

Kausalität und Kontingenz als Grundlage für die Gottesbeweise.

Von Universitätsprofessor Dr. Anton Seitz in München.

„Der alte Pädagoge und Mathematiker“, wie er sich selbst einführt (IV), Professor Dr. Caspar Isenkrahe in Trier hat eine Programmarbeit von 1909 über „Begriffe und Grundsätze, die beim kosmologischen Beweise als bekannt und selbstverständlich vorausgesetzt werden“, ausgestaltet zu einer Kritik „über die Grundlegung eines bündigen kosmologischen Gottesbeweises“ (Kempten 1915, Kösel).

Professor Dr. J. Geysler hat über dieselbe folgendes Urteil abgegeben: Sie ist

„durchweg scharfsinnig, wenn sie auch keineswegs in besonderem Masse neue Gedanken zutage fördert und auch keineswegs überall dem tieferen Sinn der bekämpften Begriffe und Anschauungen gerecht wird . . . Nicht selten klammert der Verf. sich an einzelne Ausdrücke und aus dem Zusammenhang herausgenommene Sätze, um daran, oft von etymologischen Erwägungen ausgehend, seine Kritik zu üben. In einem grossen Sammelsurium werden die verschiedenen Bedeutungen von Ursache usw. aus den verschiedensten Schriftstellern zusammengestellt“. Was aber das Schlimmste ist: Isenkrahas „Standpunkt ist psychologischer, wenn nicht gar subjektivistischer“ . . . „Er lässt die einen Personen in sich den Zwang fühlen, einen gewissen Satz anzunehmen, die anderen aber sich frei von diesem Zwange fühlen . . . So muss er jede echte Beweisbarkeit . . . unter logischem Gesichtspunkt für eine prinzipiell unmögliche halten. Denn wenn ich bei gewissen Voraussetzungen, die für einen Beweisgang unentbehrlich sind, nicht das logische Recht habe, ihre Anerkennung zu fordern, so hängt der Beweis notwendig in der Luft. . . Die Unbeweisbarkeit der Axiome bedeutet durchaus nicht . . . Mangel an logischer Denknöwendigkeit ihres Inhaltes. Im Gegenteil hat die logische Denknöwendigkeit bei den echten Axiomen den höchsten Grad, weil sie in der unmittelbaren, originären Evidenz besteht, d. h. der einsichtigen Selbstgegebenheit der betreffenden Wahrheiten. Notwendig ist freilich für den Apologeten, die objektiv vorhandene Einsichtigkeit der von ihm benutzten Axiome mittels vollständiger Klärung der Begriffe und Sachverhalte auch subjektiv einsichtig zu machen“. — Ein Axiom, welches von den Begriffen Ursache und Wirkung völlig frei ist, glaubt er entdecken zu können: „Es ist nicht vernünftig, anzunehmen, dass es Gewordenes geben könne ohne Ungewordenes (Ewiges) . . . Es muss mindestens ein ungewordenes Etwas existieren. — Wo aber brächte Isenkrahe auch nur einen einzigen Grund vor für die logische Notwendigkeit dieses Axioms? . . . Ob Isenkrahe durch seinen Vorschlag ein stärkerer Apologet sei als die von ihm bekämpften Apologeten, erscheint recht zweifelhaft“. (Theol. Revue Nr. 3/4, 15. Jahrg. [1916] Sp. 50—52.)

Diese von so kompetenter Seite gefällte Kritik könnte die Versuchung nahelegen, über den siebzigjährigen Vertreter der exakt wissenschaftlichen mathematischen Methode als „Einspänner“ zur Tagesordnung überzugehen, wenn derselbe nicht schon die Aufmerksamkeit auf sich gelenkt hätte durch zahlreiche kritische Einzel Forschungen, sowie durch realistische und relativistische Gedankengänge, welche beim skeptischen Zuge der Zeit, insbesondere gegenüber metaphysischen Beweisführungen, gewissermassen in der Luft liegen und auch in den Kreisen katholischer Akademiker überraschend Boden gefasst haben. Ein ausführlicheres Eingehen auf die Isenkraseschen Gedankengänge scheint daher sehr am Platze zu sein.

1. a. Ohne den Schlüssel der Kausalität auf seiten Gottes und der Kontingenz auf seiten seines Schöpfungswerkes, die beide als Korrelate einander ergänzen, ist kein Gottesbeweis mit der natürlichen Vernunft und Erfahrung zu führen, in welcher Form er auch immer dargeboten werden mag. Ja, noch mehr. Ohne den Kausalitätsgedanken gibt es überhaupt keine philosophisch wissenschaftliche Weltbetrachtung, sondern bloss eine jeder vernünftigen Reflexion ermangelnde Wahrnehmung eines einfachen Weltenseins und Weltgeschehens (vgl. 145/6). Die Wissenschaft des reinen Empirismus oder „Positivismus“, wie sie sich seit Comte zu benennen beliebte, die Methode der unmittelbaren Beobachtung der Tatsachen mit Ausschluss aller übersinnlichen Ursachen als metaphysischer Hirngespinnste und ihrer regel- und gesetzmässigen Ordnung mag noch so exakt sein, aber wissenschaftlich in höherem philosophischen Sinn ist sie nicht, vielmehr nach Grubers zutreffendem Urteil „ein höchst unwissenschaftlicher und ganz und gar misslungener Versuch, die Philosophie zu zerstören. Es ist spezifische Aufgabe der Philosophie, von den tieferen Grundlagen alles Wissens Rechenschaft zu geben“¹⁾. Der Empirismus bringt es bloss zu einer beschreibenden, klassifizierenden, aber nicht zu einer erklärenden, den Dingen auf den Grund gehenden Wissenschaft. Schon Aristoteles²⁾ hat daher die Palme der Weisheit zuerkannt den Metaphysikern, welche nach der Kausalität forschen, und ihnen weitaus den Vorzug eingeräumt vor den Empirikern, welche zwar das „Dass“, aber nicht das „Wodurch“ zum Gegenstand ihrer Wissenschaft machen. Den Weg zum Wissen im höheren Sinne, wie es das Adelsprivileg des nach Weisheit strebenden Menschen vor dem bloss einer sinnlichen Erkenntnis fähigen Tiere bildet, versperrt der empiristische Mathematiker durch Verzicht auf den Satz von der Kausalität, weil ihm auch ohne einen solchen Schlüssel aufzuspringen scheint das Tor der Erkenntnis: „Mehr als der Vorgang: Existenz nach Nichtexistenz ist nicht erforderlich. — Das Merkmal eines aktiven ‚Gebens‘ und eines passiven ‚Bekommens‘ ist Zutat“ (42/3, vgl. 46, 81).

¹⁾ Vgl. Anton Seitz, *Natürliche Religionsbegründung* (1914) 289 ff.

²⁾ *Metaphysica*, A 1 981a, 24 ff., rec. W. Christ, ed. Teubner (1895) p. 3.

Die Frage: Woher kommt das? drängt sich schon dem kleinen Kinde auf, sobald in ihm das natürliche Licht der Vernunft aufzuleuchten beginnt. Sie ist um so unabweisbarer für den herangereiften, zum vollständigen Gebrauch seiner höheren Geisteskräfte gelangten Menschen, wofern er überhaupt das von Natur ihm auf den Lebensweg mitgegebene Kapital der Denkkraft seiner Vernunft redlich ausnützt und nicht verschleudert. Nur Gedankenlosigkeit bleibt stehen bei dem einfachen Gegebensein, ohne nach dessen Herkunft weiter zu fragen. Das „Woher“ ist die Grundfrage der Metaphysik, der Ausgangspunkt aller Philosophie. Mit der Vernunft zugleich ist auch diese Fragestellung dem Menschen als ursprüngliche Naturanlage innerlichst eingegeben und insoweit auch „gegeben“. Die Idee der Kausalität ist als elementare Mitgift der menschlichen Natur unmittelbar gegeben und ihre allgemeingültige Berechtigung wie Verpflichtung von selbst einleuchtend. — Von diesem unmittelbaren, mit dem Tatsächlichkeitsbewusstsein zugleich unwillkürlich sich regenden Ursächlichkeits- oder Kausalitätsbewusstsein ist zu unterscheiden das durch Reflexion, d. h. Nachdenken über sich selbst, vermittelte, in seinem objektiven Charakter exakt wissenschaftlich darzulegende Kausalitätsgesetz oder Kausalitätsprinzip (vgl. 42). Dieses trägt einen durchaus fundamentalen Charakter; es ist grundlegend für jede Gesetzlichkeit überhaupt und kann deshalb nicht auf ein anderes Gesetz zurückgeführt und davon abgeleitet werden. Umgekehrt ist von ihm selbst alles andere abzuleiten, in Verbindung mit dem Widerspruchsgesetz. Es ist ein „Axiom“, d. h. ein ursprünglich feststehendes Gesetz, welches durch seine eigene Kraft einleuchtet und nicht von anders woher seine Beweiskraft entlehnen kann, weil alles andere weniger objektiv feststehend und subjektiv einleuchtend ist als es selbst. Jeder Versuch einer Ableitung muss fehlschlagen, weil er bloss in versteckter Weise immer wieder in anderer, gleichbedeutender Form das einführt, was erst bewiesen werden sollte (38/9, 48/9, 97/8). Mit Gerhard Esser, Wilhelm Koch, Alfons Lehmen, Constantin Gutberlet, prinzipiell auch Balmes (40 ff., 50, 96/7) sollten daher die Apologeten sich einigen in der unumwundenen Anerkennung: Der Satz von der Kausalität ist ein dem gesunden Menschenverstand von selbst einleuchtender oder von vornherein evidenter Grundsatz (Axiom), dessen Beweis weder nötig noch möglich ist, weil ein solcher Beweis weder eine weitere Klärung bringen noch auf einen anderweitigen Beweisgrund zurückgeführt werden könnte, sondern mit anderen Worten sachlich dasselbe als Grund des Beweises angeben könnte, was als dessen Ziel bezeichnet wird, so dass der Beweis erschlichen würde.

Zwar hat man verschiedentlich auch versucht, den Fundamentalsatz der Kausalität auf den anderen, nicht minder fundamentalen Satz des Widerspruchs zurückzuführen, so Hagemann (53), Balmes (84) und der deutsche Aufklärungsphilosoph Eberhard (150), aber das ist ein Trugschluss, wie Isenkrahe im

Anschluss an Kant richtig bemerkt hat: In der „nackten Aufeinanderfolge von Sein und Nichtsein“ liegt zwar ein „Widerspruch gegen den Satz, dass diese Aufeinanderfolge eines ‚Grundes‘, eines ‚Warum‘-Dinges überhaupt bedürfe“ (85), aber kein Widerspruch in sich selbst. Nicht dass Entgegengesetztes aufeinander folgen, auch nicht dass das eine anstatt des anderen: das Grundlose anstatt des Begründeten sein, sondern bloss, dass es „zugleich sein und nicht sein könnte, ist widersprechend und unmöglich“. Schärfer könnte man dies vielleicht so ausdrücken: Das Widerspruchsgesetz schliesst aus das Zusammenfallen von Gegensätzen in eins, das Kausalgesetz hingegen das Auseinanderfallen der zusammengehörigen Momente: Bestandteil im Bereich des Denkens wie der Wirklichkeit, und Bestand eines Grundes oder einer Ursache, bew. das Ausfallen der Ursächlichkeit, wofern eine innere oder äussere Tatsächlichkeit gegeben ist. Dass es überhaupt etwas gibt ohne eine dazugehörige Grundlage, die ihm einen festen Halt gewährt, steht zwar im Widerspruch mit dem Kausalgesetz, aber nicht mit dem Widerspruchsgesetz, weil dieses zum Gegenstand hat die Scheidung von Faktoren, welche mit einander unvereinbar sind, nicht aber die Geschiedenheit von Faktoren, welche auf einander angewiesen sind¹⁾.

c. Das Korrelat zum Widerspruchsgesetz, das Identitätsgesetz, wird zu wenig beachtet von den Vertretern des Kausalitätsgesetzes, selbst schon bei dessen Formulierung. Das Kausalitätsgesetz wird nämlich häufig zum Ausdruck gebracht in einer Formel, welche sachlich eine Identität oder Tautologie enthält und daher mangels inneren Gehaltes jedes wissenschaftlichen Wertes entbehrt. Das ist dem scharfsichtigen Mathematiker (15 ff., 97) nicht entgangen. Daraus können manche Logiker, Philosophen wie Theologen, lernen, in der Definition des Kausalgesetzes mehr Umsicht und Einsicht walten zu lassen. Wirkung und Ursache sind korrele Begriffe, d. h. mit dem einen ist der andere bereits gegeben. Sobald festgestellt ist, dass etwas anzusehen ist als eine Wirkung, d. h. ein Bewirktes, Verursachtes, oder eine Folge, d. h. ein Abgeleitetes, von einer Begründung Abhängiges, liegt eben darin bereits eingeschlossen, dass es eine Ursache oder einen Grund hat, und braucht dasselbe nicht noch einmal ausdrücklich erst hervorgehoben zu werden durch Sätze wie: „Keine Wirkung ohne Ursache“ oder „Keine Folge ohne Grund“; denn solche Urteile sind nicht minder selbstverständlich, wie die von einander unzertrennlichen Begriffe, aus welchen sie zusammengesetzt sind. Sie haben höchstens die rein formale Bedeutung in der Logik, dass sie Schulbeispiele eines analytischen Urteils sind, welches den in einem Begriff (Wirkung) implicite liegenden Inhalt (Ergebnis der Ursächlichkeit) in eine Satzaussage auflöst und dadurch klar herausstellt. Stöckl-Wohlmuth (27), Lehmen (28), Balmes (44, vgl. 79) haben sich gleichfalls der Er-

¹⁾ Vgl. Anton Seitz, Natürl. Religionsbegründung 191 — gegen Albert Lang.

kenntnis nicht verschlossen, dass eine solche tautologische Formulierung des Kausalgesetzes, welche durch einen bloss grammatikalisch verschiedenen Wortlaut verdeckt wird, „ein identischer und unnützer Satz“ ist. Ebenso selbstverständlich wie der tautologische Satz: „Keine Wirkung ohne Ursache“ ist dessen Umkehrung: „Keine Ursache ohne Wirkung“, und Lehnen ist formell im Unrecht, wenn er letztere als Fälschung des Kausalitätsprinzips betrachtet, im Hinblick auf die freiwirkende Ursächlichkeit vernünftiger Geisteswesen (136). Materiell ist es ja richtig, dass freie Wesen es in der Hand haben, sich als Ursachen überhaupt oder gar nicht, in dieser oder in jener, ja in entgegengesetzter Weise zu betätigen, aber nachdem sie ihre freie Entscheidung getroffen haben, in irgend einer Form der Ursächlichkeit sich zu betätigen, ist von ihrer Ursächlichkeit ihre Wirksamkeit und deren bestimmte Art unabtrennbar. Haben sie aber sich entschlossen, überhaupt keine kausale Beziehung anzuknüpfen, dann sind sie eben nicht Ursachen, sondern bloss Sachen, d. i. Wirklichkeits-, aber nicht Wirksamkeitsfaktoren. „Eine Ursache kann nicht ohne Wirkung sein“ heisst nicht so viel wie: Eine Ursache kann nicht ohne eindeutig bestimmte, notwendige und gleichförmige, naturhafte, mechanische Wirkungsweise sein, sondern: Auch ein freies Wesen kann, sobald es als Ursächlichkeit funktioniert, nicht ohne ganz bestimmte, in der Richtung seines freien Entschlusses liegende Wirkung sein. Es bleibt also dabei: Ursache und Wirkung sind reziproke, d. h. wechselseitig sich fördernde Begriffe. Wo Ursache, da Wirkung, und wo Wirkung, da Ursache.

d. Warum beschränkt aber Isenkrahe das Kausalitätsproblem auf das Entstehen, Werden, Weltgeschehen, warum dehnt er es nicht auch aus auf das Bestehen, wirkliche Sein, Welt-dasein? Weil es nach den Errungenschaften der modernen Naturwissenschaft überhaupt kein „ruhendes Sein“ mehr geben soll, sondern nichts als ständige Bewegung und Veränderung, ein fortgesetztes Werden im Flusse des Seins, ein „unaufhörliches Geschehen, ein restloses Stossen und Gegenstossen von Molekülen. — Könnten wir Moleküle und Atome mit dem Auge unterscheiden, so würden wir bemerken, wie an den Plätzen der vermeintlichen ‚Ruhe‘ sich ähnliche Vorgänge abspielen wie — in einem Tretrade, oder wie wenn jemand bei heftigem Sturme durch Lavieren unter abwechselndem Zurückweichen und Vorwärtstreben im ganzen seinen Standpunkt zu behaupten sich mit aller Kraft abmüht“ (117). Allein diese innere, elementare Bewegung, welche die frühere physikalische Anschauungsweise von einer trägen, toten Materie zum alten Eisen wirft, mit einem Worte die neu entdeckte Molekularbewegung ist eine von der äusseren Bewegung oder Ortsveränderung und den in ihrem Gefolge weiterhin sich einstellenden Veränderungen wesentlich verschiedene Art von Bewegung, mag sie auch unter den gemeinsamen Gattungsbegriff von „Bewegung“ fallen. Unter diese Kategorie der Molekularbewegung ist übrigens nicht zu sub-

sumieren jenes Sein, welches gar nicht in Moleküle zerlegbar ist, weil es kein zusammengesetztes, sondern ein einfaches, geistiges Sein ist. Auch diese Stelle der Weltwirklichkeit umfasst das Kausalproblem¹⁾.

Der echt wissenschaftliche Forschungstrieb beruhigt sich nicht bei der an der Oberfläche der Erfahrungswelt liegenden Wirkungsweise, sondern sucht auf ihren tieferen Grund zu gehen. Dem logischen Verstand geschieht Genüge mit der Einordnung in das Register der Gattungen und Arten von Wirksamkeit, mit der säuberlichen Aufnahme ihres Wesensbestandes oder Inventars, die metaphysische Vernunft hingegen drängt noch weiterhin zum Vernehmen des geheimnisvollen Ursprungs und Quells, des tieferen Wirkens- und Wesensgrundes, der Kausalität. Sie grübelt darüber nach auf allen Gebieten der Wirklichkeit in Natur und Geisteswelt, auch im Innern des eigenen Geistes und seiner Hauptkräfte, der Erkenntnis und des Willens. Sie fragt auch nach dem Erkenntnisgrund und nach dem Willens- oder Beweggrund. Alle diese verschiedenen Arten von Kausalität tragen keinen Widerspruch in die Welt der Wirklichkeit hinein, wie Isenkrahe wähnt, da er aus der mehr oder minder ausgedehnten Bezeichnung des Geltungsbereiches der Kausalität oder mannigfaltigen Art ihrer Durchführung unvereinbare Widersprüche ableitet (19 ff., vgl. 148/9, 151 f.), sondern sie ergänzen nur die Teilstücke der Wirklichkeit und ihrer unvollständigen Auffassung unter mehrfachen Gesichtspunkten und vollenden sie zum Gesamteindruck des einheitlich geschlossenen Weltbildes. Die wichtigste Art der Kausalität, die Kausalität im eigentlichsten und vollsten Sinne, ist die Wirkursächlichkeit (*causa efficiens*). Sie ist in erster Linie ein selbständiges Geisteswesen, weil nur ein solches durch sein Denken und Wollen Beziehungen der Ursächlichkeit setzen und aus sich heraussetzen und hineinlegen kann in werkzeugliche Zwecke oder Mittelursachen (*causae instrumentales, secundae, intermediae*), auch in geistlose, mechanische Naturursachen, — nach deren metaphysischer Zusammensetzung man eine materielle und formelle Ursache (*causa materialis — formalis*) unterschieden hat, — nach einem Plane, dessen idealer Ausgangs- und Zielpunkt die vorbildliche und die Zweckursächlichkeit (*causa exemplaris — finalis*) ist. Je nach der Art ihrer Funktionierung kann man die verschiedenen Formen der Ursächlichkeit noch weiter ausbauen. Eine untergeordnete, aber zum Zustandekommen des Erfolges gleichwohl unentbehrliche Ursächlichkeit kann man auch Bedingung (*conditio*, vgl. 116/7) oder mitwirkende — nach Crusius „beihelfende“²⁾ —

¹⁾ Gegen die anders gerichtete Unterstellung des Herbartianers Otto Flügel, das veraltete Vorurteil, als sei Ruhe der natürliche, ursprüngliche Zustand der Atome, mache den Schluss auf den ersten Bewegter hinfällig, da die Molekularbewegung selbst eine ursprüngliche Bewegung sei; vgl. *Natürliche Religionsbegründung* 198 f.

²⁾ Vgl. Anton Seitz, *Die Willensfreiheit in der Philosophie des Chr. Aug. Crusius gegenüber dem Leibniz-Wolffschen Determinismus* (1899) 87.

Ursächlichkeit (*causa concurrens, adiuvens*) nennen, zum Unterschied von dem Hauptfaktor der Wirksamkeit (*causa principalis*).

e. Im Begriff der Ursache liegt es, dass sie ursprünglich selbst als Sache, d. i. als ein reales Wesen existiert, bevor sie einem anderen Wesen gegenüber die Funktion der Ursächlichkeit ausübt. Wo jedoch ein Kausalverhältnis zugrunde gelegt wird, entweder zwischen blossen Denkgebilden oder innerhalb eines und desselben wirklichen Wesens und nicht zwischen zwei von einander getrennten Realitäten, da spricht man statt von Ursache und Wirkung von Grund und Folge oder Begründetem. So heisst man korrekt den idealen logischen oder Erkenntnisgrund nicht Ursache der logischen Wahrheit oder des Gegenstandes der Wirklichkeitserkenntnis (zum Unterschied vom realen Wirklichkeitsgehalt) und den hinreichenden Grund der absoluten, göttlichen Ursächlichkeit zwar Urgrund, aber nicht Ursache seiner selbst (*causa sui*). Letzteres wäre ein formaler Widerspruch in sich selbst, weil Ursache und Wirkung als korrelierte Begriffe stets einander gegenüberstehen in verschiedenen, von einander getrennten Wesen, aber nie in eins zusammenfallen in einem und demselben, also auch nicht in dem göttlichen Wesen¹⁾. Gott ist das absolut selbständige und vollkommene Geisteswesen, welches als solches von Ewigkeit her restlos sich selbst begründet in idealer wie in realer Hinsicht. Die Art und Weise, wie näherhin Gott ewig in sich selbst gründet, bleibt ebenso wie das Wesen Gottes überhaupt für jeden dem göttlichen nicht ebenbürtigen Geist unbegreiflich, und dieser Schleier des innersten Lebensgeheimnisses Gottes wird auch nicht völlig hinweggezogen durch die übernatürliche Offenbarung des tiefsten Glaubensgeheimnisses der göttlichen Dreieinigkeit, ja nicht einmal durch die dereinstige unmittelbare Anschauung Gottes im Lichte jenseitiger Verklärung; er wird auf Erden nur leicht gelüftet durch unvollkommene bildliche Analogien, so dass den Menscheng Geist ein leises Ahnen überkommt von der göttlichen Wesens- und Lebensfülle. Auch durch ein unvermitteltes Gegenüberstehen des göttlichen und menschlichen Geistes im ewigen Leben des Jenseits wächst der beschränkte Horizont des menschlichen Geistes nicht einmal entfernt sich aus zur Unbeschränktheit des göttlichen Geistes selbst.

f. Es ist daher sachlich von vornherein ein verfehltes Unterfangen, wenn Isenkrahe (120 ff.) bei der Behandlung der *causa sui*-Frage die natürliche Erkenntnis Gottes als Urgrund seiner selbst verquickt mit der übernatürlichen Offenbarung vom dreifaltigen Gotteswesen; und formell verfehlt ist es, wenn er in jener rein philosophischen Frage theologischen Autoritäten von Kirchenvätern, sogar des christlichen Altertums, wo das systematische Studium der Philosophie noch in den Windeln gelegen hat, auf gleicher Linie mit Berufsphilosophen, und zwar ohne jede Unterscheidung zwischen christlichen und für

¹⁾ Vgl. eingehender „Monatsblätter für den kath. Religionsunterricht an höheren Lehranstalten“ 10 (1909) 353 ff.

die christliche Weltanschauung kein Verständnis besitzenden, eine entscheidende Stimme einräumt. Dabei stellt er Widersprüche her, wo gar keine vorhanden sind, weil die scheinbar sich selbst widersprechenden Aussprüche nicht unter einem und demselben Gesichtspunkt gefällt worden sind, sondern das eine Mal unter dem Gesichtswinkel des Verhältnisses zwischen dem einen göttlichen Wesen und der Aussenwelt¹⁾ und das andere Mal unter jenem des innergöttlichen, dreipersonlichen Lebens. „Weder von einem anderen noch von sich selbst“ hat Gott sein Wesen im Sinne eines auch nur begrifflichen, geschweige denn zeitlichen Zustandekommens oder Werdens, eines Wesensvollzugs, welcher ihn in den Besitz des Wesens setzte durch eine dasselbe vom Nichtsein zum Sein oder von der blossen Möglichkeit zur Wirklichkeit, d. i. von der keimhaft vorbereiteten zur vollkommen entfalteten Wirklichkeit, überführende Tätigkeit. Bei Gott ist von vorneherein ausgeschlossen jedes unvollendete Anfangsstadium des Seins und Wesens, welchem erst ein besonderer Faktor kraft eines Entwicklungsprozesses zur Vollendung, zum Vollbesitz, zum »Haben« im vollen Masse verhilft, möchte auch dieser Faktor nicht von aussen her, sondern von der eigenen Wesensfülle genommen werden. Gott ist von Ewigkeit her gleichmässig unumschränkt Herr über sich selbst als lebendige, tatkräftige Urwirklichkeit, als reine Wirklichkeit und Wirksamkeit zugleich (actus purus), welche nicht erst durch eine vorübergehende, wenn auch noch so kurze, kaum eine Spanne Zeit erfordernde uranfängliche Wirksamkeit ihre eigene Wirklichkeit hervorbringt (actio pura; vgl. 192). Gott hat nicht sein Wesen von sich, d. i. von seiner eigenen Selbstentfaltung her, sondern ist, wer und was er ist, durch die Tat ewiger Selbstbestimmung im vollen Umfang seines Seins und Wesens: Ego sum, qui sum. Die ganze theologische Kontroverse zwischen Schell und seinen Gegnern wird nur verständlich durch die sorgfältige Bemühung letzterer, auch den leisesten Schein zu vermeiden, als ob in den absoluten Urgrund irgend ein Werdeprozess hineingetragen würde nach Art des modernen evolutionistischen Monismus oder Entwicklungspantheismus²⁾.

h. Der Schwerpunkt liegt bei dieser Auffassung auf dem Begriff des Ungewordenen, von Ewigkeit her durchaus selbständig und vollkommen bestehenden, absoluten Seins. Man kann aber auch den Schwerpunkt verlegen vom Ungewordenen auf den Urgrund alles Seins, sowohl des eigenen als auch des ausserhalb desselben bestehenden, in Bezug auf welches jenes als Allursächlichkeit erscheint.

¹⁾ So bei der Entgegensetzung der Aussagen griechischer Kirchenlehrer und des P. Kleutgen S. J. (130 ff.)

²⁾ Der „Sturm der Entrüstung“ gegen Schells „widersinnigen Begriff“ der *causa sui* richtet sich nicht gegen das Kausalitätsprinzip im allgemeinen oder den Satz, dass alles, auch Gott, einen zureichenden Grund haben müsse (152/3), sondern nur gegen die verfehlte Formulierung der Wahrheit, dass Gott in sich selbst gründet.

Unter diesem veränderten Gesichtswinkel spricht man vom *ens a se*, welches zugleich *causa universi* ist. Der Begriff dieses *ens a se* oder der göttlichen Aseitität schliesst ein doppeltes Moment in sich, das selbstverständliche negative: *non ab alio*, d. h. Gottes Wesen gründet nicht wieder in einem anderen, überragenden Wesen, und das positive: es gründet in sich selbst. Das erstere schliesst eine unendliche Fortsetzung der Kausalreihe aus, weil die Kausalität ihren vollgenügenden Abschluss findet in der *prima causa*. Diesen Begriff der ersten, in sich selbst feststehenden und jeder folgenden, aus ihr abgeleiteten und von ihr abhängigen den einzigen festen Halt gewährenden Ursächlichkeit, vor welcher deshalb auch das Postulat der Kausalität Halt machen muss, meint Isenkrahe (187) illusorisch machen zu können durch den Trugschluss: „Keinen Anstoss finden so viele Apologeten darin, dass ein gewisses Glied der ‚Grund‘ dieses selben Gliedes, dass es ‚a se‘ ist: Worin läge denn der Widerspruch im Denken, wenn man die Kette zwischen 7 und 4 oder irgend anderswo schliessen wollte?“ Mit andern Worten: in einer zusammenhängenden Kette hat jedes Glied die gleiche Bedeutung für die Herstellung des Zusammenhangs und Zusammenhalts; das erste hat kein Vorrecht vor jedem anderen. Erwidert man jedoch hierauf: Gewiss, die einzelnen Glieder der Kette selbst sind gleichviel oder gleichwenig geeignet, dem Ganzen einen festen Halt zu gewähren; hierzu bedarf es vielmehr eines ausser und über der Kette liegenden Stützpunktes; „wenn kein letzter Ring da ist, der irgendwo anders als an der Kette festsetzt, so fällt die Kette herunter“, so verweist Isenkrahe (185/6) auf den „guten Mond“, der auch nicht auf die Erde herunterfällt, obwohl er nicht irgendwo — etwa nach der naiven antiken Vorstellungsweise am festen Himmelsgewölbe — aufgehängt ist, sondern durch die Rotationskraft in sich selbst eine hinreichende Stütze findet, um sich hier schwebend im Weltraum zu erhalten, ähnlich wie ja unsere Mutter Erde sich und alles auf ihr Befindliche „auch ohne Zuhilfenahme einer Lokomotive mit riesiger Geschwindigkeit durch den Raum bewegt“. — Ist der Mathematiker wirklich so kurzsichtig, dass sein philosophischer Blick nicht hinausreicht über die nächstliegenden Himmelskörper, deren Bewegungskraft doch nicht ohne weiteres aus sich selbst verständlich ist und sich zufrieden gibt mit der rückständigen volkstümlichen, nur nicht so phantasievoll ausgeschmückten Anschauung nach Art jenes indischen „Philosophen“, der sich beruhigt bei der naiven Antwort auf die Frage, wovon eigentlich die Erde getragen werde: Von einem Elefanten, und dieser wieder von einer Schildkröte? Ohne Widerspruch in sich selbst lassen sich beide Vorstellungsweisen festhalten: Die Tragkraft der Rotation wie die der Schild-

¹⁾ Wenn Isenkrahe (281¹¹⁰) auf seine Schärfung der Begriffe des Endlichen und Unendlichen verweist, so verweisen wir dagegen auf die Schärfung des rein formalen mathematischen Gewissens vom Standpunkt der nüchternen Wirklichkeitsphilosophie aus; vgl. *Natürliche Religionsbegründung* 23 ff.

kröte ruht in sich selbst, ist a se, non ab alio, braucht auf keine höhere Ursächlichkeit mehr zurückgeführt zu werden. Aber wenn sie auch nicht verstossen gegen das oberste Denk- und Seinsgesetz des Widerspruchs, so verstossen sie um so gründlicher gegen das ebenbürtige Denk- und Seinsgesetz vom hinreichenden Grunde.

i. Nicht willkürlich schliesst die spekulative Theologie bzw. Metaphysik beim ens a se die Kausalreihe ab, sondern mit der durchschlagenden Begründung: Das Sein und Wesen des Absoluten ist seiner inneren Qualität nach so unbedingt selbständig und unumschränkt vollkommen, dass es aus seiner unerschöpflichen Daseinskraft und Wesensfülle heraus als nicht weiter abzuleitender Urquell alles in und ausser ihm verwirklichten Seins und Wesens in hinreichender, ja überfliessender Weise verständlich erscheint. Es ist nicht rein mechanisch mit den von ihm und ausser ihm verwirklichten und nach jeder Richtung ihres Daseins und Wesens von seinem allumspannenden Denken und allmächtigen Willen getragenen, geschaffenen endlichen Wesen in die gleiche Linie zu stellen, als ebenbürtiges Glied der Reihe, sondern es überragt dieselben unendlich, so dass sie im Vergleich mit ihm wie lauter Nullen erscheinen, aus deren noch so unermesslich weit fortgesetzter Additionsreihe in alle Ewigkeit nicht einmal die niedrigste Zahl in der Wirklichkeit sich ergibt, geschweige denn die Vollzahl der durchaus vollkommenen und selbständigen Urwirklichkeit, welche alle nur denkbaren Zahlengrössen in sich schliesst. Gott allein genügt: Er ist keines anderen Wesens zu seiner Lebenshaltung bedürftig, selbst aber der ewige, unergründliche und unerschöpfliche Lebensquell, aus welchem alle Wesen der Wirklichkeit gespeist, d. i. nicht nur anfänglich ins Dasein gerufen und mit einer bestimmten Wesens- und Lebensfülle ausgestattet, sondern bis zum Ende fortgesetzt darin erhalten werden. Der Urquell aller Wirklichkeit ist die denkbar höchste Erfüllung der Kausalitätsforderung, nach deren voller Sättigung sozusagen das Verlangen nach weiterer Befriedigung von selbst aufhört.

Während die negative Aseität (non ab alio) nach unten hin Gott aus der Reihe der „zweiten“ Ursachen, der Ringe in der Kette des Weltzusammenhangs, heraus und unendlich weit über sie hinaufhebt, überhebt ihn die positive Aseität (a se) nach oben hin jeder Notwendigkeit eines übergeordneten Grundes und Haltes und erfüllt so die unabweisbare Kausalitätsforderung in Bezug auf sein eigenes Wesen, wie die negative Aseität sie erfüllt in Bezug auf die Weltwesen. Eine bloss negative Aseität bliebe auf halbem Wege stehen; sie würde sogar der besseren, oberen Hälfte des Kausalitätsproblems nicht gerecht. Die konsequente philosophische Durchführung des Kausalitätsgedankens bis zur obersten Spitze der göttlichen Urwirklichkeit hinauf darf nicht mit Isenkrahe (190) stolpern über grammatikalische Zwirnsfäden, über die „logische Zwangsgewalt der Präposition ab = von, welche zweifel-

frei einen passivischen Gedanken kennzeichnet“. Mag philologisch die Ergänzung der Formel *ens a se* durch das aktive *participium praesentis*: *ens unstatthaft sein*, die Philosophie schmiedet sich ihre eigene Terminologie. Sie nimmt die Formel *ens a se* im nämlichen Sinn wie das von Isenkrahe (193/4) selbst als Zitat des Benediktinerabtes Janssens unwidersprochen hingegenommene, tiefsinnige Offenbarungswort der Theologie von Gott: *Ego sum, qui sum*. Sie ergänzt daher als Prädikat das nämliche *ens*, welches als Subjekt schon dasteht, nicht als leere Tautologie, sondern in dem prägnanten Sinn: Gott ist als Urwirklichkeit das Sein, Wesen und Leben in eminenter Bedeutung, welches in einzigartiger Weise durchaus selbständig und vollkommen besteht und von sich selbst, d. h. aus eigener Kraft, feststeht oder in sich selbst gründet — kurz das Sein schlechthin (*κατ' ἐξοχήν*) gemäss dem von Isenkrahe (194) gleichfalls angeführten Dekret des 4. Laterankonzils: *Unus solus est verus Deus*. Wenn hier jedoch in Bezug auf das Geheimnis der göttlichen Dreifaltigkeit fortgefahren wird: *Pater a nullo*, so gilt von dem den drei göttlichen Personen gemeinsamen Wesen Gottes nicht ohne weiteres dasselbe wie von der ersten Person in Gott, welche „*nec ab alio est nec a se est*“¹⁾.

j. Eine sehr merkwürdige Abweisung der in sich selbst gründenden göttlichen Urwirklichkeit liegt in dem Satze: „Dass das ungewordene Wesen existiert, ist überhaupt nicht gekommen, also heisst es gar nichts, zu fragen, wie oder woher es gekommen sei“ (195). Hierin liegt die unerwiesene Voraussetzung: Bloss das im Laufe der Weltentwicklung Entstehende bedarf eines hinreichenden Erklärungsgrundes, bei dem ursprünglich Bestehenden versteht sich sein Dasein und Wesen von selbst. Dieses wird vielmehr erst dadurch wenigstens in den Grundzügen verständlich, dass es von solcher Art ist, dass es keiner fremden Stütze bedarf, sondern den vollen Halt seiner Existenz und seiner Wesensbeschaffenheit in sich selbst trägt als das urselbständige und allvollkommene Wesen der Urwirklichkeit. Die ausnahmslos bestehende Forderung der Kausalität kommt nicht zur Ruhe bei einem beliebigen Urwesen einer an sich endlosen Kausalreihe (158), sondern erst bei einem solchen Wesen, welches hinreichend nicht bloss alles von ihm Abgeleitete, sondern in erster Linie sich selbst verständlich macht, indem es in sich selbst die Kraft besitzt, sein eigenes Sein und Wesen nach allen Seiten hin zu tragen. Isenkrahe beanstandet die Wendung: Gott hat den Grund seines Seins „in sich“, weil „das Wörtchen ‚in‘ hier tatsächlich eine Art von Ortsbestimmung sein soll und nicht etwa in übertragener Redeweise gebraucht ist“, wie z. B. in dem Satz: Ich verehere in Ihnen meinen grössten Wohl-

¹⁾ In nähere Diskussion über eine so subtile Frage, wie die theologische Spekulation über das Dreifaltigkeitsgeheimnis, mit einem Nichttheologen einzutreten, erscheint persönlich unzweckmässig und gehört sachlich gar nicht in die Apologetik, geschweige denn in die Philosophie.

täter (157). Er drängt daher zu der Anerkennung des Satzes: „Das ungewordene Wesen ist identisch mit seiner ratio existendi“ (160) und findet den richtigen Ausdruck jener Identität in der Bemerkung von Esser: Die Reihe der Ursachen „fordert ein Wesen, das . . . sich selbst genügender Realgrund ist“ (162). Genau dieses haben wir bereits¹⁾ bei der Erklärung des positiven Sinnes der Aseitität festgestellt, nämlich die prägnante Bedeutung des Offenbarungswortes: Ego sum, qui sum — nur ohne die formellen Mängel der Darlegung Isenkrahes: 1. Nur eine höchst naive Auffassung kann der spekulativen Theologie eine lokale statt fundamentale Funktion des Wörtchens „in“ unterstellen, z. B. in der Formulierung von Christian Pesch, „dass Gott eine reine Tätigkeit ist, welche in sich den positiven und vollgenügenden Grund ihres Daseins trägt“ (162). 2. Real ist Gott freilich mit sich selbst identisch als Subjekt und Objekt seiner Wesensbegründung, weil sein durchaus einfaches Wesen jede, auch die metaphysische Teilbarkeit bzw. Zusammensetzung ausschliesst, formell aber ist unsere logische Begriffsbestimmung von Gott gezwungen, den Masstab des stückweisen menschlichen Erkennens oder der Betrachtung eines und desselben göttlichen Wesens von verschiedenen logischen Gesichtspunkten aus anzulegen, und zwischen diesen als solchen besteht keine Identität. Was in unserer menschlichen, beschränkten Betrachtungsweise auseinanderliegt, das fällt in ihrem Gegenstande, dem göttlichen Wesen, in eins zusammen, muss aber von uns auseinandergelegt werden, weil sonst keine menschlich-begriffliche Ausdeutung überhaupt möglich wäre.

k. Wozu strengen wir denn eigentlich unsere beschränkte menschliche Denkkraft an, um das, wie der übernatürliche Offenbarungsglaube selbst lehrt, ewig unbegreifliche Wesen Gottes und dessen erst recht unbegreiflichen tiefsten Grund (130) in einem menschlichen Begriffsschema zurechtzulegen? Ist ein solcher Versuch nicht bei der Unzulänglichkeit menschlicher Geisteskraft „gänzlich aussichtslos“, weil er im günstigsten Fall ein y für ein x vormacht, d. h. das nämliche Geheimnis bloss in einer anderen Form wiederholt? „Welchen Dienst leistet der angenommene ‚Grund des Ungewordenen‘ uns?“ (237 ff.) Gewiss ermöglicht uns all unser Nachdenken kein formales Begreifen oder völliges Durchdringen des göttlichen Wesens und seines Grundes, aber wenigstens ein dämmerndes Verstehen oder folgerichtiges Vordringen bis zum letzten Grund von allem und damit zwar keine vollendet abgeschlossene Gotteserkenntnis, aber wenigstens eine harmonische Weltanschauung. Wir verstehen nunmehr, dass das Welträtsel kein Spiel des blinden Zufalls, sondern das Werk einsichtiger Vernunft ist, welche mit ihrem unverbrüchlichen Gesetz der Kausalität alles vom ersten bis zum letzten Glied der Wirklichkeit einheitlich durchdringt und beherrscht. Nichts, weder ein Denk- noch ein Wirklich-

¹⁾ S. oben S. 268.

keitsinhalt, von dem unbedeutendsten Vorstellungselement und dem geringfügigsten Atom bis zur „reinen“ Urwirklichkeit des absoluten Geistes, in welcher Denken bzw. Wollen und Sein, Wirklichkeit und Wirksamkeit in eins zusammenfällt, ist ohne hinreichenden Grund. Gerade der absolute oder göttliche Geist ist nicht nur die erste Ursache aller ausser ihm stehenden, in jeder Hinsicht von ihm abgeleiteten Wirklichkeit, sondern auch der hinreichende Grund seiner selbst. — Inwiefern? Sein ganzes Sein ist so unbedingt selbständig, dass es in sich selbst den vollen Halt hat und keiner auswärtigen Stütze bedarf, vielmehr der gesamten Wirklichkeit ausser ihm als hinreichende Stütze dient, ja ausserdem noch einen unabsehbaren Bereich von Möglichkeiten zu verwirklichen in stande ist, und sein ganzes Wesen ist so unumschränkt vollkommen, dass es durchaus sich selbst genügt und keiner Ergänzung von aussen her bedürftig oder auch nur fähig ist, hingegen aus dem unerschöpflichen Füllhorn seiner absoluten Vollkommenheit jedwede ausser ihm zu verwirklichende relative Vollkommenheit ausgiesst. Diese Funktion des Gründens in sich selbst und Bewirkens der gesamten Aussenwelt vermag das göttliche Urwesen näherhin zu erfüllen durch die Grundkräfte seines absoluten Geisteswesens: durch eine Erkenntnis, welche ihr eigenstes Sein und Wesen und alles mittels Schöpfung davon Ableitbare vom ersten und tiefsten Urgrund bis zum letzten und höchsten Endziel vollkommen durchdringt und beherrscht, und durch einen Willen, welcher eben dasselbe mit allmächtiger Kraft aus dem Bereich der Idee oder blossen Denkbarkeit, d. i. Möglichkeit, in das Gebiet der Wirklichkeit erhebt, in sich selbst von Ewigkeit her, ausser sich selbst im Laufe der zeitlichen Entwicklung des Weltprozesses. Durch seinen allweisen Denkkakt ist Gott so der Ideal- und durch seinen allmächtigen Willensakt der Realgrund von allem. Das ist nicht ein unmittelbar von selbst einleuchtender Satz (Axiom) auch nicht ein „reiner Zwecksatz, aufgestellt um eines erstrebten Zieles willen“ (236), mit andern Worten eine *petitio principii*, sondern eine mittels des Kausalitätsgesetzes exakt wissenschaftlich erschlossene Grundwahrheit der Religionsphilosophie. Der Beweis hierfür erscheint vollends geschlossen durch den Hilfsbegriff der Kontingenz.

2. a. Soll der Kontingenzbegriff überhaupt leistungsfähig werden für einen Gottesbeweis, welcher der modernen Erkenntniskritik gegenüber standhält, so darf er weder rein logisch gefasst werden noch auf das Prinzip des Widerspruchs zusteuern. Denn aus einem blossen logischen Begriff könnte höchstens der fehlerhafte ontologische Gottesbeweis herausgesponnen werden, welcher den Sprung macht vom Gebiet des Denkens in den Bereich der Wirklichkeit, indem er von der begrifflichen Notwendigkeit des Daseins im vollkommenen Wesen auf dessen Realität schliesst, und das Prinzip des Widerspruchs reicht nicht aus zum Beweis eines absolut selbständigen und vollkommenen Geisteswesens, weil dessen Nicht-

annahme keinen Widerspruch zu der in ihrem Dasein bedingten und in ihrem Wesen beschränkten Erfahrungswelt der Wirklichkeit in sich schliesst, sondern bloss den Mangel eines hinreichenden Grundes, und das Gesetz vom hinreichenden Grund nicht ohne weiteres auf das Widerspruchsgesetz zurückzuführen ist, sondern seine selbständige Bedeutung hat¹⁾. Versteht man unter einem kontingenten oder zufälligen Wesen mit Stöckl „dasjenige Wesen, bei welchem weder die Existenz noch die Nichtexistenz einen Widerspruch in sich schliesst“, und geht man davon aus, dass „wir uns jedes weltliche Ding als nicht existierend denken können, ohne nur den geringsten Widerspruch zu inkurrieren“ (211), so kommt man damit auf keinen grünen Zweig; denn damit bleibt man stecken im Bereich der blossen Denkbareit oder Möglichkeit und gewinnt keinen festen Boden in der Wirklichkeit. Sobald man aber den Fuss auf das Gebiet der Wirklichkeit setzte, müsste man zugeben, dass den „weltlichen Dingen“ nicht so ohne weiteres ihre Existenz in der Wirklichkeit abgesprochen werden kann, weil dem widerspricht die natürliche Erfahrung ihrer Tatsächlichkeit und die natürliche Vernunft, welche sie als notwendige Wirkung der in ihnen zum Vollzug gelangten Ursächlichkeit erkennt. Ebenso wenig wie mit der logischen kommt man mit der physischen Kontingenz einen Schritt weiter. Denn, wollte man sich darauf berufen, dass im mechanischen Naturgeschehen ein ständiges „Entstehen und Vergehen“ stattfindet, so dass das Dasein in Wirklichkeit nicht mehr wie ein vorübergehender Schatten bedeutet und insofern „zufällig“ ist, als es bald, nachdem es der Wirklichkeit als neues Glied zugefallen ist, im Kreislauf des Daseins wieder ins Nichts zurückfällt, so erhebt dagegen die moderne Physik, ja schon ein Empedokles den Widerspruch, „ein wirkliches Entstehen, ebenso auch die Vernichtung von irgend etwas Materiellem sei unmöglich“, weil auf diesem Gebiete alles Geschehen „lediglich in Ortsveränderung grosser oder kleiner oder allerkleinster Körper oder ihrer Teile besteht“. Im freien Geistesleben aber vermag auch nicht „die Freiheit eines menschlichen Willens über Sein oder Nichtsein irgend einer materiellen Substanz zu entscheiden“, sondern nur gewisse elementare Verschiebungen vorzunehmen (213 ff.).

Es verbleibt also nur noch die metaphysische „Kontingenz“, welche sich auf das innere Wesen bezieht. Bloss diese Kontingenz ist auszubauen zum metaphysischen Gottesbeweis als eine besondere Form des Kausalitätsbeweises. „Eine sorgfältigere Bezugnahme auf das Kausalgesetz“ findet Isenkrahe (217 ff.) in Gutberlets „Wählerargument“. Nämlich „Gutberlet hat die ‚kontingente‘ Daseinsweise dadurch zu beleuchten versucht, dass er der Existenz gewisser Dinge gegenüber die Nichtexistenz als gleichberechtigt wählbar darstellte. Das führte nach Ausschluss des ‚Zu-

¹⁾ S. oben S. 261 f., 267.

falls' zu Wählern, deren Anzahl er gleich Eins annahm" (225). Dabei vermisst jedoch Isenkrahe u. a. den Nachweis, dass „beides: ‚Existenz und Nichtexistenz‘ überhaupt wählbar gewesen sei" (219), und dass „nur ein einziger Wähler tätig gewesen sei" (221). Dieser einzige Wähler ist nur eine andere Ausdrucksweise für den einzigen hinreichenden Grund seiner selbst und der gesamten von ihm abgeleiteten äusseren Wirklichkeit (224). Wie wird der Beweis hierfür erbracht?

Kontingent in metaphysischem Sinne heisst, was nicht in sich selbst oder aus eigener Kraft feststeht in seinem Sein und Wesen, sondern lediglich durch (enge) Berührung (= Kontakt) mit oder (unablösbare) Beziehung (= Relation, nämlich der Abhängigkeit) zu einem Höheren und schliesslich dem einen Höchsten, Allbeherrschenden, Absoluten. Als „kontingent" oder „zufällig" in philosophischem Sinne, d. h. zufallend, zugehörig, hörig oder abhängig¹⁾ von einem übergeordneten Ausgangs- und Zielpunkt, erweist sich die Erfahrungswelt der Wirklichkeit in jedem einzelnen Gliede wie in der Gesamtheit. Jedes materielle Wesen im einzelnen wie der Naturmechanismus im grossen und ganzen, ja sogar die „Krone der Schöpfung", der Menscheng Geist, findet sich ohne alles Zutun von seiner Seite vor als ein nicht von sich, sondern von aussen- und obenher bestimmter Faktor im Weltganzen, in seinem Dasein und Wesen nebst dessen Kräften oder Eigenschaften nach jeder Richtung hin bestimmt und begrenzt und insoweit nicht Herr über sich selbst²⁾. Was sich selbst in der Gewalt hat, legt sich keinerlei Schranken auf, von denen es gar nichts weiss, ohne oder ehe es darüber überhaupt nachzudenken imstande ist, und auch dann nichts wissen will, weil einem höher veranlagten geistigen Wesen von Natur ein Drang nach ungehemmtem, freiem Sichausleben innewohnt. Jede Einschränkung in der Selbständigkeit des Seins und Wirkens, die im Naturmechanismus zu einer blossen Selbsttätigkeit oder unbewussten und unwillkürlichen, automatischen Tätigkeit herabsinkt, und in der Vollkommenheit des Wesens, d. i. des Was- oder Wiesens, der Seinsausstattung oder -Anlage, ist eine Folge der Gebundenheit durch höhere Denk- und Willensbestimmung, welche diese Beziehung der Abhängigkeit und ihrer Art ideal ausgedacht und real durchgeführt hat. Die Frage nach dem Woher der Abhängigkeit aber kommt nicht zur Ruhe, bis die Reihe der kausal abhängigen oder kontingenten Wesen zurückgeführt ist auf ein in keiner Weise mehr abhängiges, sondern sich und die gesamte Wirklichkeit durchaus beherrschendes Wesen, an welchem die ganze Kette abhängiger Wesen hängt, und dieses

¹⁾ Der Begriff „abhängig" ist metaphysisch schärfer als der Begriff „endlich", weil er den tieferen Grund der endlichen Beschränktheit selbst angibt. „Verendlichung" (118) ist ein ganz ungeschickter Ausdruck, weil er logisch voraussetzt, dass das Endliche ursprünglich unendlich gewesen wäre.

²⁾ Vgl. näher Natürliche Religionsbegründung 194 f.

kann nur eines sein, weil nie mehr als ein Wesen wahrhaft das erste und höchste von allem und über allem sein kann. Der Superlativ „allerhöchst“ oder „absolut höchst“ erhebt sich über jeden fingierten Komparativ eines auch noch höchsten oder relativ höchsten Wesens; nur eines kann absoluter oder unumschränkter Herrscher sein.

b. Zur hinreichenden Erklärung der kontingenten Weltwesen ist notwendig ein über jede Kontingenz erhabenes, selbst in seinem Wesensbestand durchaus feststehendes und zugleich sämtlichen kontingenten Wesen ihren ganzen Halt in der Wirklichkeit darbietendes, mit einem Worte absolutes Wesen. Diese Notwendigkeit des *ens a se perfectissimum* wird von der konkreten Wirklichkeit aus abgeleitet, ist somit eine empirisch begründete, auf dem festen Boden der Wirklichkeit stehende, kein Luftgebilde des abstrakten Denkens. Es hiesse umgekehrt von der konkreten Wirklichkeit mit ihrer erfahrungsgemässen Bestimmtheit im Sinne der Bedingtheit oder Abhängigkeit des Seins und Beschränktheit oder Abhängigkeit der Wesensbeschaffenheit, kurz von ihrem Gebensein ohne eigenes Zutun abstrahieren, wollte man deren Kontingenz leugnen. Und es hiesse das Fundamentalgesetz zwar nicht des Widerspruchs, aber des hinreichenden Grundes verleugnen, wollte man die unvermeidliche Konsequenz jener Kontingenz, die Notwendigkeit des absoluten Geisteswesens der Urwirklichkeit, d. i. Gottes, ableugnen. Isenkrahe (201, vgl. 99) räumt selbst ein, dass ohne „den Inbegriff alles Ungewordenen“ oder ohne „mindestens ein ungewordenes Etwas — auch ich selber nicht existieren könnte“. Eine solche Behauptung vermag er gar nicht zu rechtfertigen ohne stillschweigende Voraussetzung des von ihm als überflüssig beiseite geschobenen Satzes vom zureichenden Grund. Er darf doch nicht auf halbem Wege stehen bleiben und die notwendige Wesensbeschaffenheit des „Ungewordenen“, um derentwillen es gerade für alles Gewordene unentbehrlich ist, dass es nämlich selbst einen hinreichenden Grund und Halt seines Seins und Wesens hat, als unnötige Zutat erklären! Was es selbst nicht hätte, vermöchte es ja auch keinem anderen mitzuteilen! Wozu anders aber ist die Welt der Wirklichkeit und bin darunter „ich selber“ auf ein „Ungewordenes“ angewiesen, als um von diesem zu empfangen, wozu ich mich aus mir selbst oder aus eigener Kraft nie zu erschwingen vermag, nämlich zum hinreichenden Grund und Halt meiner selbst? Worin sonst könnte anderseits beim „Ungewordenen“, genauer bei der Urwirklichkeit des einen absoluten Geisteswesens, welches wir Gott nennen, der tiefste Grund und Halt liegen, als in seiner eigentümlichen, einzigartigen Wesensverfassung, nämlich in der Unbedingtheit seines eigenen Daseins und Unbeschränktheit seines eigenen Wesens? Diese beiden Wesensvorzüge, welche den Formalgrund der göttlichen Urwirklichkeit bilden, bedeuten keine leeren Abstraktionen rein idealer Luftgebilde, sondern eine höchst reale Kraftfülle, einen inneren Kraftfond, gewissermassen ein

Hochreservoir, aus welchem in erster Linie die eigene Urwirklichkeit während ihres ewigen Bestandes und in zweiter Linie die ganze daran hängende, im Laufe der zeitlichen Weltentwicklung sich entfaltende Kette „kontingenter“ Wirklichkeitsglieder gespeist wird.

Der Einwand: „Die *causa efficiens* . . . ist ein ausreichendes ‚Durch‘ für alles, was äusserlich oder innerlich vorhanden ist“ (175 ff.) und macht so die *causa formalis* vollkommen entbehrlich — verrät den Mangel an Verständnis für philosophische Begriffe: Die Wirkursächlichkeit geht immer auf ein Wirken nach aussen, der Formalgrund dagegen auf eine Begründung im eigenen Wesensinnern. Bei der Frage: Wie gründet Gott, die Ursache der gesamten ausser ihm hervorgebrachten Wirklichkeit, hinreichend in sich selbst? kommt nur der Formalgrund in Betracht, eben jener dem eigenen Sein und Wesen innerlich anhaftende, in ihm geborgene Kraftaufwand. Die abstrakte Formulierung: „Gott hat sein Dasein aus demjenigen id, per quod Deus est“ wäre allerdings „ein idem per idem“ (168), nicht aber die korrekte Definition des Begriffs Formalgrund = dasjenige, was etwas zu dem macht, was es ist, oder was den inneren Grund und Kern von etwas ausmacht, und auch nicht die konkrete Anwendung dieses Begriffs auf das absolute, göttliche Sein. Ohne jenen inneren Wesenskern schlechthinniger Unbedingtheit und Unbeschränktheit bestände ja gar keine Möglichkeit des Abschlusses einer hinreichenden Begründung im eigenen Wesen der Urwirklichkeit. Auch für den metaphysischen Begriff der Möglichkeit geht Isenkrahe jedes Verständnis ab. Er kennt nur die ideale, logische Möglichkeit oder Denkbarkeit, welche er authentisch erklärt als „widerspruchsloses Denkerzeugnis“ (63, vgl. 68), und verkennt vollständig die reale, ontologische Möglichkeit oder keimhafte Vorbereitung der Wirklichkeit im Sinne eines Vermögens, einer im Innern verborgenen, noch nicht in die Wirklichkeit heraustretenden oder aktuell, d. i. wirksam sich betätigenden Kraftanlage oder Wesenkonstitution. Sachlich fällt allerdings in Gott als *actus purus* Vermögen und Tätigkeit, Wirklichkeit und Wirksamkeit in eins zusammen, aber formal = begrifflich ist beides von einander zu unterscheiden, und diese Unterscheidung ist in unserem Denken festzuhalten, weil wir das göttliche Wesen nicht intuitiv erfassen, d. h. mit einem alldurchdringenden Geistesblick vollkommen zu durchschauen, sondern nur stückweise, von verschiedenen Seiten her oder unter verschiedenen Gesichtspunkten unseres begrifflichen Denkens, uns einigermaßen verständlich (nie vollkommen begreiflich) zu machen vermögen, ganz entsprechend unserem menschlich beschränkten Geisteshorizont und gemäss dem erkenntnistheoretischen Grundsatz: *Quidquid recipitur, secundum modum cognoscentis recipitur.* — Nach der hiermit gegebenen begrifflichen Klärung des Formalgrundes bzw. der innersten, realen Möglichkeit hat es somit einen guten, für eine den Dingen ernstlich auf den Grund gehende (= metaphysische) Betrachtungsweise gar nicht abweisbaren Sinn, dass das „Ungewordene“,

besser die absolute, göttliche Urwirklichkeit „kraft“ (180) seiner eigenen Seins- und Wesensvollendung nicht weiter von einem anderen abhängig ist, selbst aber die gesamte Wirklichkeit ausser sich von sich abhängig macht und erhält wie eine Ableitung aus dem Urquell.

Nicht bloss im Denken, auch in der Wirklichkeit ist der Abfluss von der Quelle innerlich ebensowenig zu trennen, wie die Quelle von ihrem eigenen Ursprung. Gottes Wesensgrund ist natürlich nicht abstrakt zu verflüchtigen in einen idealen Wesensbegriff ohne reales Dasein, sondern konkret zu nehmen als wesenhafte Wirklichkeit. Damit fällt das Sophisma in sich selbst zusammen: Dem Wesen und dessen Betätigung muss das Sein vorausgehen; also kann das Wesen und die Tätigkeit Gottes nicht dessen Seinsgrund bilden (210). Der Satz: Gott gründet ewig in sich selbst durch die Tatkraft seines absoluten Denkens und Wollens, worin sein Wesen und dessen Betätigung als reinste Wirklichkeit = Wirksamkeit (actio pura) aufgeht, heisst nicht: Er denkt und will sich, noch bevor er wirklich ist, sondern: Die göttliche Urwirklichkeit verfügt als solche, als von Ewigkeit her bestehende Wirklichkeit, welcher keine blosser Möglichkeit vorausgeht, über zwei Grundkräfte ihres absoluten Geisteswesens, vermöge deren sie eben dieses in seinem ewigen Bestehen vollständig zu durchdringen und zu beherrschen und dadurch innerlichst zu begründen vermag. Die Gottes absolutes Sein formell innerlich begründenden Wesensbestände: die unbedingte Selbständigkeit des Daseins und unumschränkte Vollkommenheit des Wesens machen das in sich selbst gründende göttliche Sein und Wesen zu dem, was es ist. Das ens a se deckt sich mit dem ego sum, qui sum. In beiden Ausdrucksweisen schliessen Wesen und Dasein sich gegenseitig ein, nicht aus. Nur so wird ein objektiver, sachlicher Abschluss der Kausalreihe kontingenter Wesen erreicht ohne jede subjektive, persönliche Willkür.

c. Diese sachliche Notwendigkeit der in sich selbst gründenden Urwirklichkeit wird für unsere Erkenntnis abgeleitet aus ihrer in unseren Erkenntnishorizont hineinfallenden Wirkung, dem kontingenten Schöpfungswerk, welches nach seiner wahrhaft hinreichenden Ursache und deren endgültiger Begründung verlangt im Namen einer objektiv vernünftigen Weltanschauung. Läge diese Wirkung nicht vor als Sprungbrett unserer Gotteserkenntnis, dann gelangten wir mangels des Ausgangspunktes auch nicht zum Ziel dieser Erkenntnis. Das Problem der Notwendigkeit des göttlichen Wesensbestandes in sich selbst ohne Beziehung auf jede existierende Wirklichkeit, mit andern Worten die Frage, ob, wenn keinerlei Weltwirklichkeit bestände, auch die göttliche Urwirklichkeit nicht zu bestehen brauchte und somit ein reines Nichts: weder Gott noch Welt vorhanden sein könnte, oder ob Gott notwendig von Ewigkeit her in sich besteht, auch wenn er in alle Ewigkeit nicht nach aussen hin sich betätigt durch Erschaffung und Erhaltung einer kontingenten Wirklichkeit, sowie die weitere Frage, wie sich die

absolute Notwendigkeit des göttlichen Wesens und seines innersten Wesensgrundes mit der Freiheit des absoluten Geisteswesens harmonisch vereinigt, ist nur zu lösen durch unmittelbaren Einblick ins göttliche Wesen selbst. Dieser ist uns aber versagt: Das göttliche Wesen ist seiner Natur nach für den beschränkten geschöpflichen Horizont unbegreiflich. Das Geheimnis (181) seines inneren Wesens und Lebens, welches als solches in die übernatürliche Offenbarungstheologie oder Dogmatik gehört, kann durch die geschöpfliche Vernunft nur negativ von Widersprüchen befreit, aber nicht positiv ergründet werden. Ein Widerspruch ist jedoch nicht aufzudecken darin, dass ausser Gott nichts existiert, und dass Gott auch als persönlich absolut freies Geisteswesen sachlich notwendig von Ewigkeit her in sich selbst gründet, wofern nur diese Notwendigkeit eine der Natur des Geisteslebens entsprechende, einsichtige und wegen ihres freiwilligen Vollzuges die sittliche Vollkommenheit der Heiligkeit begründende bleibt und nicht eine damit unvereinbare, blinde und unzurechnungsfähige, mechanische Naturnotwendigkeit wird. Ist es doch kein Widerspruch in sich selbst, dass auch objektiv Notwendiges den Gegenstand freier Willensentschliessung und somit auch eines von Ewigkeit her durchgeführten göttlichen Ratschlusses bildet.

d. Das sachliche (nicht begriffliche [180]) Zusammenfallen von Wesen und Dasein in Gott hat beim tiefsten Gottesgelehrten, dem hl. Thomas, zu jenem eigentümlichen Sprachgebrauch geführt, welcher die konkrete absolute Wesensfülle und Daseinskraft zusammenfasst¹⁾ im Begriff des *ens realissimum*, des reinen, durch keinerlei Abschwächung getrübtens Seins auf der höchsten Stufe der Wesensvollkommenheit (179, 228). Beim Begriff der Vollkommenheit verpönt Isenkrahe (229 ff.) dessen Verbindung mit irgend einem steigernden Attribut, namentlich mit „unendlich“, weil unter Vollkommenheit bereits zu verstehen sei „der höchste Grad einer Eigenschaft, die Vollkommenheit selber aber keine Grade hat“, sowie dessen Vertauschung mit dem Begriff der Güte im ontologischen Sinn oder der Uebereinstimmung mit dem göttlichen Willen, weil letzteres eine unbewiesene Voraussetzung sei. Hiergegen ist jedoch zu bemerken: In der Ordnung der Erkenntnis (logisch) folgt allerdings die göttliche Urquelle und absolute Norm aller Vollkommenheit auf deren erfahrungsgemässen Ausfluss und relative Form in der Wirklichkeit; in der Ordnung des Seins (ontologisch) aber geht erstere voraus. Der Begriff Vollkommenheit ferner drückt nach der Isenkrahe in der Regel als Ausgangspunkt dienenden Etymologie zunächst bloss etwas aus, was kommen d. h. verwirklicht werden muss, um etwas voll d. h. vollendet zu machen, also nicht erst die höchste, allseitige Vollendung, sondern bereits irgend eine Seite oder Stufe oder

¹⁾ Aber nicht als Grund und Folge trennt oder gar nach Graden der Vollkommenheit die Existenznotwendigkeit berechnet (226 ff.).

ein Teilstück der Wesensvollendung. Die Vollkommenheit teilt die Eigenschaft jenes Wesens, welchem sie als Attribut beigelegt wird. Das absolute, unendliche Gotteswesen hat auch eine unumschränkte, unendliche Vollkommenheit oder den Inbegriff aller Vollkommenheit, das relative oder beschränkte Weltwesen folgerichtig nur eine mehr oder minder beschränkte Vollkommenheit oder gewisse Teilvollkommenheiten. Die allseitige Vollkommenheit des absoluten, göttlichen Wesens ist allerdings keiner Steigerung fähig, die ein- oder mehrseitige Vollkommenheit endlich beschränkter Wesen hingegen erlangt einen um so höheren Grad, je mehr Wesensseiten und in je gründlicherer Weise sie dieselben umfasst.

3. a. Nachdem wir die Begriffe der Kausalität und ihrer Unterlage in der Welt der Wirklichkeit, der Kontingenz, im allgemeinen hinreichend geklärt haben, schliessen wir unsere Untersuchung ab mit der Wurzel und Tragweite der Kausalitätsidee. Der logische Verstand trennt und verbindet die Gedankenelemente oder Begriffe, indem er die gemeinsamen Gattungen und Arten auseinanderhält von den abweichenden Artunterschieden und die zusammengehörigen logischen Gesichtspunkte heraushebt aus den in keiner Beziehung zu einander stehenden in seiner Kategorientafel oder Ordnung der Begriffsschemata. Darunter entdeckt er auch die logische oder Denkbeziehung der Kausalität und kleidet diese in die Form des allgemeinen Urteils: Der Verstand vermag nichts zu denken ohne hinreichenden Grund. Aber mit dieser allgemeinen Verstandesregel als reinem Denkgesetz vermag er nicht in den Bereich der Wirklichkeit hinauszukommen. Ebenso wenig ist hierzu imstande die reine Vernunft, mag sie auch zum Unterschied von dem auf der Oberfläche der Denkkordnung operierenden Verstand in die Tiefe vordringen zu dem innersten Wesensgrund. Während der Verstand sozusagen bloss das Inventar aufnimmt in der Geisteswelt des begrifflichen Denkens und dasselbe säuberlich ordnet in seinen Begriffsschematen oder Kategorien und deren Verknüpfung im Urteil und Schluss, bohrt die Vernunft in die Tiefe der verborgenen Wurzeln jener innerlich zusammenhängenden Ordnung in der Geisteswelt. Sie will durch Ergrübeln gleichsam „vernehmen“ das Echo auf die Frage nach dem geheimnisvollen Woher; Wozu und Wie des Entstehens bzw. Bestehens jener inneren Zusammenhänge und dieselben so möglichst gründlich erfassen und begreifen lernen. Sie will darauf kommen, was hinter der an der Oberfläche liegenden Erscheinungswelt der Verstandesbegriffe und ihres noch unverarbeiteten Rohstoffes aus der sinnenfälligen Erfahrung (*μετὰ τὰ φρονιμά*) steckt als verborgener Kern des Weltdaseins und Keim des Weltgeschehens. Ihr eigentümliches Arbeitsfeld ist die Metaphysik oder, wie man sie noch nennt in ihrem allgemeinen, grundlegenden Teil: die Ontologie.

Im Gegensatz hierzu befasst sich die Physik oder Naturlehre mit der realen Unterlage der idealen Geisteswissenschaften, der Be-

griffswissenschaft der Logik und der Begründungswissenschaft der Metaphysik, mit dem Wesen und Leben der Natur oder geistlosen, mechanischen Aussenwelt der Wirklichkeit. Dieses Gebiet bearbeitet sie zwar auch mit Hilfe der Geisteskräfte des logisch ordnenden oder klassifizierenden Verstandes und der von den äusseren Erscheinungsformen zum inneren Wesensgrund und von den Tatsachen zu den Ursachen fortschreitenden Vernunft, um dadurch ein geordnetes wissenschaftliches System und die Möglichkeit einer organischen Beherrschung der Naturkräfte aus dem eigensten Inneren der Naturgesetzlichkeit heraus zu schaffen, aber sie wendet die logische und metaphysische Geistesarbeit bloss an als Mittel zum Zweck, macht sie jedoch nicht zum unmittelbaren Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung als Selbstzweck. Ihr kommt es hauptsächlich auf die Herausstellung eines möglichst umfassenden Bereiches verlässiger, d. i. gleichförmiger, weil mit gesetzmässiger Notwendigkeit erfolgender naturwissenschaftlicher Ergebnisse an, ohne dass sie weitere Reflexionen anstellt über die Mittel und Wege der hierbei betätigten geistigen Leistungen, welche zu ihrem Ziele führen. Sie betrachtet formell als ihre Aufgabe, reale Kenntnisse zu vermitteln, nicht ideale.

Als Mittelglied zwischen den idealen Geisteswissenschaften und den realen Naturwissenschaften fungiert die Erkenntnistheorie. Sie schlägt die Brücke von der inneren Geisteswelt des verstandesmässigen und vernunftgemässen Denkens zu der Welt der äusseren Wirklichkeitserfahrung. Sie macht insbesondere zum Gegenstand ihrer kritischen Prüfung die Frage: Wenn der Intellekt, wie sein Name besagt, *intus legit*, d. h. seine innere Geisteswelt der Begriffe, Urteile und Schlüsse, sowie einer tieferen Begründung aufbaut, baut er dann nicht förmlich Luftschlösser oder in sich selbst zusammenstürzende Kartenhäuser dadurch, dass er bei seinen Konstruktionen von der Erfahrungswelt der Wirklichkeit völlig absieht und sich in logische Abstraktionen und metaphysische Hirngespinnste verliert, welche er in die Aussenwelt der Wirklichkeit überträgt und so willkürlich hineinliest, oder bewegt er sich fortgesetzt auf dem festen Boden und soliden Unterbau der Wirklichkeitserfahrung, deren eigenartiges Gepräge er getreu in seinen Geistesformeln zum Ausdruck bringt und so zuerst von der Wirklichkeit abliest und dann erst in seine geistige Fassungskraft hineinverlegt, nicht aber umgekehrt seinen eigenen Geisteshorizont herausverlegt in die Aussenwelt der Wirklichkeit? — So verteilen sich die Aufgaben der Forschung auf die verschiedenen Geistesfähigkeiten und wissenschaftlichen Disziplinen, unter welchen wir jene herausgegriffen haben, welche am Kausalgesetz näher beteiligt sind.

b. Welches ist nun das Ergebnis, das bei ihrem eigenartigen Arbeiten und harmonischen Zusammenwirken in Bezug auf das wissenschaftliche Fundamentalgesetz der Kausalität herausspringt?

1°. Die auf das Innere des Menschengeistes, näherhin die Gesetzmässigkeit und Tiefgründigkeit seines Denkens eingegrenzte Logik und Metaphysik können wir bei der erkenntnistheoretischen Untersuchung ruhig beiseite lassen; denn auf ihrem Gebiete kommt die Allgemeingültigkeit, d. h. die — nicht bloss Wirklichkeit, sondern sogar Notwendigkeit allseitiger Anerkennung des Kausalitätsgesetzes ernstlich gar nicht in Frage. Hier leuchtet unmittelbar durch die innere Erfahrung mit ihrem Drange der Denknötwendigkeit der oberste Grundsatz (= das Axiom) ein: Nichts ist verständlich oder denkbar ohne hinreichenden Grund. Dessen Leugnung hiesse Gedankenlosigkeit; denn ohne kausales (und widerspruchsfreies) Denken gäbe es überhaupt kein normales, objektiv richtiges Denken, sondern bloss subjektive Gedankenwillkür, welche die Klarheit und Wahrheit der Denkkordnung in ein Chaos geistiger Dunkelheit und Unwissenheit auflöste. Ohne ihren innersten Nerv, den Kausalzusammenhang, wird die ganze Denkkordnung als halt- und grundlos über den Haufen geworfen, steht von vornherein der Verstand still, weil er keine Erklärung mehr findet, keine feste Verkettung sozusagen zwischen den Bausteinen des Wahrheitstempels, sondern ein loses Gefüge, welches von selbst auseinanderfällt. Mit dem logisch zusammenhängenden und metaphysisch in die Tiefe bohrenden Denken ist auch das kausale Denken eine Mitgift der Natur im menschlichen Geistesleben¹⁾.

2°. Eine andere Frage ist die: Entspricht der naturgemässen Ordnung im inneren Geistesleben auch die in der äusseren Welt der Wirklichkeit? Gilt die angeborene Denknötigung der Kausalität in der Natur ebenso als unverbrüchliches Gesetz der Seinsnotwendigkeit wie in der Geisteswelt? Ist die Naturgesetzlichkeit überhaupt eine feststehende und allgemeingültige?

Die moderne Zeitströmung des „Agnostizismus“ neigt zu dem Zweifel, „ob wir wohl überhaupt schon ein wirkliches Naturgesetz kennen? Jedenfalls haben wir von vielen Sätzen, die wir manches Menschenalter hindurch vertrauensvoll für Naturgesetze hielten, längst festgestellt, dass sie nicht ‚konstant‘ sind. Kaum eines steht noch ganz heil da“ (91). Im J. 1910 bekannte „Max Planck, einer unserer allerangesehensten Physiker, auf der Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in Königsberg: ‚Kein physikalischer Satz ist gegenwärtig vor Anzweiflungen sicher, alle und jede physikalische Wahrheit gilt als diskutabel. Es sieht manchmal fast so aus, als wäre in der theoretischen Physik die Zeit des Chaos wieder im Anzuge“ (93). Nicht bloss veraltete scholastische Naturauffassungen sind durch die neuzeitlichen Fortschritte der Naturwissenschaften überwunden worden (110 ff.), wie die Trägheit der Materie im Sinne eines Hanges zur Ruhe (statt des Strebens

¹⁾ Vgl. Natürliche Religionsbegründung 165.

nach Beibehaltung ihrer Geschwindigkeit nebst deren Richtung) oder die Krafterleistung bei einer Orts- oder Lageänderung (statt bloss bei einer Aenderung der Richtung oder Geschwindigkeit des Körpers) oder die Unterscheidungen zwischen mechanischen, akustischen, optischen, magnetischen, elektrischen und chemischen Naturerscheinungen (statt ihrer Identität als Bewegungsvorgänge kleinster materieller Teile) oder zwischen Nah- und Fernkräften, ponderabler und imponderabler Materie (statt der Mechanik der Atome und Moleküle, sowie des Aethers, überhaupt der vollständigen Durchführung der mechanischen Naturanschauung von Bewegungen einfacher gleichartiger Massenpunkte als der einzigen Bausteine des physikalischen Universums) — die moderne Naturwissenschaft selbst hat sich geradezu überstürzt in weittragenden Neuerungen. „Hertz geht noch über den von Helmholtz in seiner Erhaltung der Kraft vertretenen Standpunkt insofern hinaus, als er den Unterschied zwischen potentieller und kinetischer Energie und der speziellen Energieart eliminiert. — Einzig und allein die festen Koppelungen zwischen den Lagen und den Geschwindigkeiten machen so verschieden . . . die kinetische Energie der Bewegungen unsichtbarer Massenpunkte“, worauf sich der gesamte Weltprozess höchst einfach zurückführen lässt (113). „Wie viele ‚Gesetze‘ sind, obschon sie ‚luce clarius‘ geschienen hatten, durch kleine Einzelfälle umgestossen worden! — Hat nicht das zuerst entdeckte Säugetier, welches Eier legt, jenes bewährte Gesetz, wonach alle Säugetiere lebendige Junge gebären sollen, erbarmungslos zerstört? Hat man nicht für selbstverständlich gehalten, dass auch feste Körper Kristallformen annehmen könnten, bis man gewisse Oleate fand, die kristallisiert und dabei doch flüssig sind? Hat man nicht geglaubt, im ‚Wesen der Wärme‘ liege es, dass sie alle Körper ausdehne, bis man sich mit Widerstreben überzeugte, dass manche Substanzen von der Wärme zusammengezogen, von der Kälte ausgedehnt werden? Würden manche nicht lachen über die Behauptung, ein von der Erdgravitation angezogenes lebloses Ding, das keine Unterlage hat, brauche sich der Erde trotzdem nicht zu nähern, sondern könne sich ebensogut auch von ihr entfernen? Und doch wechselt der Mond mit beidem ab. Ferner, um an etwas Mathematisches zu erinnern: Wird nicht der Satz, dass der Wert einer algebraischen Summe unabhängig sei von der Reihenfolge der Glieder, schon durch die trigonometrischen Reihen umgestossen? (143) Welches ‚Naturgesetz‘ ist mehr gefeiert worden als Newtons allgemeines Gravitationsgesetz! Genaueste Geltung — bis zu den ‚Grenzen des Weltalls‘ und bis in die Unendlichkeit wurde ihm zugeschrieben. — Nun aber haben in Deutschland Bottlinger, in England De Sitter Rechnungen und Beobachtungen veröffentlicht, welche die Vermutung begründen, dass die uneingeschränkte Geltung des Newtonschen Gesetzes noch nicht einmal bis zum Monde reicht. — Auf der Naturforscherversammlung 1913 in Wien . . . äusserte der Astronom Seeliger: ‚Das Newtonsche Gesetz ist — kein universal

gültiges Naturgesetz', und der Physiker Einstein: „Newtons Gravitationsgesetz umspannt ebensowenig die Erscheinungen der Gravitation in ihrer Gesamtheit, wie das Coulombsche Gesetz ... die Gesamtheit der elektromagnetischen Vorgänge“ (274/5). Gutberlet¹⁾ hat die Unzuverlässigkeit der Naturgesetze die unwillige Klage ausgesprochen: „Wenn die Undulationstheorie²⁾ gestürzt werden kann, dann muss man an aller Naturwissenschaft verzweifeln; denn so präzise formuliert, mathematisch begründet und konsequent durchgeführt wie diese Theorie, gibt es keine andere auf dem Gebiete der Naturerkenntnis. Wenn die naturwissenschaftlichen Theorien solche ephemere Bedeutung haben, dann kann man auch der Maxwellschen³⁾ ein sicheres Ende prophezeien“ (93). — Ist es wirklich so „zum Verzweifeln“ traurig mit der Naturgesetzlichkeit bestellt? In den angeführten Stellen handelt es sich teils um blosser Theorien oder Hypothesen, die im Sinn ihrer eigenen Urheber gar keinen Anspruch auf die Unumstösslichkeit sicherer und dauernder Errungenschaften der Wissenschaft oder der Naturgesetzlichkeit im eigentlichen Sinne erheben, teils um unvorsichtige Grenzüberschreitungen des eigentümlichen Gebietes der Naturgesetzlichkeit, in beiden Fällen um das, was man in der Logik ungerechtfertigte Verallgemeinerung nennt, sei es durch einen einseitig überspannten theoretischen Gesichtspunkt, sei es durch eine nicht minder übertriebene praktische Erfahrung. Mit einer unrichtigen Formulierung der Naturgesetzlichkeit ist nicht diese selbst über Bord zu werfen und das Kind mit dem Bade auszuschütten. Das im Laufe der Zeit durch exakte Beobachtung und schärfere Schlussfolgerung Hinzugelernte steht nicht einmal immer im Widerspruch mit dem früher bereits Bekannten, sondern weist dasselbe bloss in die richtigen Grenzen und bietet hierzu eine willkommene Ergänzung durch Erschliessung neuer Naturgebiete. Uebrigens bedeutet eine Okkurrenz oder Gegenwirkung bisher oder noch unbekannter Naturkräfte keine Aufhebung der nach entgegengesetzter Richtung wirksamen Naturgesetzlichkeit als solcher, sondern bloss ihrer Wirksamkeit, welche im Verhältnis zur entgegenwirkenden Kraft mehr oder minder aufgewogen, aber nicht als solche aufgehoben wird, vielmehr nach Beseitigung des Hindernisses konstant fortwirkt.

Isenkrates Warnung, „dass apologetische Schriftsteller die äusserste Vorsicht walten lassen müssen, wenn sie auf naturwissenschaftliche ‚Gesetze‘ oder ‚Theorien‘ ihre Beweise, insbesondere grundlegende Gottesbeweise stützen wollen“ (95), ist zurückzugeben: Auch der Mathematiker, überhaupt Naturwissenschaftler tut klug daran, die „äusserste Vorsicht walten zu lassen“, wenn er sich von dem ihm vertrauten festen Boden der Naturwissenschaft

¹⁾ Der Kosmos 85.

²⁾ Nach Ueberwindung der „Emissionstheorie“ des Lichtes „viele Jahrzehnte hindurch der Stolz der Physik“.

³⁾ Der gegenwärtig höchst angesehenen elektrodynamischen.

auf den für ihn unsicheren, die Gefahr des Entgleisens und Hingleitens bedenklich nahe rückenden rein philosophischen Boden begibt. Hinsichtlich der metaphysischen Frage des Entstehens bzw. Vergehens, insbesondere der Möglichkeit eines ursachlosen Entstehens bezweifelt Isenkrahe selbst, dass „die Naturwissenschaft in der Lage ist, aus eigenen Mitteln sie fest und sicher zu stellen“, auch wenn „von kosmischem Staube, kosmischem Eise hin und wieder gesprochen wird, von den hundert neuen Kometen und den tausend Meteoren, von neuen Sternen im Perseus und anderswo“ (94). — Der Metaphysiker wird hier genauer unterscheiden zwischen dem mangelnden subjektiven Erkenntnisgrund und der gleichwohl objektiv vorhandenen realen Ursächlichkeit. Im gleichen Atemzuge freilich gestattet Isenkrahe sich das jedenfalls nicht auf naturwissenschaftlichem Boden erwachsene Urteil „für die Naturwissenschaften“, also im Namen und Rahmen der naturwissenschaftlichen Forschung, ein „Entstehen durch übernatürliche Ursachen“ gelte ganz gleich einem „Entstehen ohne Ursache“. Wenn die Naturlehre das durch die natürliche Erfahrung in seiner Tatsächlichkeit und durch die natürliche Vernunft in seiner Ursächlichkeit exakt wissenschaftlich feststellbare Gebiet des Uebernatürlichen vornehm ignoriert, so mag sie das mit ihrem naturwissenschaftlichen Gewissen ausmachen; mit dem empirischen und philosophischen Gewissen ist es schlechthin nicht vereinbar, das, wovor man absichtlich den Kopf zu hoch trägt, um es nicht zu sehen, als in der Wirklichkeit nicht vorhanden zu betrachten. Wenn Isenkrahe weiterhin aus dem theologischen Besitzstand übernatürlicher Wunderwerke Kapital zu schlagen sucht für seine These eines Entstehens „neuer“ Dinge, eines „Existenzanfangs irgend einer Substanz — ohne jede der Naturwissenschaft erkennbare ‚Regel‘“ (95), so dass damit die Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes in der Erfahrungswelt durchbrochen werde, so setzt er sich zwischen zwei Stühle, um mitten zwischen beiden durchzufallen. Er stellt sich weder ganz auf den modernen naturwissenschaftlichen Standpunkt, für den es keine Ursächlichkeit gibt, noch auf den metaphysisch-theologischen der alten Scholastik, der vielmehr umgekehrt gerade die umfassendste Ursächlichkeit der *prima causa absoluta* verlangt, sondern er nimmt zwischen beiden eine unhaltbare Zwitterstellung ein. Er lässt sich dabei von der verunglückten Tendenz leiten, durch ein *argumentum ad hominem* die Apologetik mit sich selbst in Widerspruch zu bringen: Geysers Apologetik der Kausalität jedes Entstehens mittels der *deductio ad absurdum*, die Leugner des Kausalitätsprinzips müssten „mit der Möglichkeit rechnen, dass zu jedem beliebigen Augenblick *Deo intercedente* ein beliebiges neues Wesen ‚den Schlummer des Nichts unterbricht, um eine neue Flöte im Konzert des Weltalls zu spielen‘, sucht er (95/96) auszuspielen nicht bloss gegen die Apologetik auf dem veralteten naturwissenschaftlichen Standpunkt, als ob „die über Nacht hervorgeschossenen Pilze auf dem Anger, der Schimmel am Brote, der Rost am Metall als Existenzanfang“ und andererseits das Schmelzen der Kerze beim Brennen als „Stoffvernichtung“ im eigentlichen, vollen Sinn in Betracht kämen, sondern auch gegen die für alle Zeiten ihren Wert behaltende Apologetik des Schöpfungsbegriffes, wonach „tagtäglich neue Menschenseelen Existenz bekommen“, die „auch in das materielle Getriebe des Naturgeschehens eingreifen können“, und der in ihrer Tatsächlichkeit nicht abzustreitenden Wundererfahrung, derzufolge „in einigen Punkten der Weltentwicklung neue Kausalreihen auftreten, für die in den bis dahin vorhandenen Naturkräften eine ausreichende Ursache nicht existiert“, — als ob nicht jene volkstümliche Auffassung vom späteren Entstehen aus Nichts wissenschaftlich überhaupt nicht ernst zu nehmen wäre, und

der Schöpfungs- und Wunderbegriff gerade die Durchführung der Kausalität im vollen wissenschaftlichen Ernst bis zur tiefsten und letzten, wahrhaft hinreichenden Ursächlichkeit strengstens forderte!

Um jedoch auf das eigentliche Hauptthema zurückzukommen: Wie steht es mit der Allgemeingültigkeit des Kausalgesetzes vom Standpunkt der empirischen Naturwissenschaft? Als Erfahrungswissenschaft besitzt die Naturwissenschaft genau dieselbe Tragweite wie ihr eigentümliches Arbeitsfeld der Wirklichkeitserfahrung. Diese ist ein mehr oder minder begrenzter Ausschnitt aus dem Gesamtgebiet der Wirklichkeit, immerhin jedoch gross genug, um nicht etwa bloss in Bezug auf vereinzelte Fälle, sondern als allgemeine Regel feststellen zu können: In der Natur besteht eine gewisse Verkettung, ein Zusammenhang von Ursachen und Wirkungen, der nicht beliebig aufgehoben oder auch nur im geringsten verändert werden kann. Die Kausalreihen bestehen im Rahmen der mechanischen Naturordnung gleichförmig oder konstant, im Bereich des freien Geisteslebens hingegen in mannigfaltiger Zusammenordnung. Mag auch die Beobachtung der in Raum und Zeit unabsehbar sich ausdehnenden Erfahrungswelt nie ans Ende des Ganzen kommen, so wiederholen sich doch immer wieder wesentlich dieselben Vorgänge im Gesamtgebiet der Erscheinungswelt, und man kann daher mit moralischer Gewissheit von einer allgemeingültigen Regel oder Gesetzmässigkeit sprechen. Eine Prüfung jedes einzelnen Falles in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft ist weder möglich noch nötig. Zum Beweise genügt positiv die Untersuchung einer entsprechenden Anzahl typischer oder für den Naturablauf im allgemeinen charakteristischer Fälle und negativ der Mangel jedes entgegenstehenden Einzelfalles. Die Grenzen naturwissenschaftlicher Erkenntnis hat Kant¹⁾ mit dem Satz umschrieben: „Empirische Regeln können durch Induktion keine andere als komparative Allgemeinheit, d. i. ausgebreitete Brauchbarkeit bekommen“. — Nicht nur eine mehr oder minder ausgedehnte, sondern vielmehr allgemeine Geltung beansprucht die induktive, d. h. unter Führung der Wirklichkeitserfahrung erworbene Kenntnis der Naturgesetzmässigkeit in dem ihr eigentümlichen Bereich, wofern nur eine hinlängliche wissenschaftliche Vergleichung von Fällen, welche demselben gleichartigen System angehören, ein übereinstimmendes, positives Resultat erzielt hat, welches durch keine einzige negative Instanz gefährdet wird. Eine unberechtigte Grenzüberschreitung wird nur durch Uebergreif aus einer sachlich zusammengehörigen Ordnung in eine davon wesentlich verschiedene, z. B. von der mechanischen Natur in die Geisteswelt oder von den Verhältnissen auf unserem Planeten in andere kosmische Sphären, begangen, nicht aber dadurch, dass

¹⁾ Kritik der reinen Vernunft², 1787: Berlin 1904, Bd. III, S. 103.

innerhalb einer und derselben Gattung von Naturerscheinungen die nicht mehr oder noch nicht erlebten und exakt wissenschaftlich erprobten Einzelfälle nach Analogie der unmittelbar erlebten und experimentell festgestellten beurteilt werden, und dieses Urteil in der Form eines allgemeingültigen Naturgesetzes zum Ausdruck gebracht wird. Auf solche Weise kommen alle soliden Formulierungen der mannigfachen Arten von Gesetzlichkeit auf dem Gebiete des Naturgeschehens zustande, zum Unterschied von überstürzten Theorien und gewagten Hypothesen.

Das Kausalgesetz ist jedoch noch mehr als ein Glied in der Reihe der vielfältigen Naturgesetzlichkeit. Es steht mit dieser nicht bloss auf gleicher Stufe, sondern ist allen mit einander übergeordnet als ein Gesetz höherer Ordnung. Es trägt nämlich den Charakter innerlichster Notwendigkeit. Die einzelnen Naturgesetze tragen, wie das Naturganze selbst, in dessen Bereich sie gelten, zwar den Charakter eherner Notwendigkeit, die kein Haar breit abweichen darf und kann von der durch den Urheber der Natur vorgeschriebenen Ordnung. Aber diese unverbrüchliche Naturordnung ist bloss eine äussere Anordnung ihres Schöpfers. In ihrem oder ihres Urhebers eigensten innersten Wesen liegt keine Notwendigkeit, dass sie gerade auf diese Weise angeordnet ist und nicht auch anders angeordnet sein könnte, sei es von vornherein oder im Laufe der weiteren Entwicklung. Welcher innere Grund stünde z. B. im Wege, dass die Himmelskörper sich auch in einem anderen Verhältnis anziehen könnten als in dem von Newton entdeckten und von ihrem Schöpfer tatsächlich angeordneten? Wenn kein einziges Naturgesetz in der Form existierte, in welcher es uns in der Wirklichkeitserfahrung entgegentritt, wenn eine von der herrschenden völlig verschiedene Naturordnung verwirklicht wäre, so wäre das zwar mit der in der Aussenwelt bestehenden, positiv angeordneten Form der Naturordnung unvereinbar, aber durchaus nicht unvereinbar mit dem inneren Wesen der Ordnung in der Natur überhaupt, welche in jeder irgendwie geordneten Form ihren Meister lobt als das Werk des unendlichen Weltenschöpfers, der selbst schrankenlos ist, allem ausser ihm und von ihm Hervorgebrachten aber innerhalb gewisser Schranken des Endlichen aus seiner eigenen Wesensfülle mitteilt, was diese in ihrem harmonisch geordneten, jedwede mehr als scheinbare und vorübergehende Unordnung in sich wie in ihrem Werke ausschliessenden Charakter widerspiegelt. Das Kausalgesetz hingegen beruht nicht auf rein äusserlicher, in Bezug auf die Form der Durchführung gleichgültiger Anordnung des Urhebers der Natur, sondern auf der innersten Wesensform und Lebensordnung der absoluten Urwirklichkeit. Es ist kein blosses physisches oder Naturgesetz, es ist das metaphysische oder hinter und über der Naturordnung stehende Grundgesetz der Urwirklichkeit des absoluten Geisteslebens. Es ist so notwendig und unveränderlich wie Gottes Wesen selbst, weil es der unmittelbare Wesensausdruck,

nicht bloss der mittelbare Reflex oder im Prisma des Endlichen gebrochene Widerschein Gottes ist. Gottes innerstes Wesen besteht ja darin, der selbständige und vollständige Urgrund von allem zu sein, in erster Linie von der eigenen Wirklichkeit und in zweiter Linie von jeder davon herstammenden Wirklichkeit, sei es in tatsächlicher Entfaltung oder in keimhafter Vorbereitung, d. i. Möglichkeit. Mit der Ordnung der Kausalität steht und fällt die göttliche Urwirklichkeit und Allwirksamkeit selbst, mit der bestehenden Naturordnung hingegen bloss eine Form der Wirklichkeit, welche zwar notwendig und unveränderlich ist, nachdem sie in bestimmter Weise äusserlich angeordnet ist, innerlich jedoch keine Notwendigkeit und Unabänderlichkeit aufweist, weder von seiten ihrer selbst, weil sie aus sich selbst nicht einmal wirklich oder auch nur möglich, geschweige denn notwendig, sondern ein reines Nichts ist, die voraussetzungslose Schöpfung ihres göttlichen Urhebers, noch von seiten eben dieses göttlichen Urhebers, welcher in seinem Wirken nach aussen durchaus unabhängig oder frei ist: Er kann ebenso gut wie eine Art der Naturordnung auch unzählige andere oder gar keine verwirklichen, weil er auf keine von allen angewiesen, von keiner abhängig ist. Er ist einzig und allein gebunden an sich selbst oder daran, dass er, wenn er überhaupt sich offenbart in einem Wirken nach aussen, zwar in unvollständiger, aber nicht in unwahrhaftiger, d. i. in keiner seinem eigenen Wesen widersprechender und dieses eben hiermit ausser Kraft setzender, förmlich aufhebender Weise sich offenbart als widergöttliches Prinzip chaotischer Unordnung und Dissonanz, vielmehr als Gott der Ordnung und Harmonie, wenigstens in endgültiger Weise, wenn auch nicht ohne den trügerischen, teil- und zeitweisen Schein des Gegenteils. Als metaphysisches Grundgesetz beansprucht das Kausalgesetz Allgemeingültigkeit in sämtlichen Ordnungen der Wirklichkeit, von der untersten Stufe der Wirklichkeit bis zur höchsten der absoluten Urwirklichkeit hinauf. Das leuchtet der reflektierenden Vernunft als selbstverständliche Forderung ein auf deduktivem Wege, durch Ableitung aus der tiefsten Wurzel aller Wirklichkeit, nachdem diese auf induktivem Wege von der Erfahrungswelt der Wirklichkeit aus erschlossen worden ist. Diese absolute Urwirklichkeit hat in ihrem eigensten, in sich selbst gründenden und alles aus sich heraus hinreichend begründenden Wesen die unverbrüchliche Gesetzmässigkeit und Allgemeingültigkeit der kausalen Wirklichkeitsordnung verankert.

3^o. Während die physische Betrachtungsweise in den Niederungen menschlich-irdisch begrenzter Erfahrungswelt und ihrer gesetzlichen Ordnung verbleibt, die metaphysische im Gegensatz hierzu den Hochflug nimmt zur höchsten Vernunftspekulation über das absolute Geisteswesen der Urwirklichkeit als Urgrund der eigenen und jeder in Abhängigkeit davon bestehenden Wirklichkeit und auch bei letzterer zur innersten Wesensgrundlage vordringt, die logische endlich

lediglich um die zusammenhängende Denkordnung im menschlichen Geistesleben sich bekümmert, wie die Mathematik um die nämliche ideale, allgemeingültige Ordnung in den geistigen, aber auch sinnenfällig zu veranschaulichenden Beziehungen der Zahl, des Raumes und der Zeit, sowie der Wirkungsweise der Kraft, schlingt die erkenntnistheoretische Erwägung das verknüpfende Band zwischen der inneren Geisteswelt und der äusseren Wirklichkeitserfahrung, zwischen Denken und Sein, zwischen deduktiver und induktiver Methode. Sie bleibt weder stehen an der Oberfläche der Erfahrungswelt noch macht sie Halt beim tiefsten Grund der Urwirklichkeit. Sie überprüft nur die Leistungen sämtlicher wissenschaftlicher Forschungszweige in Bezug auf ihren verlässigen Wirklichkeitsgehalt. Sie stellt die Frage: Wie ergänzt die vernünftige Ueberlegung die Beobachtungen in der sinnenfälligen Wirklichkeitserfahrung, um das, was letztere aus sich heraus nicht darzulegen vermag, den übersinnlichen Wirklichkeitsgehalt, herauszustellen mittels vernünftiger Urteile und Schlussfolgerungen auf jener sinnenfälligen Basis? Sie trennt nicht nackte Empirie und höhere Vernunftkritik, sondern verbindet beide zu vernunftgemässer Wirklichkeitserkenntnis mit allgemeingültiger Gesetzmäßigkeit. Sie schlägt die Brücke von der wirklichen zu der in der Wirklichkeit angelegten, d. i. real möglichen Erfahrung, indem sie durch Induktion den engen Horizont der durch eigene Experimente des einzelnen erreichbaren Zone der Erfahrungswissenschaften auszuweiten gestattet auf das Gesamtgebiet analoger Fälle. Sie führt überhaupt die Erfahrung durch das Denken weiter, ohne sie je im Nebel reiner Denkgebilde von der Wirklichkeitsbasis sich ablösen zu lassen. Während die Erfahrung bloss den äusseren, zeitlichen Zusammenhang der Aufeinanderfolge oder Sukzession darbietet, wie beim Wechsel der Tages- und Jahreszeiten (89), lehrt die Geisteswissenschaft der Erkenntniskritik weiterhin unterscheiden, ob in Wirklichkeit noch mehr dahinter steckt, nämlich ein innerer Kausalzusammenhang der Auseinanderfolge oder Konsequenz. Das Erfahrungsgebiet beschränkt sich auf die unmittelbar vorliegende Wirklichkeit; es umspannt nicht die im innersten Wesen der Wirklichkeit verborgene Möglichkeit und Notwendigkeit. Erst die höhere Vernunftkenntnis ist imstande, sich ein vernünftiges und sachgemäßes Urteil zu bilden über die Entwicklungsmöglichkeiten eines in der innersten Wesensanlage geborgenen Kraffonds, sowie über die innere Notwendigkeit eines Wesensbestandes oder der Entstehung von Wirkungen im Bereich der Wirklichkeit — zum Unterschied von der Logik, welche das ideale Reich des Denkens beherrscht und dabei Gefahr läuft, ein Saltomortale zu begehen von diesem in das Gebiet der Wirklichkeit. Auch die höchsten metaphysischen Spekulationen über die Urwirklichkeit hat die Erkenntnistheorie zwar nicht selbst anzustellen — das ist Sache der Metaphysik —, aber gewissenhaft dahin zu prüfen, ob sie nicht nach Art des ontologischen Gottes-

beweises den festen Boden der Wirklichkeit unter ihren Füßen verlassen oder verlieren. Ausser den Einzelergebnissen stellt die Erkenntniskritik auch noch die gemeinsamen Voraussetzungen jeder wissenschaftlichen Forschung in ihrem Wirklichkeitscharakter moralisch sicher: die Aussenwelt der Wirklichkeit und die Angelpunkte der inneren Geisteswelt und äusseren Wirklichkeit zugleich: die Widerspruchslosigkeit und Kausalität als oberste Gesetze des Denkens und Seins zugleich. Weil diese allgemeinsten Voraussetzungen nicht auf noch allgemeinere oder bekanntere zurückgeführt werden können, so lassen sie sich nicht formell beweisen. Nichtsdestoweniger nötigen sie zu ihrer Annahme im Hinblick auf die widernatürlichen und widersinnigen Folgen, welche sich aus ihrer Leugnung ergäben. Es wäre dann zu Ende mit jeder Wirklichkeit und Wirklichkeitserkenntnis oder Wissenschaft zugleich, weil mit der Entziehung der Grundstützen das ganze Gebäude in sich zusammenstürzen muss, ja es käme nicht einmal mehr der gesunde Menschenverstand mehr zu seinem Rechte, der sogar beim Wilden eine Fusspur als Wirkung sich erklärt, von welcher aus der Schluss auf eine hinreichende Ursache nicht bloss möglich oder der Wirklichkeit entsprechend, sondern unbedingt notwendig ist. Eine Philosophie, welche bei so absurden Konsequenzen landet, wie dem radikalen Umsturz der gesamten Denk- und Wirklichkeitsordnung, begräbt sich selbst in ihrem eigenen Schutte. Die echte Philosophie ist in jedem Falle „Wirklichkeitsphilosophie“; sie schafft nicht eine widernatürliche Kluft zwischen der Wirklichkeit und ihrer Erkenntnis, sondern stellt die natürliche Verbindung her zwischen der Aussenwelt der Wirklichkeit und Innenwelt der menschlichen Wissenschaft.

Aus einer naturgemässen Erkenntnistheorie wird schliesslich auch in Bezug auf das Kausalitätsgesetz das Ergebnis gewonnen, welches Jos. Geysers¹⁾ also fasst: „Der Verstand denkt das Gesetz, dass keinerlei Geschehen ohne genügende Ursache stattfinden könne²⁾, und die Natur bestätigt die Wahrheit dieses Gesetzes, indem sie sich ihm überall unterworfen zeigt. Natur heisst darum Gesetz, heisst Harmonie zwischen Denken und Erfahrung“. Es ist nur ein Beispiel, wie die Natur die Wahrheit des auf dem Wege vernünftigen Denkens gewonnenen Kausalgesetzes bestätigt, wenn der Wiener Apologet Georg Reinhold³⁾ sich beruft auf die Physik mit ihrem Fundamentalgesetz des Beharrungsvermögens, wonach der Zustand der relativen Ruhe oder der Bewegung der Körper nur durch eine äussere Einwirkung verändert werden kann, oder bleiben wir noch besser auf Prof. Isenkrahes Spezialgebiet der Mathematik: Jeder mathematische Lehrsatz bestätigt durch

¹⁾ Naturerkenntnis und Kausalgesetz (1906) 180.

²⁾ Besser: „Dass nichts in der Wirklichkeit ohne hinreichenden Grund sein könne“.

³⁾ Der alte und der neue Glaube (1908) 24.

die Art und Weise, wie er gewonnen wird, nämlich mit Hilfe der beiden Hauptdenkgesetze des Widerspruchs und des hinreichenden Grundes, eben diese als eigene Basis dienenden Denkgesetze als allgemeine und ewig gültige Wahrheiten nicht bloss in der abstrakten Theorie, sondern auch durch Anwendung in der konkreten, augenscheinlichen Erfahrung.

Isenkrahe (36) selbst zitiert die Aussprüche der berühmtesten Mathematiker und Physiker, eines Bernhard Euler: „Die Naturlehre ist eine Wissenschaft, die Ursachen der Veränderungen, welche sich an den Körpern ereignen, zu ergründen“ und eines Helmholtz: „Der theoretische Teil der Naturwissenschaften sucht die unbekannteten Ursachen der Vorgänge aus ihren sichtbaren Ursachen zu finden, er sucht dieselben zu begreifen nach dem Gesetze der Kausalität; wir werden genötigt und berechtigt zu diesem Geschäft durch den Grundsatz, dass jede Veränderung in der Natur eine zureichende Ursache haben müsse“. Er stellt (37) dem gegenüber die Aeusserung des tief-sinnigen spanischen Philosophen Jakob Balmes: „Damit man besser die Schwierigkeit begreife, . . . will ich bemerken, dass es für diejenigen, welche das Prinzip der Kausalität nicht gelten lassen, nicht unmöglich ist, dass irgend eine Sache in irgend einem Zeitmoment ohne jede Ursache anfangen“, und umkleidet diese „Männer des Balmes“, die „Personifikationen des Zweifels“ an der einleuchtendsten Fundamentalwahrheit mit dem Mäntelchen der Wissenschaft, als ob Balmes selbst oder sonst ein vernünftiger Mensch eine mehr als fingierte, um der rein formalen Diskussion willen vorgebrachte „Schwierigkeit“ in der sinn- und gedankenlosen Leugnung des Kausalprinzips fände! Er bestreitet (141 ff.) im Ernst als „sicher zu weit“ den Satz von Cathrein: „Alle Wissenschaften setzen die allgemeine Gültigkeit des Kausalitätsprinzips voraus“ mit der Begründung: „In der Geometrie z. B. ist mir der Begriff . . . von Wirkursachen überhaupt niemals vorgekommen. Oder hat etwa die Chirurgie oder die romanische Philologie je danach gefragt, ob das Kausalgesetz herrsche in der sphärischen Astronomie oder im Infinitesimalkalkül? Sodann, ob die Welt . . . ohne Ursache oder durch eine übernatürliche Ursache zum Dasein kam, was macht diese Frage für die ‚Geschichtswissenschaft‘ aus? — Aber selbst wenn tatsächlich jede Disziplin voraussetzte, dass . . . auch auf den Gebieten aller andern Disziplinen das Kausalgesetz gültig sei, so würde . . . noch gar nichts dargetan sein. Denn: Was das Entstehen irgend einer materiellen Substanz betrifft, so ist dies bis jetzt niemals Gegenstand einer gesicherten Erfahrung gewesen . . . Für oder gegen ein ‚ursachloses Entstehen‘ irgend eine dieser ‚Wissenschaften‘ zur Abgabe eines Zeugnisses anzurufen, hat also ebensowenig Zweck, als etwa einen Geographen zu befragen über die Richtung der Gebirgskämme auf der Rückseite des Mondes“ (141/2). Brors macht den Vorhalt: „Jeder vernünftige Mensch handelt nach dem Kausalprinzip . . . Nansen schloss mit Bestimmtheit auf einen Polarnster — von der Wirkung —. Der Indianer auf dem Kriegspfade schliesst aus der Fusspur, welcher Mensch vor ihm dagewesen ist. Der Arzt beobachtet den Pulsschlag . . . In der Botanik, Zoologie, Physik, Chemie, Astronomie, Paläontologie, allüberall herrscht das Prinzip . . . So lange ich noch Vernunft besitze, so lange sehe ich mit zwingender Notwendigkeit das Kausalitätsprinzip ein“. Darauf hat Isenkrahe (145/6) bloss zu erwidern: „Herr Brors mag beispielsweise seinen ‚Indianer‘, der von der Fusspur auf einen Vorgänger schliesst, einmal fragen; ‚Erkennst du denn das Kausalitätsprinzip als objektiv gültig an?‘ Weder von diesem, noch von Nansen, noch von der Paläontologie usw. wird

er die Vernünftigkeit seines Handelns einsehen lernen, falls sie ihm nicht ohnedem schon eingeleuchtet hat“.

Wie vermag der Kritiker Isenkrahe der sachlich unbestreitbaren Tatsache, dass in jeder wissenschaftlichen Begründung und in jeder Schlussfolgerung des praktischen Lebens der Satz vom zureichenden Grunde zur Anwendung gelangt, sich zu entwinden durch die nörgelnde Buchstabenklauberei, dass die formelle Begriffsentwicklung der Ursache bloss jene wissenschaftlichen Disziplinen angeht, in deren Fach sie einschlägt: die Logik, Metaphysik und Erkenntnistheorie, oder gar durch die widersinnige Unterstellung, als ob unter den nichtphilosophischen Disziplinen solche, die einander ganz ferne stehen, sich um die auf einem anderen Gebiet als dem eigenen geltenden Grundsätze zu kümmern hätten, oder als ob der übersinnliche Begriff der Ursächlichkeit durch eine „gesicherte“, d. i. augenscheinliche, sinnenfällige Eifahrung zu gewinnen wäre, so, wie die geographischen Kenntnisse im Gesichtskreis materieller Beobachtung! Das noch so evidente Axiom der Kausalität wird freilich keinem empiristischen oder positivistischen Zweifler je einleuchten, falls es ihm „nicht ohnedem schon eingeleuchtet hat“ durch das unmittelbare Kausalitätsbewusstsein der menschlichen Naturanlage und durch die mittelbaren Reflexionen der menschlichen Vernunft!

d. Wie vermag übrigens der katholische Gelehrte sich zu entwinden der für die natürliche Theologie massgebenden Bestimmung des „Modernisteneides“, dem von ihm selbst (34) angeführten Bekenntnis, dass Gott „auf sichere Weise durch das natürliche Licht der Vernunft, durch das Mittel der Dinge, die geschaffen wurden, d. h. durch die sichtbare Schöpfung, wie die Ursache durch die Wirkung, dargetan werden kann“? Darf Isenkrahe dahingestellt sein lassen, dass hier als Wirkung, d. i. als Ergebnis des Kausalitätsgesetzes, klipp und klar bezeichnet ist: „die sichtbare Schöpfung“, d. i. im Gegensatz zu der bloss durch übernatürliche Offenbarung erkennbaren Schöpfung der reinen Geister oder Engel die in den natürlich erkennbaren Erfahrungsbereich hereinfallende Welt der Wirklichkeit als Ganzes genommen? Er legt den Nachdruck auf die streng grammatikalische Bedeutung des „Geschaffenen“ (ea, quae facta sunt) als etwas, was „gemacht worden“, nicht einfach „geworden“ oder „entstanden“ ist (facta = Perfekt von dem ungebräuchlichen passivischen Präsens facior, nicht von fio). So verbleibt nur das „durchaus unanfechtbare“ Bekenntnis, welches „einzusehen das ‚natürliche Licht der Vernunft‘ hinreicht, dass zu jedem gegebenen ‚effectus‘ ein ‚efficiens‘ korrelativ gehört“, oder konkret ausgedrückt: „Sobald die als vorhanden erkennbare Welt erfasst ist als ‚opus creationis‘, als ‚effectus‘, ist mindestens ein ‚creator‘ als ‚causa efficiens‘ offenbar unausweichlich“ (271/1⁵⁹), und bleibt die Bahn frei für Isenkrahes These: „Beim Entstehen — liegt nicht mehr vor als ‚Existenz nach Nichtexistenz““. Der „transitive Begriff eines aktiven ‚Gebens‘ und eines passiven ‚Bekommens‘ ist Zutat“ (43) — und Surrogat des Kausalgesetzes: „Es muss mindestens ein ungewordenes Etwas existieren oder existiert haben“ (146, vgl. 99). Allein die Intention des

Modernisteneides ist doch offenbar darauf gerichtet, jeden Zweifel abzuschneiden und das Dasein Gottes nicht bloss als problematisch hinzustellen, oder als nicht unbedingt gewiss, sondern bloss gewiss unter der Voraussetzung, dass „die Welt als ‚opus creationis‘, als ‚effectus‘ erfasst wird, vielmehr wird vom kirchlichen Lehramt die Weltschöpfung oder der Charakter der Welt als Wirkung ihres göttlichen Urhebers ebenso selbstverständlich für eine feststehende Tatsache und unerschütterliche Beweisunterlage angesehen, wie von dem Weltapostel Paulus im Römerbrief (1, 20), dass die Heiden „unentschuldig“ sind, weil sie aus der unverkennbaren Tatsache der Welt als Wirkung göttlicher Schöpfermacht nicht die praktische Nutzenanwendung gezogen haben für ihr sittlich-religiöses Leben. Auch geht es nicht an, dem kirchlichen Lehramt die Meinung zu unterschieben, es habe nichts weiter aussprechen wollen, als die nach Isenkrahe selbst höchst überflüssige Tautologie: Sobald eine Wirkung angenommen wird, muss auch der korrele Begrif der Ursache hinzugenommen werden. Dasselbe befasst sich doch nicht mit Selbstverständlichkeiten, die theologisch völlig bedeutungslos sind, am allerwenigsten in einer Kundgebung, welcher, wie dem Modernisteneid, gerade auf seiten der Gegner des katholischen Bekenntnisglaubens die allerhöchste Bedeutung beigelegt worden ist, die Bedeutung des unumwundenen Bekenntnisses einer wissenschaftlich exakten Beweiskraft der herkömmlichen Gottesbeweise.

Noch bleibt Isenkrahe eine Ausflucht: Jene Gewissheit eines exakt wissenschaftlichen Beweises ist im Modernisteneid ebensowenig wie im Vatikanum für die eine Form des kosmologischen Gottesbeweises aus der Kausalität bzw. Kontingenz speziell reserviert worden. Es führen ja „viele Wege nach Rom“. Und in der Tat beschwichtigt er das kirchliche Gewissen durch Ausstellung eines Wechsels auf die Zukunft, durch Vertröstung auf den teleologischen Gottesbeweis aus der in der Welt herrschenden ‚Ordnung und Zweckmässigkeit‘, bei dessen weiterer Verfolgung den Zweiflern „es beschieden sein kann (!), dass sie dort kleinere Schwierigkeiten, geringere Hindernisse des Jasagens vorfinden, als in dem bisher durchwanderten Gebiet“ (258). — Auch Kant hat bekanntlich vor dem „physikotheologischen“ Gottesbeweis als dem „jederzeit mit Achtung zu nennenden, ältesten, klarsten und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessenen“ nach aussen hin eine tiefe Verbeugung gemacht, innerlich aber hat er es sich nicht nehmen lassen, ihn durch seine verstiegene „Vernunftkritik“ ebenso zu entwerten, wie den kosmologischen Beweis, auf welchen der teleologische schliesslich doch zurückgeführt werden muss, wenn er mehr beweisen soll als „höchstens einen Weltbaumeister“ oder „Weltbildner“ nach Art des antiken „Demiurgen“ statt den universalen Weltschöpfer¹⁾.

¹⁾ Vgl. *Natürliche Religionsbegründung* 212 ff.

So lange Isenkrahe darauf besteht, die von ihm vorsichtig formulierte „Unterlage des kosmologischen Beweises, den Satz: Die Welt kann weder ganz noch teilweise entstanden sein, ohne dass schon irgend etwas existiert hätte — mindestens ein ungewordenes Etwas —, als Axiom vorzutragen“ (99), welches objektiv nicht unmittelbar evident ist, geschweige denn mittelbar durch vernünftige Schlussfolgerung von der gegebenen Wirklichkeitserfahrung aus zu einem exakt wissenschaftlichen erhoben werden kann, sondern von subjektiver Einsicht abhängt, deren natürlichen Mangel günstigstenfalls eine übernatürliche Erleuchtung mittelst der Allmacht der Gnade überwinden kann, so dass die Ueberzeugung von Gottes Dasein den Charakter einer durch das natürliche Licht der Vernunft für alle Menschen ohne Ausnahme erreichbaren Einsicht verliert und mit dem Charakter einer übernatürlich eingegossenen Glaubensstugend (*Fides virtus infusa* [258]) vollends vertauscht, — so lange kommt Isenkrahes vermeintlich kritische Stütze der Gottesbeweise sachlich auf dasselbe hinaus, wie die Untergrabung ihrer objektiv wissenschaftlichen Beweiskraft durch Kants Hyperkritik. Der Mathematiker befindet sich so in unversöhnlichem Gegensatz zu dem den Theologen auferlegten Bekenntnis des „Modernisteneides“, welcher bloss dem Zeitbedürfnis entsprechend in schärferer Fassung wiederholt das Vatikanische Dogma: „Gott kann durch das natürliche Licht der menschlichen Vernunft aus den geschaffenen Dingen mit Gewissheit erkannt werden“, in engem Anschluss an die göttliche Offenbarungsurkunde (Röm. 1, 18 ff.) im vollendeten neuen Gnadenbund, welche der Mitwirkung der natürlichen Vernunft den ihr gebührenden Anteil sicherstellt¹⁾.

¹⁾ Vgl. a. a. O. 188/9¹⁾.