang des Gemütes, das Göttliche in einem Träger zu vereinigen. Aber auch die Annahme vieler Götter im Heidentum spricht nicht gegen das Vorhandensein der Gottesidee als Idee der unendlichen Vollkommenheit. Im Gegenteil. Gerade die Vielheit der Götter, von denen der einzelne je eine Seite des Göttlichen repräsentiert, ist ein Zeichen dafür, dass sich der Heide unter dem Göttlichen mehr denkt, als bei den einzelnen Göttern zum Vorschein kommt. Die Ahnung der Unendlichkeit der Gottheit führt zur Annahme von Gottheiten, in denen etwas von dem unendlichen Reichtum jener sich offenbart.

Es ist eine geradezu erstaunliche Oberflächlichkeit, wenn Spicker <sup>1)</sup> die Idee der absoluten Vollkommenheit ohne weiteres hervorgehen lässt aus dem Selbsterhaltungstrieb und dabei sich und anderen vorzumachen sucht, die Sache klar und überzeugend erledigt zu haben! Der Selbsterhaltungstrieb kann weder Anlagen noch Ideale schaffen; er setzt beides voraus und ist lediglich Antrieb für den Menschen, jene in der Richtung auf diese zu betätigen. Gewiss liegt der Selbsterhaltungstrieb der religiösen wie der Gesamtbetätigung des Individuums zu Grunde, aber nur in entfernter Weise. Dass der Mensch neben vielen anderen Arten sich auch religiös betätigt, sich religiös betätigen kann und muss, setzt in ihm eine eigene Anlage voraus, ohne die er trotz Selbsterhaltungstrieb in alle Ewigkeit nicht zur

<sup>1)</sup> II 276.

religiösen Betätigung käme, so wenig als das Tier. Diese religiöse Anlage ist, wie aus dem obigen hervorgeht, nicht eine spezifische Form des Gemütes, sondern die Einheit von Verstand, Wille und Gemüt.

Damit sind wir nahe am Ziele. Der letzte Grund des Menschen und seiner Wesensbestimmtheit ist Gott. Als Urheber des religiösen Habitus, dessen höchstes Betätigungsprodukt das Ideal der unendlichen Vollkommenheit ist, ist Gott absolute Vollkommenheit.

8. Der Vollständigkeit halber soll in diesem Zusammenhang die Trinitätslehre kurz berührt werden, da ja die Dreipersönlichkeit Gottes die höchste Manifestation seiner Unendlichkeit ist. Es geschieht lediglich deshalb, weil auch Spicker die Trinität mit aller Gewalt in den Kreis der Betrachtung zieht; es sollen die Einseitigkeiten, Schiefheiten und Unrichtigkeiten, durch die er die Lehre entstellt, um die so entstellte zu bekämpfen, zurückgewiesen werden.

Zunächst ist eine Behauptung historischer Natur zu rektifizieren. Spicker führt die rationalistische Deutung des Dogmas, wonach die Zeugung des Sohnes als Akt der göttlichen Selbsterkenntnis gefasst wird, auf Lessing zurück<sup>1)</sup>. Das ist nur halb richtig. Schon einzelne Schriftsteller des christlichen Altertums, vor allem Augustinus, suchen tiefer einzudringen in das trinitarische Leben Gottes durch Bezugnahme auf das Geistesleben des Menschen. Sodann will Thomas<sup>2)</sup> das Geheimnis, genau auf dieselbe Weise wie Lessing, der Vernunft nahe bringen, allerdings mit einem doppelten Unterschied: einmal dehnt er seinen Erklärungsversuch auch auf den Heiligen Geist aus, indem er, wie die Zeugung des Sohnes als Akt des Sich-selbsterfassens Gottes durch den Verstand, so das Hervorgehen des Geistes als Akt des Sich-selbst-umfassens Gottes durch den Willen fasst; sodann ist sich Thomas bewusst, dass er nur eine Veranschaulichung, nicht eine vollgültige Erklärung bietet.

Weiter führt Spicker gegen die kirchliche Trinitätslehre ihre Unbegreifbarkeit ins Feld. Darüber wurde schon oben (Seite 153 f.) das Nötige gesagt. Es sei hier aber nochmals daran erinnert, weil sich an diesem Punkte so recht zeigt, wie Spicker mit doppeltem Masse misst. Wenn er die Schwierigkeiten, die seinem Gottesbegriff anhaften, — von den Widersprüchen wollen wir einmal absehen — heben soll, so versteckt er sich letztlich hinter der Unbegreifbarkeit Gottes mit dem ganz vernünftigen Grundsatz, dass das Unendliche

<sup>1)</sup> I 251. — <sup>2)</sup> *Summa theol.* I 27.



vom Endlichen nicht begriffen werden kann. Wenn die Kirchenlehre dasselbe tut, so ist das für ihn schon Grund genug, ihre Sätze als unannehmbar zu bezeichnen.

Spicker will sodann Widersprüche in dem Dogma finden. So wie er sich dasselbe zurechtlegt, ist es allerdings voller Widersprüche, geradezu absurd, aber zum Glück gibt es eine solche Trinität nur in seiner Einbildung, nicht in Wirklichkeit, auch nicht in der Kirchenlehre. Spicker gibt<sup>1)</sup> den Inhalt des Trinitätsdogmas wieder mit den Worten: „Gott besteht (!) nicht bloss aus einer, sondern aus drei Personen, wovon jede so ewig und unendlich ist, wie die andere“. Schon diese Formulierung ist schief, ja geradezu unrichtig, und kann nur hervorgehen aus einem falschen Begriff von der Trinität.

Was dann die Widersprüche angeht, die Spicker anführt, so zeigen sie, dass ihm die spekulative Behandlung des Dogmas durchaus fremd ist; dieselben beruhen durchweg auf Unkenntnis des Sinnes der Kirchenlehre. Zunächst wird behauptet, eine „Verdoppelung in Gott“ (durch die Zeugung des Sohnes) sei schon deshalb nicht denkbar, weil der Sohn ebenso unendlich sein müsste wie der Vater, „zwei unendliche, alles erfüllende Existenzen“ aber sich gegenseitig ausschließen<sup>2)</sup>. Darauf ist zu antworten: Spicker unterschreibt hier der Kirchenlehre seinen eigenen Gottesbegriff, wonach Gott etwas räumlich Ausgedehntes ist. Damit hat aber der christlich-theistische Gott nichts zu tun; derselbe ist rein geistig, erhaben über alle Räumlichkeit. Die Zeugung des Sohnes und das Hervorgehen des Geistes bewirken in keiner Weise eine Verdoppelung bzw. Verdreifachung oder eine Zwei- bzw. Dreiteilung des göttlichen Wesens. Die Gottheit ist und bleibt eine in den drei Personen, und die drei Personen sind jede die eine und ganze Gottheit.

Damit ist in der Wurzel auch der andere Einwand widerlegt, dass durch das Gezeugtsein des Sohnes (und das Hervorgehen des Heiligen Geistes) diesen beiden Personen die Aseität und Ewigkeit, zwei fundamentale Wesensattribute der Gottheit, geraubt würden, denn „unter dieser Zeugung muss man sich ein Hervorbringen von Etwas, das vorher nicht war, denken, oder der Begriff hat gar keinen Sinn“<sup>3)</sup>. Spicker lässt hier der Phantasie etwas zu freien Spielraum und fasst die Zeugung des Sohnes in Gott stark anthropomorphistisch. Nun wird aber bei jeder Erklärung der Trinitätslehre betont, dass

<sup>1)</sup> I 251. — <sup>2)</sup> I 253; ebenso Lessings Weltanschauung 15. — <sup>3)</sup> II 176.

das Wort „Zeugung“, auf Gott angewendet, ein durchaus inadäquater Ausdruck ist, und dass zwischen dem, was das Wort im gewöhnlichen Sinne bezeichnet, und dem, was es in Gott bezeichnen soll, eine durchaus entfernte Analogie besteht, und gerade in dem Punkte, den Spicker besonders anführt, in dem Nach-einander des Zeugenden und des Gezeugten, hört die Aehnlichkeit auf. Gott ist ewige Aktualität, sein Tun, also in diesem Falle das Zeugen, ist infolgedessen ewig vollendet. Die Zeugung bezeichnet in Gott eine Relation, deren Termini gleichzeitig sind. Die göttlichen Personen sind jede identisch mit der einen unendlichen Gottheit und durchdringen sich gegenseitig in ewiger Aktualität, ähnlich wie Verstand, Wille und Gemüt, obwohl gegenseitig gegen einander unterschieden, jedes die eine und ganze Seele ist. Dadurch wird jedes Neben- und Nacheinander, jedes räumliche und zeitliche Verhältnis innerhalb der Gottheit vermieden.

Die Kenntnis des Tatbestandes vorausgesetzt, gehört zu der Einsicht, dass sich in der Trinitätslehre kein Widerspruch befindet, durchaus keine besondere Inspiration, wie Spicker anderwärts behauptet<sup>1)</sup>, wohl aber ein sachliches und ruhiges logisches Denken.

---

<sup>1)</sup> II 186.