

# Gott in seinen Beziehungen zum physischen und moralischen Uebel nach Spickers Auffassung <sup>1)</sup>.

Darstellung und Kritik.

Von Dr. Heinrich Straubinger in Freiburg im B.

Die Theodicee bildet den Abschluss der philosophischen Gottes- und Weltbetrachtung. Die Frage nach dem Ursprung und der Bedeutung des physisch und moralisch Bösen, sagen wir also des Leidens und der Sünde, berührt die höchsten und letzten Lebensinteressen der Menschheit. Hier greift die Theorie unmittelbar hinein in die Praxis, und da jene Grundlage sein soll für diese, da man von der wahren und echten Philosophie verlangen kann und muss, dass sie auch brauchbar sei für das Leben, so lässt sich aus der Art und Weise, wie eine philosophisches System das theodiceische Problem löst, ein Rückschluss ziehen auf dessen Richtigkeit und Wahrheitsgehalt.

Die Richtlinien für die Lösung des theodiceischen Problems sind gezogen durch den Gottesbegriff. Auf dem Boden des Pantheismus und Materialismus gibt es ein solches überhaupt nicht. Das Uebel ist eine notwendige Erscheinung im Entwicklungsprozess des Absoluten; epikuräische Leichtfertigkeit, stoische Resignation, dumpfer Weltschmerz und Verzweiflung sind für den, den das Leiden trifft, die naturgemässen Folgen. Spicker nimmt einen Gott an, der verschieden ist von der Welt, bestreitet aber die rationelle Beweisbarkeit seiner absoluten Vollkommenheit eben wegen der in der Welt vorhandenen Uebel. Demgegenüber ist zu betonen, dass die endlichen Vollkommenheiten, die sich in der Welt finden trotz der unleugbaren Mängel, genügen, um mit logischer Notwendigkeit zu einem unendlich vollkommenen Wesen zu führen. Die Frage ist also die: Lässt sich und wie lässt sich unter Voraussetzung der unendlichen Voll-

---

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

kommenheit Gottes die Existenz des Uebels erklären? Spicker verneint schon den ersten Teil der Frage und will den Nachweis erbringen, dass der Theismus, der von der Idee der absoluten Vollkommenheit aus das theodiceische Problem zu lösen sucht, sich tatsächlich in Widersprüche verwickelt.

Damit ist der Zweck der folgenden Erörterungen angegeben. Es ist nicht beabsichtigt, eine vollständige Theodicee zu geben, sondern die Einseitigkeiten und Schiefheiten Spickers, die hier ihren Höhepunkt erreichen, zurückzuweisen. Die Darstellung Spickers lässt im allgemeinen den ruhigen, gleichmässigen Fluss logischer Gedankenentwicklung sehr vermissen, hier aber wird sie zum wilden Wirbelstrom, in dem rhetorische Fragen, pathetische Ausrufe und pamphletartige Gemeinplätze sich förmlich überstürzen, gleichsam als wollte er die innere Schwäche der Gründe ersetzen durch die äussere Wucht der Rede. Und doch ist gerade hier kalte, nüchterne Ueberlegung so unerlässlich notwendig.

1. Gehen wir zur Sache über und hören wir zunächst, was Spicker über das physisch Böse sagt<sup>1)</sup>. Er fragt, ob es überhaupt etwas physisch Böses gäbe, wenn keine empfindenden Wesen existierten, die davon betroffen würden. Er antwortet mit Nein und zieht daraus die Folgerung: also ist die Materie nicht böse an sich, das Böse ist ihr nicht angeboren, und die moralischen Begriffe des Guten und Bösen finden auf sie keine Anwendung mehr, sicher ein grosser Fortschritt gegenüber den naiven Vorstellungen des christlichen Theismus. Mehr noch: auch in Bezug auf den Menschen ist die Materie nicht ausschliesslich böse, sondern mindestens ebenso sehr, wahrscheinlich noch mehr gut, sodass das Dasein trotz der Leiden immer noch ein Vorteil ist. Damit ist die Materie vollständig gerechtfertigt; es fragt sich nur: warum ist die Materie nicht so gestaltet und geordnet, dass sie dem Menschen überhaupt nicht wehe tun kann? Der letzte Grund kann natürlich nur im Absoluten liegen. Allein eine weitere Antwort lässt sich jetzt noch nicht geben; wir stehen vor einer Schranke, die wir „bis jetzt“ nicht zu durchbrechen vermochten.

Betrachten wir diese Lösung etwas näher. Zunächst eine Vorfrage: Hätte bei der Spickerschen Auffassung über Gott und die Welt und ihr gegenseitiges Verhältnis Gott die Materie überhaupt anders gestalten können, als sie jetzt, wo sie augenscheinlich Quelle vieler

<sup>1)</sup> II 238 ff.

Leiden ist, tatsächlich gestaltet ist? Unseres Erachtens nicht. Die Weltmaterie und ihre Formen in ihrem transzendentalen Sein sind ein Teil des Absoluten, also von Ewigkeit her gegeben; die allererste Disposition der Materie unterstand also keineswegs dem Willen Gottes, so wenig als sein eigenes Wesen. Eine nachträgliche Aenderung der von Ewigkeit her disponierten und formierten Materie war gleichfalls unmöglich, was Spicker selbst zugibt, indem er immer wieder betont, dass die Weltgesetze ewig und unveränderlich, und demnach beispielsweise Wunder unmöglich seien. Spicker ergeht es auch in diesem Punkte genau wie dem Pantheismus. Das Leiden ist ein Fatum, dem auch Gott machtlos gegenübersteht.

Sehen wir indess von dieser Inkonsequenz ab und betrachten wir die Art und Weise näher, die Antwort, die Spicker auf die Leidensfrage gibt. Da fällt vor allem unangenehm auf, dass die Leiden nur so weit berücksichtigt sind, als sie aus der Materie stammen, und doch ist das nur ein Teil, und vielleicht der geringere Teil der Leiden, von denen die Menschen getroffen werden. Wenn der Mensch sich selbst Unglück zuzieht durch verkehrtes Handeln, so ist das schliesslich seine eigene Sache, und er kann niemand einen Vorwurf machen. Ganz anders verhält es sich, wenn die Leiden von anderen Menschen herrühren; und diese Leiden, die durch Bosheit von Menschen über Menschen kommen, sind bekanntlich nicht klein und wenige. Man sage nicht, das gehöre in das Gebiet des moralisch Bösen. An diesen Leiden ist eine doppelte Seite zu unterscheiden; nach der aktiven Seite hin, für den Urheber, haben sie allerdings moralischen Charakter, aber nach der passiven Seite hin, für den davon Betroffenen, sind sie etwas physisch Böses. Die Bosheit der Menschen ist kein Erklärungsgrund dafür, weshalb einzelne und gewöhnlich Unschuldige solcher Bosheit und Willkür ausgesetzt sind; ebensowenig wird die Frage gelöst durch die Berufung auf die Vergeltung, die, abgesehen von der Ewigkeit, vielfach gar nicht eintritt; wenn derjenige, der unrecht tut, dafür büsst, so mag das eine Genugtuung sein für das verletzte Gerechtigkeitsgefühl, wie sie jeder empfinden kann und muss, der um das Unrecht weiss, ist aber noch keine Genugtuung für das spezielle Leiden desjenigen, dem Unrecht geschieht.

Aber wenn wir auch von dieser Halbheit absehen und nur jene Leiden ins Auge fassen, die in der Materie ihren Ursprung haben, so ist auch so noch die Lösung Spickers überaus kläglich und arm-

selig. Was er vorbringt, das sind doch eigentlich Binsenwahrheiten, für die es sich wirklich nicht lohnt, einen so grossen Apparat in Bewegung zu setzen. Dabei sucht Spicker sich und anderen einzureden, durch seine Lösung Gemüt und Verstand in gleicher Weise zufriedengestellt zu haben. Das Gemüt, sagt er, mag sich beruhigen mit dem Gedanken, dass ein unendlich vollkommenes Wesen existiert, wenn wir dasselbe auch nicht erkennen können; „das Böse wäre hier eine Folge unseres beschränkten Verstandes, aber nichts objektiv Reales“<sup>1)</sup>. Aber nicht nur das Gemüt, sondern auch die Vernunft könnte sich eigentlich damit zufrieden geben. Die Materie ist nicht schuld an unserem Leiden, Gott auch nicht; „folglich bleibt von Seiten der Naturwissenschaft wie der Religion nur des Menschen mangelhafte Erkenntnis übrig, um das physisch Böse daraus zu erklären“<sup>2)</sup>. Nehmen wir die Sache einmal praktisch. Ein von Unglück gedrückter und gebrochener Mensch kommt zu Spicker und sucht Trost. Was wird Spicker ihm antworten? Ungefähr folgendes, wenn anders er nach seinem eigenen Rezept verfahren will: Sei ruhig, die Sache ist gar nicht so schlimm. Eigentlich ist dein Leiden gar kein Leiden. Bedenke doch: die Materie als solche ist nicht böse; sie ist also nicht schuld an deinem Leiden. Bedenke weiter: Gott ist unendlich vollkommen, vielleicht auch nicht, also ist auch er wahrscheinlich nicht schuld an deinem Leiden. Eigentlich bist du selbst schuld daran, weil du so einfältig bist, es für ein Leiden zu halten. Könntest du doch diese deine grenzenlose „Borniertheit“ ablegen! Aber gedulde dich, bis die Wissenschaft weiter vorangeschritten ist! Dann wird mehr Licht in die Sache kommen. — Und dabei soll Vernunft und Herz in gleicher Weise sich beruhigen!

Spicker traut übrigens selbst seinem Trostmittel keine besondere Kraft zu. Unmittelbar darauf sagt er<sup>3)</sup>, das Dunkel, das über dem Leidensproblem liege, könnte die Vernunft erdrücken, wenn — nun, wenn nicht die Hoffnung wäre, dass es später einmal gelöst wird. Die Fortschritte, welche Philosophie und Naturwissenschaften in den letzten drei Jahrhunderten gemacht haben, berechtigen zu der Annahme, dass diese Wissenschaften noch mehr fortschreiten und auch mehr Licht in die Frage bringen. Spicker hat damit seine Verlegenheit nur schlecht verhüllt. Zugegeben, dass der von ihm erwartete Fortschritt in den Naturwissenschaften und in der Philosophie eintritt, wird gerade nach seinen Voraussetzungen für das theodiceische

<sup>1)</sup> II 245. — <sup>2)</sup> II 246. — <sup>3)</sup> II 246.

Problem daraus absolut nichts gewonnen. Achten wir genau auf den Fragepunkt: warum ist die Materie so disponiert, dass sie für den Menschen zur Quelle des Leidens werden kann? Ohne weiteres ist klar, dass das überhaupt keine naturwissenschaftliche Frage ist, also auch von der Naturwissenschaft nicht gelöst werden kann. Und philosophisch? Darnach wäre die Lösung bedingt durch eine bessere Kenntnis des Absoluten. Auf Grund dieser besseren Erkenntnis erscheint nun das Absolute vollkommener oder unvollkommener. Erscheint es vollkommener, so steigert sich nach der Voraussetzung Spickers, dass mit einem unendlich vollkommenen Wesen das Böse überhaupt unverträglich sei, die Schwierigkeit, den Ursprung des Uebels zu erklären; erscheint es aber unvollkommener, so steigert sich die Schwierigkeit, die Aufhebung des Uebels zu erklären, eine Frage, die doch wohl auch zum theodiceischen Problem gehört.

Gehen wir einen Schritt weiter. Spicker fasst die Sache noch von einer anderen Seite an<sup>1)</sup>. Man möge doch bedenken, sagt er, dass das Unendliche nicht etwas Unendliches schaffen konnte; alles Geschaffene ist also endlich, hat Schranken; hinsichtlich dieser Schranken bedarf also das Absolute keiner Rechtfertigung. — Gewiss nicht, nur ist die Frage, ob mit diesen Schranken auch notwendig Leiden gegeben sind. Dieser Frage geht Spicker wohlweislich aus dem Wege; denn wird sie verneint, was geschehen muss, so bleibt die Schwierigkeit. Es ist geradezu köstlich, wie Spicker sich an dem springenden Punkte vorbeidrückt. „In Bezug auf die Schranken des Endlichen kann also dem Absoluten kein Vorwurf gemacht werden. Man darf höchstens fragen, ob es nicht vernünftiger gewesen wäre, die Schöpfung zu unterlassen, wenn (!) mit den Schranken alle Uebel physischer und moralischer Art unvermeidlich waren“<sup>2)</sup>. Dann aber, sagt Spicker, ist wieder zu unterscheiden zwischen dem Ganzen und dem einzelnen. „Hinsichtlich des Ganzen aber halten wir eine solche Frage nicht nur für unbescheiden, sondern für vermessen“<sup>3)</sup>. — Damit wäre die Vernunft glücklich zum Schweigen gebracht, und zwar gerade auf dem Punkte, wo die eigentliche Lösung beginnen sollte. Spicker nimmt zwar noch an, dass das Sein der Welt, Welt als Ganzes genommen, besser ist als ihr Nichtsein. Allein damit ist nicht viel gewonnen. Vor allem folgt daraus nicht, dass dasselbe auch schon im einzelnen gilt, und der Gedanke, nun einmal hinein-

<sup>1)</sup> II 248. — <sup>2)</sup> II 248. — <sup>3)</sup> II 249.

gestellt zu sein in das Ganze, ist ein Trost ähnlich wie der obige, dass weder Gott noch die Materie an dem Leiden schuld ist. Eine Lösung, die das Leidensproblem nicht für den einzelnen löst, ist gar keine Lösung. Aber selbst zugegeben: das Dasein ist auch für den einzelnen besser als das Nichtsein, und er sieht es ein und anerkennt es, so kann und wird er immer wieder fragen: muss das so sein? und wenn nicht, warum wird mir das Dasein so oft verbittert durch Leiden?

Aber, sagt Spicker, der einzelne hat ja die Religion mit dem Ideal der unendlichen Vollkommenheit; daran mag er sich beruhigen. Ganz recht. Nun aber ist es leider dasselbe Subjekt, das denkt und fühlt, und so könnte die Vernunft doch einmal auf den Gedanken kommen, die Basis, auf der das Ideal des Gefühls von einem unendlich vollkommenen Wesen beruht, sich etwas genauer anzusehen. Diesen Versuch wollen wir einmal machen, und zwar vom Standpunkt der Spickerschen Philosophie aus. Erinnern wir uns an das Axiom: die Existenz eines unendlich vollkommenen Wesens ist mit der Realität des Leidens unvereinbar; so sagt die Vernunft. Das Leiden ist real, wenigstens subjektiv real; so sagt die unmittelbare Wahrnehmung. Daraus muss doch jeder, wenigstens für sich, den Schluss ziehen: ein absolut vollkommenes Wesen kann nicht existieren. Nun soll er mit dem Gefühl annehmen, dass ein solches doch existiert, wobei, nebenbei bemerkt, die stillschweigende Voraussetzung gemacht ist, dass der Mensch zuweilen auch mit dem Gefühle denkt, wenn es gerade nottut. Da lässt sich doch wohl dasselbe sagen, was Spicker gegen Kant geltend macht<sup>1)</sup>. Der Mensch muss einfach „darauf los glauben, selbst gegen seine Vernunftüberzeugung“. Was die Vernunft für unmöglich erklärt, soll das Gefühl für wirklich halten. Das ist doch psychologisch unmöglich, ja geradezu widersinnig. Hinter dem Denkverbot Spickers steckt also der glatte Widerspruch. Spicker nimmt letztlich seine Zuflucht zum psychologischen Unsinn, um Sinn in das Problem des Leidens zu bringen.

Wo das Denken aufhört, setzt bekanntlich die Phantasie ein. So auch bei Spicker. Der Philosoph wird zum Propheten. „Ohne Furcht, der Phantasterei bezichtigt zu werden, dürfen wir uns wohl in die Zeiten versetzen, wo die verschiedenen Nationen ihren Bedürfnissen und Umständen gemäss die Erde unter sich verteilt haben; wo die Kultur auf alle Bewohner in ähnlicher Weise wie heutzutage

<sup>1)</sup> II 322 ff.

auf die europäische Völkerfamilie sich erstreckt; wo die Religion nur noch aus etlichen einfachen Glaubenssätzen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, Vergeltung im Jenseits besteht; wo an den materiellen Gütern jeder, je nach Tüchtigkeit und entsprechender Berufsbildung, teilnimmt; wo das sogenannte Paradies nicht mehr bloss wie die blasse Erinnerung an einen längst entschwundenen Traum vor der Seele steht, sondern bis zu einem gewissen Grade sich verwirklicht hat: in dieser Zeit wäre die tiefere Tendenz des Platonischen Idealstaates und die Lehre des Christentums von der Nächstenliebe und Gleichberechtigung aller zur Tat und Wahrheit geworden“<sup>1)</sup>). Plötzlich jedoch unterbricht sich Spicker selbst durch ein Aber: der Tod wird allem ein Ende machen; wir fügen diesem Aber ein zweites hinzu: Kulturfortschritt und Glück gehen nicht Hand in Hand; ein drittes: ob es der Leiden viele oder wenige sind, ist philosophisch ganz gleichgültig.

Spicker fühlt selbst, wie armselig und kläglich seine Antwort auf die Leidensfrage ist. Darum tröstet er sich und den Leser immer wieder mit dem Hinweis auf das negative Resultat seiner Theodicee und sucht dasselbe möglichst wichtig zu machen. „Ist es nicht schon genug, dass wir auf Grund einer tieferen Erfassung der Materie und ihrer Gesetze die ganze christliche Mythologie im Prinzip überwunden haben“<sup>2)</sup>) Leider müssen wir Spicker auch diesen Trost nehmen. Kein Mensch behauptet, dass die Materie durch das sittliche Verhalten des Menschen alteriert werden könne, und dass die sittlichen Prädikate von Gut und Böses auf sie angewendet werden müssten und könnten. Spicker beruft sich auf den Fluch im Paradiese, wonach die Leiden und damit auch die jetzige Gestaltung der Lebensbedingungen aus der Sünde stammten<sup>3)</sup>). Im Paradiese seien die Lebensbedingungen andere gewesen als jetzt; demnach hätten früher ganz andere Naturgesetze geherrscht, und durch die Sünde sei die ganze Natur verändert worden; ein solcher Einfluss des Menschen auf die Natur und ihre Gesetze sei aber nach Ausweis der Empirie unmöglich. Darauf sei zunächst geantwortet: Vorausgesetzt, dass in der Bibel wirklich eine Umänderung der Natur gelehrt sein soll, wird dieselbe nicht dem Menschen, sondern Gott zugeschrieben. Aber es ist auf Grund des biblischen Berichtes nicht einmal notwendig, eine solche totale Veränderung der Natur anzunehmen. Es ist lediglich gesagt, dass die Lebensverhältnisse der Menschheit, so-

<sup>1)</sup> II 253 f. — <sup>2)</sup> II 247. — <sup>3)</sup> I 262, 266.

weit sie den Charakter des Leidens haben, auf die Sünde zurückzuführen sind, mit anderen Worten: dass die Leiden eine Folge der Sünde sind zur Strafe und Sühne. Dem liegt allerdings der Gedanke zu Grunde, dass die Lebensbedingungen der Menschheit dem Einflusse Gottes unterstehen. Das aber ist ein Satz, der empirisch nicht widerlegt und nicht bewiesen werden kann, und den Spicker philosophisch nicht widerlegt hat.

2. Das, was Spicker zur Lösung des theodiceischen Problems vorbringt, beruht also nach der negativen Seite hin zum grössten Teile auf falscher Voraussetzung und bedeutet nach der positiven Seite hin in letzter Linie ein Unding. Fassen wir nun die christlich-theistische Lösung des Problems näher ins Auge.

Voraussetzung ist die absolute Vollkommenheit Gottes. Diese wird, um es noch einmal zu wiederholen, erschlossen aus den Vollkommenheiten in der Welt, die, gleichgültig in welchem Grade sie sich hier vorfinden, Gott als der ersten Ursache aller Weltrealitäten, wie Spicker selbst betont, nur in der Form der Absolutheit zukommen können. Hier lautet also die Frage: Wie lässt sich das Böse in Einklang bringen mit der unendlichen Vollkommenheit Gottes? So viel ist ohne weiteres klar, dass dem Bösen, dem physischen wie dem moralischen, in keiner Weise der Charakter der Absolutheit zukommen kann, weil dadurch die Absolutheit Gottes aufgehoben würde. Auch das Böse untersteht also irgendwie der Herrschaft Gottes und muss seinen Absichten dienen, und da der letzte Zweck des göttlichen Schaffens nur im Guten zur Offenbarung kommen kann, so ist das Böse teleologisch betrachtet dem Guten untergeordnet. Das legt den Gedanken nahe an eine höhere, die zeitliche Ordnung ein-, um- und abschliessende Gesamtordnung, den Gedanken, dass das Zeitliche als etwas Anfangendes und Unfertiges seinen Abschluss und harmonischen Ausgleich findet in der Ewigkeit.

Soll aber der Mensch in diese Ordnung eintreten, so muss er unsterblich sein. Tatsächlich liegt nach der theistisch-christlichen Theorie der Schlüssel zur Lösung der Leidensfrage in der Unsterblichkeit. Spicker lässt das, soweit es sich um das physisch Böse handelt, in seiner Polemik gegen die Kirchenlehre ausser acht, und wo der Gedanke sich ihm einmal unwillkürlich aufdrängt, so tut er ihn kurzerhand ab mit dem Satze: „Wie soll man bei der rohen, rücksichtslosen Herrschaft der Naturgesetze, bei der Willkür und Launenhaftigkeit der Zufälle, bei der ungleichen Verteilung der Gaben



und Glücksgüter hienieden einen Schluss ziehen auf eine absolut vollkommene und ausgleichende Gerechtigkeit im Jenseits“<sup>1)</sup>)? Im Grunde genommen kann es sich um das Ob der Unsterblichkeit hier gar nicht handeln. Im Christentum wird dieselbe für absolut sicher gehalten, und wenn Spicker die christliche Lehre auf Widersprüche untersucht, muss er sich naturgemäss auf den christlichen Standpunkt stellen, wenn anders er gerecht sein will. Im Interesse einer gerechten Würdigung der Kirchenlehre wäre es gelegen gewesen, entweder die Unsterblichkeit als feststehend anzunehmen und von da aus die Theodicee des Christentums zu beurteilen oder die Unrichtigkeit dieses Standpunktes nachzuweisen und damit alle sich darauf stützenden Folgerungen als verfehlt aufzuzeigen. Spicker aber tut keines von beiden und bleibt auch hier auf halbem Wege stehen, indem er die Unsterblichkeit für mehr oder weniger wahrscheinlich hält. Gleichwohl soll der Unsterblichkeitsbeweis hier kurz skizziert werden, da die Anschauungen Spickers auch in dieser Frage, so sehr wir denselben im allgemeinen zustimmen, doch mancherorts der Rektifizierung und Ergänzung bedürfen.

Eine Bemerkung sei noch vorausgeschickt. Es ist auffallend, wie ungenau und unbestimmt sich Spicker auch hier mitunter ausdrückt. Wo es sich um den Ursprung der Unsterblichkeitsidee handelt, sagt er wörtlich<sup>2)</sup>: „Anfänglich ist die Religion sicher (!) aus einem Verlangen nach Hilfe entstanden, und die Unsterblichkeit ist zunächst weiter nichts als ein frommer, aus dem Selbsterhaltungstrieb hervorgehender Wunsch.“ So wie der Satz lautet, ist er unbedingt falsch. So wenig es sicher ist, dass die Religion aus einem Verlangen nach Hilfe entstand, so sicher ist es, dass der Unsterblichkeitsgedanke nicht ohne weiteres auf dem Selbsterhaltungstrieb beruht. Hier ist doch wohl zu unterscheiden zwischen der Idee der Unsterblichkeit und dem Verlangen nach Unsterblichkeit, zwei ganz verschiedenen Dingen. Das Verlangen nach Unsterblichkeit mag eine spezielle Aeusserung des Selbsterhaltungstriebes beim Menschen sein, erzeugt aber keineswegs die Idee der Unsterblichkeit, sondern setzt sie voraus. Spicker selbst anerkennt das im weiteren Verlaufe der Untersuchung und führt die Idee der Unsterblichkeit auf ein besonderes Vermögen zurück, das dem Menschen neben dem Selbsterhaltungstrieb innewohne; dasselbe nimmt er auch bezüglich der Gottesidee bzw. der Idee der unendlichen Vollkommenheit an. Aber wie

<sup>1)</sup> I 263. — <sup>2)</sup> II 302.

sonst wird auch hier eine ganz fundamentale Unterscheidung erst hintennach gebracht und, was noch schlimmer ist, weiter gar nicht verwertet. Gehen wir nun auf das einzelne ein.

a. Eine grosse Schwierigkeit für den Beweis der Unsterblichkeit sieht Spicker in der Erfahrung, näherhin in der Tatsache der allgemeinen Sterblichkeit. So sehr, sagt er, der Selbsterhaltungstrieb für die Unsterblichkeit spricht, ebenso sehr spricht die Sterblichkeit dagegen; beides, Selbsterhaltungstrieb und Tod, sind empirisch feststehende Tatsachen und halten sich das Gleichgewicht <sup>1)</sup>). Darum meint er, wenn es bloss auf die Sinnlichkeit und den Verstand (!) ankäme, könnte man nie zu einer Unsterblichkeit gelangen <sup>2)</sup>). Ja, in diesem Punkte sollen wir auf einmal unlogisch werden, indem wir von einer allgemeinen Erfahrung, der Sterblichkeit, auf das gerade Gegenteil schliessen, auf die Unsterblichkeit <sup>3)</sup>).

Spicker bekundet hier eine auffallende Konfusion des Denkens. Von der Sterblichkeit schliesst kein Mensch auf die Unsterblichkeit, sondern trotz der Sterblichkeit des Leibes glaubt die Menschheit an die Unsterblichkeit der Seele. Gewiss, die äussere Erfahrung spricht gegen die Unsterblichkeit, soweit die Sinnlichkeit, die unmittelbare Anschauung in Betracht kommt, ebenso wie sie auch dagegen spricht, dass die Sonne eine Kugel ist oder die Erde sich um die Sonne dreht. Wenn aber Spicker dasselbe auch sagt von der verstandemässigen Beobachtung der Erfahrung, so ist das eine Uebertreibung, ja direkt unrichtig. Nach allgemeiner Auffassung ist die Seele Monade, also einheitlich. Nun steht doch nach Spickers eigener Anschauung empirisch fest, dass die letzten Einheiten des Seins unzerstörbar sind, dass es nirgends ein Vergehen der Materie gibt, wie man auf Grund der unmittelbaren Sinneswahrnehmung annehmen möchte, sondern nur eine Zustandsänderung, indem die Elemente die bestehenden Verbindungen lösen, um neue einzugehen. Demnach würde es gegen die Erfahrung sprechen, wenn die Seelenmonade vergehen sollte. Allerdings, wenn die Tätigkeiten, die gemeinhin der Seele zugeschrieben werden, nur als Funktionen eines körperlichen Organs, des Gehirns, betrachtet werden, oder wenn die Seele höchstens noch als Naturkraft ähnlich der Tierseele oder als Resultante der Körperorganisation angesehen wird, dann ist auch die Möglichkeit der Unsterblichkeit ausgeschlossen; aber ebenso ist auch die Möglichkeit ausgeschlossen, die Tätigkeiten des Menschen nach der in-

<sup>1)</sup> II 357. — <sup>2)</sup> II 351. — <sup>3)</sup> II 332.

tellektuellen, ethischen und Gefühlsseite hin in ihrer Einheitlichkeit, Einfachheit und Uebersinnlichkeit zu verstehen.

Sofern unsere obige Betrachtungsweise der Seele ausgeht von der ontologischen Beschaffenheit derselben, kann das Anfangsstadium des Unsterblichkeitsbeweises als ontologisches Argument bezeichnet werden. Daraus ergibt sich zum allermindesten die Möglichkeit, dass die Seele ewig fortlebt, wenn auch noch nicht ohne weiteres gefolgert werden kann, dass sie ewig fortleben muss und wird. Allerdings würden wir mit der letzteren Folgerung noch bei weitem nicht so sehr über das Ziel hinausschiessen, wie Spicker, wenn er aus der Unzerstörbarkeit der Materie sogar deren Ewigkeit erweisen will.

b. Den wichtigsten, wenn nicht den einzig möglichen Beweis für die Unsterblichkeit glaubt Spicker aus der psychologischen Bestimmtheit der Seele nach der intellektuellen, ethischen und religiösen Seite hin herleiten zu können. In dieser dreifachen Beziehung sei der Mensch einer Entwicklung fähig bzw. unterworfen, einer Entwicklung, die anerkanntermassen in diesem Leben nicht zum Abschluss gelangt, vielfach kaum zu einem rechten Anfang. Wir stimmen dem im grossen und ganzen zu, insofern dadurch der Unsterblichkeitsbeweis um einen guten Schritt weiter geführt wird, allerdings unter notwendiger Voraussetzung des ontologischen Argumentes. Anzuerkennen ist auch die energische Betonung des ethischen Momentes durch Spicker<sup>1)</sup>, speziell seine Anschauung, dass die sittliche Veranlagung des Menschen von Gott stammt und die höchste Norm des sittlichen Handelns in Gott liegt. Wenn er dagegen sagt<sup>2)</sup>, dass das Wesen der Tugend in der „Ueberwindung des Bösen beruht“, so ist das nur zum Teil richtig, und direkt falsch ist die Behauptung, die selbstlose Tugend sei ein Produkt des intellektuellen Fortschrittes und werde in der Regel nur bei geistig Höchststehenden gefunden<sup>3)</sup>. Wer das Leben kennt, wie es ist, weiss, dass wohl die religiöse Bildung, die jedoch nicht rein theoretischer Natur ist, aber nicht schon das verstandesmässige Wissen die schönsten Blüten und Früchte herzerquickender Tugend hervorbringt.

Spicker betrachtet sodann die religiöse Veranlagung und Betätigung als koordiniert mit der intellektuellen und ethischen; es steht das im Zusammenhang mit seiner religionsphilosophischen Anschauung, dass die Religion lediglich oder doch vorherrschend Sache

<sup>1)</sup> II 315 f. — <sup>2)</sup> II 307. — <sup>3)</sup> II 318.

des Gefühls sei. Wenn er die Religion bezeichnet als „unmittelbares Gefühl des Geistigen und Göttlichen“<sup>1)</sup> und die Religion mit der Vernunft als eine der wichtigsten „Grundkräfte“ der Seele erklärt<sup>2)</sup>, so klingt das nicht nur verzweifelt allgemein und unbestimmt, sondern beweist auch, wenn anders man von den Worten auf das Denken schliessen darf, dass sich Spicker weder über das Wesen des Gefühls noch über das Wesen der Religion klar ist. Tatsächlich definiert Spicker die Religion als „das unmittelbare Gefühl oder (!) Bewusstsein des Wechselverhältnisses zwischen dem sich selbstbewussten Ich und dem von ihm personifiziert vorgestellten Urgrund alles Seins“<sup>3)</sup>. Ja, er bezeichnet das religiöse Gefühl als „ein Erkenntnisorgan so gut wie die sinnliche Wahrnehmung“<sup>4)</sup>. Hierauf ist zu antworten: Wenn Spicker unter religiösem Gefühl die religiöse Veranlagung versteht, so wie dieselbe früher bestimmt wurde<sup>5)</sup>, so mag der Ausdruck angehen. Aber derselbe ist irreführend, denn die religiöse Veranlagung äussert sich nicht bloss nach der Gefühlsseite hin, sondern ebenso sehr nach der Seite des Erkennens und Strebens. Sodann ist es direkt falsch, das religiöse Gefühl als Erkenntnisorgan für das Göttliche zu bezeichnen oder dasselbe gar mit dem Bewusstsein des Göttlichen auf gleiche Stufe zu stellen. Das Gefühl, gleichgültig, nach welcher Richtung hin es in Aktion treten mag, setzt immer einen Gegenstand der Erkenntnis oder des Strebens voraus, an den es sich anschliesst, um ihn dann dem Bewusstsein von einer neuen Seite darzubieten. Das Gefühl kann darum keine religiösen Vorstellungen schaffen, sondern nur Eindrücke davon empfangen. Als Vermögen der unmittelbaren Wertempfindung begleitet es das gesamte Tun des Menschen, bald mehr, bald weniger lebhaft, je nachdem das Objekt, das dem Menschen gegenübertritt, mehr oder weniger Bedeutung für das Leben hat, und schliesslich auch nach der subjektiven Gesamtveranlagung des einzelnen. Endlich ist Religion nach der Ueberzeugung und Praxis aller Völker und auch nach ihrem Wesen nicht bloss ein Wissen um das Wechselverhältnis zwischen Gott und dem Menschen, sondern schliesst auch ein dem entsprechendes Handeln in sich. Sie ist die Hingebung des Menschen mit seiner ganzen Persönlichkeit an Gott als seinen Ur-

---

<sup>1)</sup> I 294. — <sup>2)</sup> I 238.

<sup>2)</sup> Die Philosophie des Grafen von Shaftesbury 240.

<sup>4)</sup> Die Ursachen des Verfalls der Philosophie 166.

<sup>5)</sup> Vgl. „Philos. Jahrb.“ XXIII (1910) 156 ff.

heber und Vollender. Die Gegenstände der Religion sind also nicht in erster Linie und nicht ausschliesslich Sache des Gefühls, sondern auch des Denkens und Wollens. Die Religion bildet den letzten und höchsten Einheitspunkt für das geistige Tun des Menschen; im religiösen Ideal sind das theoretische, ethische und ästhetische vereinigt. Darum sind an der Religion Denken, Wollen und Fühlen in gleicher Weise beteiligt; Philosophie, Kunst und Ethik werden überragt von der Religion, wie die religiöse Veranlagung fundamentaler ist als die intellektuelle, ethische und ästhetische.

Die religiöse Veranlagung kann man auch als religiöse Idee bezeichnen. Wir können an derselben eine doppelte Seite unterscheiden. Einerseits weist sie hin auf Gott als den realen Urquell alles Wahren, Guten und Schönen; nach dieser Seite hin ist sie Gottesidee. Andererseits hält sie dem Menschen das religiöse Ideal, dessen Personifikation Gott ist, als höchsten Zielpunkt seines Handelns vor, um in ihm zur möglichst vollkommenen Teilnahme am Wahren, Guten und Schönen und damit zum möglichst vollkommenen Glück zu gelangen; so wird die religiöse Idee zur Unsterblichkeitsidee. Die Unsterblichkeitsidee, als Anlage genommen, ist also die Kehrseite der Gottesidee. Sie verzweigt sich, wenn sie aktuell wird, dreifach: nach der Verstandesseite hin wird sie zum Bewusstsein der Unsterblichkeit, nach der Willensseite hin zum Streben nach Unsterblichkeit, nach der Gefühlsseite zum Empfinden der Unsterblichkeit als des eigentlichen Lebenszieles. Damit ist das Verhältnis der Unsterblichkeitsidee zum Selbsterhaltungstrieb gekennzeichnet, sie ist nicht Produkt desselben, sondern eine geistige Veranlagung, die durch den Selbsterhaltungstrieb in Spannung gesetzt und gehalten wird. Wie dem gesamten Tun des Menschen, das sei Spicker ohne weiteres zugestanden, so liegt auch dem religiösen der Selbsterhaltungstrieb zu Grunde. Daraus ergibt sich, dass das sittliche Ideal Kants eine Utopie ist; eine rein selbstlose, ganz und gar uninteressierte Tugend einschliesslich der Gottesliebe ist unmöglich, unmöglich wenigstens als dauernde Gemütsverfassung.

Der unmittelbare Ausdruck der Unsterblichkeitsidee ist der Unsterblichkeitsglaube der Menschheit, der als Tatsache der Innenerfahrung von um so grösserer Bedeutung ist, als er in direktem Gegensatz zur unmittelbaren Aussenwahrnehmung der allgemeinen Sterblichkeit steht. Spicker schätzt diese Tatsache zu gering ein, was um so weniger berechtigt ist, als die Innenwahrnehmung dem

Menschen viel näher liegt und unmittelbarer ist als die äussere. Spicker möchte auch die Allgemeinheit des Unsterblichkeitsglaubens in Zweifel ziehen und beruft sich zunächst auf die Philosophen. Allein diese kommen hier gar nicht in Betracht, und zwar aus einem doppelten Grunde. Einmal verschwinden sie ganz gegenüber der Gesamtheit der Menschen, namentlich wenn nur diejenigen in Betracht gezogen werden, bei denen der Zweifel an der Unsterblichkeit zur positiven Gewissheit ihres Gegenteils geworden ist; sodann sind gerade diejenigen philosophischen Richtungen, die als Gegeninstanzen angeführt werden: Materialisten, Pantheisten, Empiriker, Skeptiker, wie Spicker selbst betont, in ihrer Grundtendenz einseitig, haben also nicht die Präsumtion für sich, gerade in diesem Punkte das natürliche Menschenempfinden rein und unverfälscht zum Ausdruck zu bringen. Bedenklicher wäre es, wenn sich auch Religionen fänden, die keine Unsterblichkeit kennen. Spicker nennt den Pentateuch und den alten Buddhismus. Was den Pentateuch angeht, so ist er zunächst keine Religion, sondern ein Religionsbuch; sodann zeugt er nicht gegen, sondern für die Unsterblichkeit; er bezeichnet das Sterben als ein „Versammeltwerden zu den Vätern“<sup>1)</sup>, als ein „Hinabsteigen in den Scheol“<sup>2)</sup>, beides im Unterschiede vom Begrabenwerden des Leibes. Der alte Buddhismus will allerdings von einer Unsterblichkeit ebensowenig etwas wissen wie von einem Gott. Allein dieser religiöse Nihilismus konnte sich nicht auf die Dauer behaupten; das Volk vergötterte einfach Buddha und fasste das Nirwana lediglich als Paradies<sup>3)</sup>.

Wir können dieses Stadium des Unsterblichkeitsbeweises als das psychologische Argument bezeichnen.

c. Das psychologische Argument wird weiter geführt und der Unsterblichkeitsbeweis zum Abschluss gebracht durch die theologische Betrachtungsweise der Unsterblichkeitsidee, insofern Gott als Urheber des Menschen auch Urheber der Unsterblichkeitsanlage nach ihrem ganzen Umfange ist. So wie diese auf Erden in die Erfahrung tritt, ist sie ein Widerspruch, einerseits die psychologische Nötigung, andererseits die psychologische Unmöglichkeit der persönlichen Vollendung für den Menschen. Dieser Widerspruch tritt besonders deutlich in die Erscheinung auf dem Gebiete des Ethischen und

<sup>1)</sup> Gen. 25,8 u. a. — <sup>2)</sup> Gen. 37,35 u. a.

<sup>3)</sup> Tiele, Kompendium der Religionsgeschichte, deutsch von Weber, Berlin 1880, 159.

speziell des Ethisch-Rechtlichen, hat aber statt auf dem ganzen geistigen Lebensgebiete des Menschen. Der Widerspruch würde zuletzt auf Gott zurückfallen. Einerseits wollte er die Vollendung des Menschen, indem er seiner Natur den Zug nach derselben einpflanzte, andererseits wollte er sie, wenn das Leben des Menschen mit dem Tode aufhörte, nicht, indem er ihn der Unmöglichkeit unterwarf, diesem Zuge zu genügen, und zwar könnten beide Willensformen in Gott nur zumal und in absoluter Form sich finden, letzteres, weil Gott absolut ist, ersteres, weil Gott unveränderlich ist, und weil das Verlangen nach Vollendung und die Unfähigkeit, sie zu erreichen, sich zugleich und neben einander im Menschen vorfinden. Weil nun das Wollen Gottes nicht zugleich und in derselben Hinsicht positiv und negativ sein kann, die ganze Veranlagung aber ohne positives Wollen gar nicht wäre, so gibt es nur einen Ausweg, nämlich dass die Schranken nur zeitlichen Charakter tragen.

Spicker selbst kann sich der Wucht dieses Argumentes nicht entziehen. Er sagt<sup>4)</sup>: „Aus dem Glauben an Gott ergeben sich ohne die Annahme der persönlichen Unsterblichkeit die unlösbarsten Widersprüche“, denn „unmöglich konnte der Schöpfer uns diesen Wunsch (nach Unsterblichkeit) ins Herz legen, wenn er die Absicht nicht hatte, ihn zu erfüllen“<sup>5)</sup>. Wenn Spicker trotzdem den Schluss nicht anerkennt, so liegt das an seinen methodologischen Voraussetzungen. „Leider,“ sagt er<sup>1)</sup>, „fehlt zur vollen Bestätigung dieser Wahrheit das transzendente Objekt, d. h. die Garantie, dass ein Verstorbener in anderer Form noch fortexistiert.“ Spicker meint<sup>2)</sup>, es müsste mindestens der eine oder andere Fall bekannt sein, dass jemand nicht gestorben oder aus dem Jenseits wieder zurückgekehrt sei. Wir brauchen auf diesen positivistischen Standpunkt hier nicht näher einzugehen; es genügt, ihn als den tiefsten Grund dafür aufgezeigt zu haben, dass Spicker die Unsterblichkeit nicht für sicher erweisbar hält. Nur auf eine Eigentümlichkeit sei hingewiesen, die sich geradezu wie ein *circulus vitiosus* ausnimmt. Spicker weiss, dass in der Bibel tatsächlich von der Wiederkehr Verstorbener die Rede ist. Wir bemerken ausdrücklich: Im Interesse des Unsterblichkeitsbeweises legen wir auf die Totenerweckungen der Bibel absolut kein Gewicht; es handelt sich hier lediglich darum, die Stellungnahme Spickers zu denselben zu beleuchten. Nach seinen Voraussetzungen würden dieselben den Unsterblichkeitsbeweis vervollständigen, oder

<sup>1)</sup> II 304. — <sup>2)</sup> II 368. — <sup>3)</sup> II 363. — <sup>4)</sup> II 301.

vielmehr sie wären der empirische Anhalts- und Stützpunkt für den Unsterblichkeitsbeweis. Was ist nun nach Spicker von diesen Totenerstehungen zu halten? Antwort: sie sind natürlich nicht wirklich, sondern gehören ins Gebiet der Mythologie. Und warum? Antwort: weil sie Wunder wären und Wunder nicht möglich sind.

Beim theologischen Argument des Unsterblichkeitsbeweises zeigt sich so recht der Zusammenhang zwischen diesem und dem Gottesbeweis; ohne Gott ist ein Unsterblichkeitsbeweis nicht möglich. Das Verhältnis ist näherhin folgendes: An den Welt dingen befinden sich positive und negative Bestimmtheiten. Diese letzteren weisen sich aus als Schranken, die nicht notwendig mit der durch die Endlichkeit gegebenen Beschränktheit zusammenfallen, sondern über dieselbe hinausragen und somit den Charakter des Nicht-sein-sollenden an sich haben. Beides, das Sein und das Nicht-sein-sollende, ist real, aber nicht in gleicher Ordnung; jenes ist diesem gegenüber eher, weil Nicht-sein-sollendes nur am Seienden sein kann. Vom Sein der Welt dinge und seinem positiven Inhalt schliessen wir auf Gott als unendlich vollkommenes Wesen, und von hier führt das Nicht-sein-sollende als unverträglich mit der Absolutheit Gottes zur Unsterblichkeit, wodurch das Nicht-sein-sollende aufgehoben werden kann, sodass nur noch die ontologische Schranke der Endlichkeit bleibt. So sicher nun das Sein der Welt dinge real ist, ebenso auch das Sein Gottes; so sicher das Sein Gottes real sein muss und Nicht-sein-sollendes in der Welt tatsächlich ist, ebenso real muss auch die Unsterblichkeit sein.

d. Aus dem Gesagten ergibt sich aber auch die Abhängigkeit des theodiceischen Problems von der Unsterblichkeit. Ohne Unsterblichkeit ist es schlechterdings unmöglich, dasselbe einigermaßen befriedigend zu lösen; andererseits ist die Lösung unter Voraussetzung der Unsterblichkeit verhältnismässig leicht, soweit das physische Uebel in Frage steht. Den Forderungen der Unsterblichkeit, dem psychologischen Gebote nach allseitiger Vollendung der individuellen Persönlichkeit, nach Erhebung über die Schranken der Endlichkeit, so weit sie nicht ontologischer Natur sind, wird die christliche Lehre von der ewigen Seligkeit im höchsten Grade gerecht. Hier handelt es sich nur um die Antwort auf die Leidensfrage.

Nach christlicher Anschauung ist das Diesseits die Vorbereitung auf das Jenseits, und zwar eine verhältnismässig verschwindend kurze. Tausend Jahre sind im Vergleich zur Ewigkeit wie ein Tag.



Das wahre Leben, das eigentliche, volle Sein des Menschen liegt drüben in der Ewigkeit. Das irdische Dasein trägt demnach durch und durch den Charakter der Prüfung. Sein Los in der Ewigkeit hat jeder in der Hand. Rein zeitlich betrachtet bekommen dadurch die Leiden ein ganz anderes Gesicht; sie hören auf, wenn sie auch Jahre dauern, und an ihre Stelle tritt das ersehnte Glück und die ersehnte Ruhe. Offenbar wirkt dieses Bewusstsein unendlich beruhigender auf das Gemüt des Leidenden als etwa bloss der Gedanke: es hört einmal auf, sicher im Tode; oder die mehr als zweifelhafte Verheissung Spickers: es kommt einmal eine Zeit, in der das Leiden von unserer Erde verschwunden oder auf ein Mindestmass beschränkt sein wird.

Zwischen dem Diesseits und dem Jenseits besteht aber nach christlicher Anschauung nicht bloss ein zeitlicher, sondern auch ein innerer, kausaler Zusammenhang. Die Seligkeit ist einerseits eine Gabe Gottes, andererseits Frucht des menschlichen Wirkens, beides im wahrsten und vollsten Sinne des Wortes. Dadurch schliesst sie die höchsten Lebenswerte in sich. Eine Gabe von seiten eines Dritten wird jedermann schätzen, nicht so sehr als Wertstück, sondern als Zeichen seiner persönlichen Liebe. Der Wert der Gabe steigt ins Unschätzbare, wenn es die totale Hingebung der ganzen Persönlichkeit ist in freier, uneigennützigster Liebe; er steigt ins Unendliche, wenn es der Unendliche ist, der sich also hingibt. Andererseits ist das, was ich schaffe, wirke und erreiche, vor allem dann, wenn es sich um das höchste Lebensziel handelt, gleichsam mein zweites Ich und schliesst darum den ganzen Wert eines Lebens und einer Persönlichkeit in sich. Dem Menschen als Persönlichkeit kommt es zu, sich sein Lebensziel nicht einfachhin schenken zu lassen, sondern dasselbe freitätig zu erwerben.

Was Du ererbt von Deinen Vätern hast,  
Erwirb es, um es zu besitzen.

Beides trifft nach christlicher Auffassung bei der ewigen Seligkeit zu.

Die Arten der Tätigkeit, durch die der Mensch seine Vereinigung mit Gott hier auf Erden beginnt, damit sie sich im Jenseits voll und ganz auswirke, sind verschieden und mannigfaltig. Zu ihnen gehört auch das Leiden. Es ist eine spezifische, durchaus eigenartige und selbständige Form des Wirkens für die Ewigkeit in dem Sinne, dass der Mensch eine bestimmte Form des ewigen Lebens nicht erlangen könnte ohne Leiden. Dadurch erlangt das Leiden eine immense Be-

deutung. Diese tritt besonders klar in die Erscheinung, wenn das Leiden betrachtet wird unter dem Gesichtspunkte der geistigen und speziell der ethischen Vervollkommnung. Gemessen an dem erhabenen sittlichen Ideal, das Christus durch Wort und Beispiel dem Christen gezeigt hat, erscheint menschliche Sittlichkeit, ganz abgesehen von der Erbsünde, mehr oder weniger unvollkommen, in ihrer fortschreitenden Entwicklung mannigfach beeinträchtigt durch gegenläufige Strebungen und vielfach befleckt durch Schuld. „Wenn wir sagen, dass wir keine Sünde haben, so betrügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns“<sup>1)</sup>. So erscheint das Leiden als durchaus entsprechendes, im gewissen Sinne adäquates Mittel der Sühne und Läuterung.

Als Tugendübung und als Mittel der sittlichen Vervollkommnung verliert aber das Leiden den Charakter der Passivität und wird zur Tat im höchsten Sinne des Wortes. Es ist aus der physischen Ordnung herausgehoben in die höhere religiös-ethische, innerhalb deren es sich nicht mehr als Uebel, sondern als Gut erweist.

3. Mit dem Hinweis auf die religiös-ethische Bedeutung des Leidens haben wir bereits das Gebiet des Sittlichen betreten und sind damit dem moralischen Uebel unmittelbar nahe gerückt. Das moralische Uebel wurde lediglich als Tatsache genommen, aber gerade als Tatsache bedarf es der Erklärung. Auch hier sollen in erster Linie die Unrichtigkeiten Spickers zurückgewiesen werden. Vor allem ist es der Teufel, an dem bzw. an dessen Stellung innerhalb der christlichen Lehre Spicker Anstoß nimmt. Die Folgerungen, die er zieht, sind geradezu entsetzlich, als ob die Existenz der Kirche, Christi und Gottes vom Teufel abhinge. Wenn diese Folgerungen innerhalb des Christentums bis jetzt nicht gezogen wurden, meint er, so beruhe das nur auf Inkonsequenz. Inkonsequenz liegt allerdings vor, aber nicht auf Seiten des Christentums, sondern auf Seiten Spickers. Vor allem sei bemerkt, dass der Teufel nach christlicher Auffassung durchaus nicht die Personifikation des Bösen ist, wie Spicker annimmt<sup>2)</sup>. Auch das Christentum betrachtet das Böse ursprünglich weder als Schatten noch als Person, sondern nur als Möglichkeit, die zur Wirklichkeit wird durch den freien Willen persönlicher Wesen.

Und nun zur Stellung des Teufels in der Kirche, der Spicker einen eigenen Paragraphen gewidmet hat<sup>3)</sup>. Spicker argumentiert

<sup>1)</sup> 1 Jo 1, 8. — <sup>2)</sup> I 261. — <sup>3)</sup> I 273 ff.

folgendermassen: Nach christlicher Anschauung ist Gott unendlich gütig. Diese seine Güte musste und wollte er offenbaren und zwar auf die vollkommenste Weise. Das war nur möglich durch die Menschwerdung und Erlösung. Diese wieder war nur möglich unter Voraussetzung der Sünde. Die Menschensünde wäre nicht wirklich geworden ohne Eingreifen des Teufels. Dieser setzt wieder seinen eigenen Abfall voraus. Also ist der Teufel und seine Sünde und seine Verleitung zur Sünde, also sind Teufel und Sünde notwendig zur denkbar höchsten Manifestation der Güte Gottes, die als unendliche sich eben im denkbar höchsten Grade manifestieren muss.

Abgesehen von dem Satze, dass Gott unendlich gütig ist, sind alle anderen falsch und einseitig, und da die einzelnen Sätze sich logisch an einander reihen, wird die Falschheit und Einseitigkeit durch jeden folgenden vergrössert und versteift. Gott ist unendlich gütig, gleichgültig ob er seine Güte offenbart oder nicht. Seine Güte ist unendlich, und wir erkennen sie als unendliche, gleichgültig, in welchem Grade er sie offenbart. Auch als unendliche ist die Güte Gottes kein blinder Naturtrieb, sondern untersteht in ihren Manifestationen ganz und gar seinem Willen. Diese Annahme ist notwendig gerade im Interesse der Unendlichkeit Gottes; andernfalls käme man zum Pantheismus mit allen seinen Widersprüchen. Aber gesetzt, Gott will seine Güte kundgeben, so stehen ihm tausend Wege offen. Schon in der Schöpfung, mehr noch in der ursprünglichen übernatürlichen Gnadenordnung hat er nicht weniger seine Güte als seine Macht und Weisheit geoffenbart; beides war, um mit Spicker zu sprechen, ebenso Sache des Herzens als Sache des Verstandes. In der Menschwerdung erreichte die Manifestation der Güte Gottes den tatsächlich höchsten Grad; ob auch den denkbar höchsten, ist fraglich. Gleichwohl war dieselbe in keiner Weise notwendig, auch nicht zur Erlösung; diese hätte auch auf andere Weise erfolgen können. Die Barmherzigkeit ist nicht eine andere Art oder ein höherer Grad der Liebe Gottes an sich, sondern bezeichnet eine bestimmte Erscheinungsform der einen unendlichen Liebe Gottes gegenüber dem Menschen. Aber gesetzt auch, Gott wollte absolut Mensch werden, so war dazu die Sünde keineswegs notwendig; die Menschwerdung hätte erfolgen können, und einzelne Theologen lehren, dass sie wirklich erfolgt wäre, auch wenn der Mensch nicht gesündigt hätte. Aber auch die Sünde als Tatsache genommen, war dazu ein Eingreifen des Teufels nicht notwendig. Die Menschensünde ist des

Menschen freie, eigenste Tat, namentlich bei Adam, und die Verführung durch den Teufel dient nicht zu seiner Entschuldigung. Also der Teufel ist zur Erklärung der Menschensünde durchaus nicht notwendig. Aber, fragt Spicker, was hat denn der Teufel überhaupt zu schaffen im christlichen Religionssystem? Warum lässt man diese widerwärtige Figur nicht fallen? Warum hängt die Kirchenlehre so zäh am Teufelsglauben? Antwort: Hier handelt es sich lediglich darum, zu konstatieren, dass zwischen der Teufelssünde und der Menschensünde kein notwendiger innerer Zusammenhang besteht, und sie in- folgedessen für die philosophische Betrachtung parallel laufen.

Interessant zur Beleuchtung der Logik Spickers ist ein Dilemma, mit dem er das Eingreifen des Teufels als notwendig zu erweisen sucht. Entweder, sagt er<sup>1)</sup>, war dieses zufällig oder notwendig; nun gibt es nichts Zufälliges, also war es notwendig. — Das Dilemma ist ein scharfes Schwert; wehe dem, den es trifft! Voraussetzung ist, dass es ein Dilemma ist; andernfalls ist es ganz harmlos. Spickers Dilemma ist kein Dilemma. Zwischen dem Zufälligen und Notwendigen gibt es noch eine dritte Klasse von Geschehnissen, die im freien Willen persönlicher Wesen ihre Ursache haben. Ob aber ein Geschehnis zufällig oder notwendig oder Produkt eines freien Entschlusses sei, ist für Gott und seine Vorsehung auf Grund seiner Ewigkeit ganz gleichgültig.

Die Engelsünde und die Menschensünde sind also jede die freie Tat persönlicher Wesen. In dieser Hinsicht sind sie einander gleich; die Beeinflussung des Menschen durch den Teufel ist von ganz untergeordneter Bedeutung. Dagegen waltet ein ganz bedeutsamer, wenn auch nicht wesentlicher, so doch gradueller Unterschied ob, wenn beide Sünden als Akte betrachtet werden. Der Unterschied beruht in der Verschiedenheit der Naturen in den handelnden Subjekten. Der Mensch ist ein geistig-sinnliches Wesen; auch in seinem geistigen Tun ist er an die Materie gebunden und mannigfach von ihr beeinflusst; darum hängt sich demselben in gewissem Sinne die Stofflichkeit an, es ist mehr oder weniger schwerfällig. Anders bei einem rein geistigen Wesen. — Ob es solche gibt, ist hier nicht die Frage, sondern es handelt sich darum, ob unter der Voraussetzung, dass es solche gibt, in der Kirchenlehre von der Sünde ein Widerspruch sich finde. Wenn also Spicker über letztere Frage disputieren will, muss er sich hinsichtlich der Existenz und des Begriffes der Engel

<sup>1)</sup> I 274.

als immaterieller, persönlicher Wesen wenigstens annahmeweise auf den Standpunkt der Kirche stellen. — Gegenüber dem Menschen erfolgt das geistige Tun der Engel mit grösserer Intensivität, wir möchten sagen mit elementarerer Wucht, sodass die ganze Wesenheit in den Akt eingeht und in demselben aufgeht. Dieser Unterschied ist bedeutsam für das folgende.

Spicker meint, es stehe im Widerspruch zu der Erfahrung und dem Begriffe der Willensfreiheit, dass im Jenseits keine Sinnesänderung mehr möglich, und dass vor allem dem Teufel auf Grund einer einmaligen Entscheidung die Möglichkeit der Erlösung genommen sei.

Fassen wir zunächst den Menschen ins Auge. Willensfreiheit und Willkür ist nicht dasselbe. Schon von Natur aus kann sich der Wille nur auf einen Gegenstand richten, der dem Menschen als ein Gut erscheint. Dann bewirkt die wiederholte Entscheidung des Willens in einer bestimmten Richtung allmählich eine dahingehende habituelle Geneigtheit, so dass die auf diesem Gebiete liegenden Handlungen leichter und intensiver gesetzt werden. Auf dieser psychologischen Tatsache beruht das Prinzip der sittlichen Entwicklung. Spicker selbst sagt<sup>1)</sup>, der Mensch solle das Böse in seiner Möglichkeit belassen und das Gute zu seiner zweiten Natur machen. Nun gibt es aber erfahrungsgemäss auch solche, die gerade den umgekehrten Weg einschlagen, die das Gute, allgemein gesprochen, in seiner Möglichkeit lassen und das Böse zur zweiten Natur werden lassen. Der Habitus des Guten oder des Bösen wird allerdings in diesem Leben nie ganz perfekt; beim besten Menschen können und werden Verfehlungen vorkommen, wenn sie auch nur geringfügiger Natur sind, und umgekehrt. Einmal muss jedoch die sittliche Vollendung eintreten, und zwar sowohl nach der bösen wie nach der guten Seite; es ist durchaus einseitig und im Widerspruch zu den Tatsachen, wenn Spicker von einer sittlichen Entwicklung und Vollendung nur im letzteren Sinne spricht. Nach christlicher Auffassung geschieht das beim Uebergang von der Zeitlichkeit in die Ewigkeit. Das entspricht zunächst durchaus dem Charakter der Ewigkeit. Dieser eignet das Merkmal der Unveränderlichkeit. Nun kann die Unveränderlichkeit einem Geschöpfe allerdings nicht im absoluten Sinne zukommen, wohl aber in dem Sinne der unwandelbaren Richtung der Gesinnung und des Willens auf das Gute bzw.

<sup>1)</sup> II 308.

auf das Böse. Andererseits entspricht das auch oder widerspricht wenigstens nicht der Erfahrung; was sich in der Zeit allmählich gebildet und gefestigt hat, wird in der Ewigkeit perfekt und konstant. Damit ist die Bewegung des Willens eingeschränkt, aber innerhalb dieses Gebietes betätigt er sich vollkommen frei. Die sittliche Verantwortung für die einzelnen aus dem Habitus des Guten oder des Bösen hervorgehenden Akte bleibt in beiden Fällen vollauf gewahrt, einmal weil dieser Habitus selbst frei gewollt ist, sodann weil auch jeder einzelne Akt gewollt ist.

Nach dem, was oben über den Unterschied zwischen dem geistigen Tun des Menschen und des Engels gesagt wurde, erklärt es sich ohne weiteres, dass beim Engel die sittliche Vollendung und damit die definitive Entscheidung nach der allerersten Form der sittlichen Betätigung eintritt, beim Menschen aber nur allmählich und nach mehrmaligem Anlauf. Uebrigens ist auch für den Menschen im Jenseits jede Möglichkeit der Erlösung ausgeschlossen.

Damit ist die Ewigkeit der Seligkeit sowie der Verdammnis von selbst gegeben. Spicker wendet zwar mit Bezug auf letztere noch ein: da das Böse nicht absolut sei, dürfe auch die Strafe nicht absolut sein; das würde der Gerechtigkeit Gottes widersprechen<sup>1)</sup>. Das wäre an sich richtig, beruht aber auf der falschen Annahme, dass die Verdammnis etwas Absolutes sei. Weder die Sünde noch die Strafe ist absolut. Das Geschöpf, ob Engel oder Mensch, kann weder Subjekt noch Objekt der Absolutheit sein; weder sein aktives noch sein passives Verhalten kann absolut werden. Wohl aber eignet der Sünde des Engels oder des Menschen die Tendenz nach dem Absoluten, indem sie im Widerspruch steht zur absoluten, durch Gott repräsentierten sittlichen Ordnung. Soll die Strafe der Sünde proportioniert sein, was Spicker selbst zugibt, so muss auch ihr die Tendenz nach der Absolutheit zukommen, sie muss ewig sein. Genau so wird es auch gehalten im staatlichen Rechtsleben. Die Strafe für die Vergehen wird nicht darnach bemessen, wie sie sich äusserlich ansehen, sondern nach dem in ihnen liegenden Verstoss gegen die Rechtsordnung. Jedermann empfindet es als durchaus angemessen, dass auf ein Kapitalverbrechen auch eine Kapitalstrafe gesetzt ist.

Die Sünde als Tatsache genommen, ist die ewige Verdammnis eine notwendige Konsequenz. Damit kommen wir zum eigentlichen

<sup>1)</sup> Aehnlich die Philosophie des Grafen von Shaftesbury 48 f.

Kernpunkte des theodiceischen Problems, soweit es sich um das moralische Uebel handelt. Er liegt in der Frage: Wie kann Gott ein Wesen ins Dasein treten lassen, von dem er weiss, dass es sich für das Böse entscheidet und dadurch der ewigen Verdammnis anheimfällt? Hier zeigt sich das theodiceische Problem in seinem ganzen entsetzlichen Ernste. Etwas Geheimnisvolles und Rätselhaftes wird ihm gerade auf diesem Stadium immer anhaften. Aber zwei Dinge betonen wir mit allem Nachdruck: erstens dass unsere bisherigen Ausführungen logisch durchaus korrekt und notwendig sind, also durch eine Dunkelheit in dieser Frage nicht umgeworfen werden können; zweitens dass alle Versuche, die Tatsache der Sünde und der ewigen Verdammnis in Widerspruch zu setzen mit dem Wesen Gottes, einseitig und übereilt sind. Das zeigt sich eklatant auch bei Spicker.

Spicker sucht zunächst den Gang des logischen Denkens zu stören durch Aufstachelung der Phantasie, indem er die Zahl derer, die verdammt werden sollen, möglichst gross schildert. Zuerst ist es die Mehrzahl der Menschen<sup>1)</sup>, dann zwei Drittel<sup>2)</sup>, zuletzt wird Christus als Zeuge dafür angerufen<sup>3)</sup>. Spicker spricht in seiner „Philosophie des Grafen von Shaftesbury“<sup>4)</sup> denselben Gedanken aus und beruft sich dafür auf Aussprüche Christi wie Mt 7, 13 f., 19, 24 f., 20, 16; Lk 13, 23 f. Allein in der hl. Schrift finden sich vielfach Aussprüche Christi, die nicht urgiert werden dürfen. Das gilt wohl auch von den angeführten Stellen, sodass darauf ein sicherer Schluss über das Zahlenverhältnis zwischen den Seligen und Verdammten nicht aufgebaut werden kann. Zwar kann man mitunter in aszetischen Schriften lesen, dass die meisten Menschen verdammt werden sollen; allein das sind subjektive Ansichten, für welche die Kirchenlehre keinen Halt bietet. Nach der Kirchenlehre kann über die Zahl derer, die selig oder verdammt werden, schlechterdings nichts ausgemacht werden.

Dass die ewige Verdammnis weder der Güte noch der Gerechtigkeit Gottes widerspricht, ergibt sich aus dem oben Gesagten von selbst. Was den Zweck der Schöpfung betrifft, so bekunden auch die Verdammten die Absolutheit Gottes und die Unantastbarkeit der sittlichen Ordnung, und zwar eben durch ihre Verdammnis so gut wie die Seligen durch ihre Seligkeit; in beiden Fällen ist die Form der Anerkennung selbst gewählt.

<sup>1)</sup> I 259. — <sup>2)</sup> I 262. — <sup>3)</sup> I 278. — <sup>4)</sup> 275 und 283.

Spicker macht sodann den Versuch, die letzte Verantwortung für die Sünde auf Gott abzuwälzen, weil er dem Menschen die Freiheit gegeben habe, obwohl er wusste, dass er dieselbe missbrauchen werde<sup>1)</sup>; daher sei er indirekt der Urheber der Sünde.

Zunächst einige Proben Spickerscher Logik. „Als Gott dem Menschen die Freiheit gab,“ sagt er<sup>2)</sup>, „konnte seine Absicht unmöglich dahin gehen, ihn gerade durch dieses Mittel ewig unglücklich zu machen.“ Das behauptet auch kein Mensch. Oder soll nach Spickers Ansicht das Vorauswissen Gottes, dass der Mensch die Freiheit missbrauchen werde, dasselbe sein wie die Absicht, dass er sie missbrauchen solle? Unseres Erachtens ist beides himmelweit von einander verschieden. Spicker sagt weiter<sup>3)</sup>: „Was Gott tut, ist allzeit das Beste; zu diesem Besten gehört also im Hinblick auf das Ganze notwendig der Abfall der Engel und Menschen.“ Der erste Satz ist durchaus richtig, nur folgt daraus nicht, dass der Abfall der Engel und Menschen Gottes Werk oder auch nur von Gott gewollt sei. Aus diesen Beispielen geht doch zur Genüge hervor, wie Spicker die Tatsachen direkt auf den Kopf stellt, um Widersprüche in die Kirchenlehre hineinzukonstruieren.

Positiv sei noch bemerkt: Der Missbrauch eines Gutes kann dem Urheber desselben nicht zur Last gelegt werden, selbst wenn er denselben voraussieht. Sonst dürfte überhaupt nichts Gutes mehr geschaffen werden, weil alles Gute missbraucht wird, und zwar um so mehr, je höher es ist. Die Willensfreiheit ist an sich ein hohes Gut ja das höchste, das der Mensch hat; sie wird auch in ihrer Wirkung zum höchsten Gut für diejenigen, die sie richtig gebrauchen. Es wäre doch eine eigentümliche Zumutung, dass Gott den Guten die Freiheit vorenthalten solle um derer willen, die sie missbrauchen, oder dass er um der Bösen willen die allgemeine natürliche Ordnung in jedem einzelnen Falle umstossen solle. Gerade in diesem Punkte hat der Mensch Gelegenheit, das zu betätigen, was Spicker als die grösste Errungenschaft der Neuzeit preist: seine Autonomie. Allerdings wird Gott nicht weniger autonom sein dürfen, als der Mensch.

<sup>1)</sup> I 259, 260, 266; II 220. — <sup>2)</sup> I 260. — <sup>3)</sup> I 279.