

# Der Ursprung der Welt nach Spickers Auffassung<sup>1)</sup>.

## Darstellung und Kritik.

Von Dr. Heinrich Straubinger in Freiburg i. Br.

Der Unterschied zwischen dem christlichen und Spickerschen Gottesbegriff und die Unhaltbarkeit des letzteren tritt schroff zu Tage, wenn Gott in seinem Verhältnis zur Welt ins Auge gefasst wird.

1. Zunächst sollen die beiden Ansichten über den Ursprung der Welt inhaltlich wiedergegeben werden.

Nach beiderseitiger Anschauung ist die Welt, so wie sie ist, zeitlich, also geworden; von ihr gilt demnach das Wort: *ἦν ποτε, ὅτε οὐκ ἦν*. Ursprünglich, von Ewigkeit her, existiert nur Gott.

Gott wird christlich als rein geistiges, von Spicker als materiell-geistiges oder geistig-materielles Wesen betrachtet; Gott ist also hier ähnlich wie der Mensch eine Einheit von Geist und Materie. Natürlich ist die Materie als göttliche verschieden von der Leibes- und überhaupt der erscheinenden Materie<sup>2)</sup>. Sie ist auch verschieden von der platonisch-aristotelischen Materie, nicht bloss ein Abstraktum, bestimmbarer Stoff; im Anschluss an die moderne Naturwissenschaft, wie Spicker sagt, ist sie zu denken als ewige, unendliche, alles erfüllende Kraft<sup>3)</sup>.

Innerhalb der so bestimmten Materie ist wieder ein doppeltes zu unterscheiden: als absolute Kraft ist sie in ewiger Aktivität, als Weltpotenz ist sie latente, ruhende, gebundene Kraft, ähnlich wie die elektrische Kraft, so lange die Leitung nicht geschlossen ist, oder, um bei einem Bilde Spickers zu bleiben<sup>4)</sup>, wie die Explosionskraft einer Bombe. Die Schöpfung, so weit das Wort hier zulässig ist, ist also nichts anderes als die Aktualisierung dieser Kraft durch

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

<sup>2)</sup> II 154. — <sup>3)</sup> II 184. — <sup>4)</sup> II 196.

Gott. Von diesem Moment ab individualisiert und verdichtet sie sich zu den allerersten Weltteilchen, als welche vielleicht die Aetheratome anzusehen sind, und entwickelt sich im weiteren Verlauf zur Welt.

Spicker rühmt an seinem Schöpfungsbegriff drei Vorzüge: erstens, sagt er, ruht er auf streng wissenschaftlicher Grundlage, indem er ausgeht von der empirisch feststehenden Unzerstörbarkeit des Stoffes; zweitens kann er als Grundlage einer echt wissenschaftlichen Erklärung des Weltursprunges angesehen werden ohne Zuhilfenahme eines Wunders; drittens bringt die Theorie die Welt in möglichst innigen Anschluss an Gott. Zwischen Gott und der Welt besteht nicht mehr nur eine äussere, sondern eine innere, weil substantielle Verbindung. Die Welt ist aus Gott<sup>1)</sup>, und zwar direkt, aber nicht mit blinder Notwendigkeit, sondern nach freiem Entschluss. Die Welt ist göttlicher Natur<sup>2)</sup>, das Göttliche ragt substantiell in sie hinein, kommt mit seinem Wesen in ihr zum Vorschein, ohne jedoch in ihr aufzugehen. Vermöge seiner Aseitität bleibt Gott über alles Endliche unendlich erhaben. Die Verbindung zwischen dem Absoluten als Unendlichem und der Welt als Endlichem wird hergestellt eben durch die Weltpotenz. In dieser sind als ewige Formen und Typen die Gesetze enthalten, welche mit ihrem Aktuellwerden in Wirksamkeit treten.

Die christlich-theistische Schöpfungstheorie besagt: Die Welt, zu der auch die Materie gehört, mag sie nun als Kraft oder als Stoff oder als kraftbegabter Stoff gefasst werden, ist geworden in, besser mit der Zeit. Ihr realer Möglichkeitsgrund ist die unendliche Kraft Gottes, ihr realer Wirklichkeitsgrund der ewige Wille Gottes, der in ewiger Aktualität mit dem Sein und der Form der Welt auch den Moment ihres Werdens umschliesst. Zwei Punkte sind hier besonders im Auge zu behalten: Die Welt ist nach ihrem ganzen Wesensbestand von Gott ins Dasein gerufen; sie ist also durch Gott, und zwar unmittelbar. Zwischen ihr und Gott steht kein irgendwie geartetes Medium, das als Stützpunkt des göttlichen Schaffens oder als Durchgangspunkt der göttlichen Kraft oder als instrumentales Substrat gedient hätte. Das soll gesagt sein durch die Formel: Gott schuf die Welt aus nichts. Ferner: auf Grund seiner absoluten Unabhängigkeit, die unmittelbarer Ausfluss seiner Aseitität ist, hat Gott die Welt mit vollkommenster Freiheit erschaffen.

1) II 168, 183. — 2) II 155.

Die Freiheit erstreckt sich sowohl auf das Sein der Welt: es lag ganz im Belieben Gottes, ob er schaffen wollte; als auch auf die Form der Welt: Gott konnte schaffen, wie er wollte; als auch auf ihren Anfang: es hing von ihm ab, wann die Welt entstehen sollte.

Auf Grund dieser Darlegung ist zunächst folgendes zu sagen: Was die empirisch-wissenschaftliche Grundlage angeht, so hat Spickers Theorie vor der christlichen absolut nichts voraus. Empirisch gegeben sind nur Stoffe und Kräfte, beides in konstanter Grösse. Von der empirischen Materie mit den ihr als Wirkungsformen inwohnenden Kräften bis zur ewigen Materie als einer unendlichen und unzerstörbaren Kraft ist ein weiter Weg, ein Weg ins Uferlose. Der Versuch, auf Grund der Unzerstörbarkeit der Materie durch logische Schlüsse ihre Ewigkeit zu erweisen, hat sich als *circulus vitiosus* herausgestellt und musste sich als solcher herausstellen, denn die Unzerstörbarkeit der Materie ist auch möglich, wenn diese geworden ist.

Genau so verhält es sich, wenn das erste Auftauchen der Weltmaterie, der Uebergang der Weltmöglichkeit zur Weltwirklichkeit ins Auge gefasst wird. Wenn es sich um das Wie dieses Vorganges handelt, um sein inneres Sein, so sind beide Theorien gleich unzulänglich. Nicht nur ist in der ganzen Erfahrung kein einziger Fall gegeben, dass Kraft sich zu Stoff entwickelt, sondern auch, die Tatsache einmal angenommen, ist damit immer noch kein Einblick in das Wie gegeben. Also wenn es sich um das Wie handelt, ist das Entstehen der Weltmaterie ohne ein Substrat nicht geheimnisvoller als ihr Entstehen aus einem solchen. In diesem Punkte hat also Spickers Theorie nicht weniger Unbegreifliches als die christliche.

Es kann sich also lediglich um die Dass-Frage handeln. Hier ist nun der Fragepunkt folgender: Was kommt dem logischen Denken mehr entgegen: das Entstehen der ersten Weltelemente, mögen sie nun beschaffen sein wie immer, durch die Schöpferkraft des allmächtigen Gottes oder ihr Hervorgehen aus einem ihnen irgendwie homogenen ewigen Substrat? So viel ist von vornherein sicher: erstens eine Theorie, die einen logischen Widerspruch in sich schliesst, ist falsch; zweitens eine Theorie, die die Dass-Frage allein ohne Widerspruch löst, ist die einzig richtige, auch wenn das Wie etwas Unbegreifliches an sich hat.

2. Spicker gibt sich nun alle erdenkliche Mühe, in der kirchlichen Schöpfungslehre Widersprüche zu finden; so wie er sich die

Sache zurechtlegt, enthält sie allerdings die tollsten Absurditäten. Wie unklar sich Spicker über den Schöpfungsbegriff der Bibel und der Kirche ist oder wenigstens sich ausdrückt, geht schon daraus hervor, wenn er sagt: „Gott hat (nach der Auffassung der Juden) die Welt der Form und dem Stoffe nach aus sich (!) erschaffen“<sup>1)</sup>. Es ist vor allem das Nichts, an das Spicker sich krampfhaft anklammert. „Nach christlicher Ansicht,“ sagt er<sup>2)</sup>, „war die Materie ursprünglich das reine Nichts und der Geist alles.“ Dieser eine Satz bietet wieder eine interessante Illustration zur Art der Spickerschen Polemik. Hier wird dem Worte „Nichts“ ein Sinn unterschoben, den es eben nicht hat. Wenn gesagt wird, die Welt sei „aus nichts“ (nicht: aus dem Nichts), so ist das eine Art Anachronismus; in keiner Weise soll damit gesagt sein, dass das Nichts eine der Welt vorausgehende Realität sei. Das Nichts ist lediglich eine Abstraktion des Verstandes ohne jeden objektiven Gehalt, oder, um mit Spicker selbst zu sprechen<sup>3)</sup>: „Es ist nicht etwas Reales, es kann nur relativ, in Bezug auf anderes, folglich nur im Endlichen, zur Anwendung kommen. Vor der Schöpfung oder im Hinblick auf das Unendliche hat es gar keinen Sinn.“ So wird die Ausdrucksweise „aus nichts“ in jeder christlichen Dogmatik und in jedem Katechismus erklärt. Warum kümmert sich Spicker nicht darum? Warum hält er trotzdem an der gewaltsamen Missdeutung fest? Tatsächlich beruhen seine Einwände gegen die christlich-theistische Schöpfungslehre grösstenteils auf dieser falschen Fassung des Begriffes „Nichts“. Gehen wir dieselben einzeln durch.

a. Spicker fragt<sup>4)</sup>: Wenn Gott unendlich ist, wo war dann dieses Nichts? War es in oder ausser Gott? Das eine wie das andere führt zu den grössten Absurditäten. Antwort: Das Nichts war weder in Gott noch ausser Gott noch sonst irgendwo; das Nichts ist überhaupt gar nirgends, weil es gar nicht ist.

b. Weiter heisst es: Die theistische Gottes- und Schöpfungslehre macht das Nichts geradezu zu einer Existenzbedingung Gottes und stellt es so mit dem Absoluten auf gleiche Stufe. Spicker findet in diesem Gedanken „ein wahres Labsal für philosophische Kritik und Spekulation“<sup>5)</sup>. Was er hierüber sagt, ist so, nun sagen wir

<sup>1)</sup> Philosophie des Grafen v. Shaftesbury 235; später freilich behauptet Spicker, dass die Schrift, vor allem das A. T., eine Schöpfung der Welt dem Stoffe nach nicht kenne, II 18 f.

<sup>2)</sup> II 93. — <sup>3)</sup> I 249.

<sup>4)</sup> I 248; ähnlich Lessings Weltanschauung 57. — <sup>5)</sup> II 130 ff.

so tiefsinnig, dass wir uns ausser stande erklären müssen, es mit eigenen Worten dem Sinne nach wiederzugeben. Andererseits dürfen wir auch nicht daran vorbeigehen. Darum mögen seine Ausführungen wörtlich folgen mit Weglassung alles dessen, was nebensächlich ist.

Spicker findet in der christlichen Schöpfungslehre auffallende Aehnlichkeit mit der griechischen Atomistik und geht aus von dem Satze Demokrits: Das Seiende ist um nichts mehr als das Nicht-Seiende, das Volle (Atome) um nichts mehr als das Leere (Raum). „Wie hier das Leere eine Kardinalbedingung ist für das Volle, also verhält es sich auch in unserem Falle zwischen dem absoluten Nichts und dem absoluten Etwas. Gott könnte nicht reiner Geist sein, wenn ihm die Materie innewohnte, und er könnte nicht unendlich sein, wenn noch etwas neben oder ausser ihm von Ewigkeit her existierte.“ Wenn man sagt, fährt Spicker fort, Gott hat als der absolute Geist „den Grund seiner Existenz in sich selbst, er ist ens a se, folglich kann das Nichts, womit bloss der Ausschluss alles Materiellen in und ausser Gott bezeichnet wird, nicht eine Bedingung seiner Existenz sein“, so „gilt das Nämliche auch vom Atom. Dieses wird gleichfalls als durch sich selbst seiend vorgestellt, wobei der leere Raum, je nachdem man will, eine oder keine Bedingung seiner Existenz ist.“ Tatsächlich ist der Raum nun doch eine Existenzbedingung für das Atom, weil Bedingung für sein Ausgedehntsein, was eine wesentliche Eigenschaft des Atoms ist. Genau so verhält es sich auch bei Gott. „Gott soll bezüglich seiner Existenz als ens a se nicht abhängig sein vom Nichts; in Betreff seiner Beschaffenheit aber muss das Nichtsein der Materie in ihm schlechterdings vorausgesetzt werden, andernfalls wäre Gott kein reiner Geist. Nun aber kann nach theistischer Auffassung Gott ohne diese rein geistige Beschaffenheit gar nicht Gott sein.“ „Hieraus geht unweigerlich hervor, dass die Nicht-Materialität eine Hauptbedingung der Existenz Gottes ist. Absoluter Geist und absolutes Nichts bedingen sich gegenseitig.“

So weit Spicker. Wir betonen ausdrücklich, dass seine Gedanken dem Inhalt und Zusammenhang nach vollkommen getreu wiedergegeben sind. Eine solche Versicherung scheint uns hier notwendig mit Rücksicht auf die Ungeheuerlichkeit dessen, was Spicker sagt. Er spielt förmlich mit den Begriffen: Nichts, Nichtsein der Materie und Nicht-Materialität Gottes und vertauscht sie beliebig gegen einander. Und doch sind sie wesentlich von einander verschieden. Eine genaue Analyse derselben wird Klarheit in die Sache bringen.

Dem Nichts, um es noch einmal zu wiederholen, eignet nur gedankliches Sein; es ist die gedankliche Negation des Seins, als absolutes Nichts die Abstraktion von jeglichem Sein, auch dem Absoluten. Weil das Nichts nicht ist, ist es nicht ein Etwas, von dem das Absolute irgendwie abhängig sein könnte. So wenig das Nicht der Welt eine Existenzbedingung der Welt ist, so wenig ist das absolute Nichts als die gedankliche Annahme des Nichtseins jeglichen Seins eine Existenzbedingung Gottes. Gott als der Absolute kann freilich nicht nicht-sein; allein dieses Nicht-nichtseinkönnen Gottes wird kein Mensch als Nichts bezeichnen, und wenn er es dennoch tut, so hat sich das Nichts unter der Hand in sein Gegenteil verwandelt.

Ist aber vielleicht das Nichtsein der Materie eine Existenzbedingung Gottes, wenn er als reiner Geist gefasst wird? Antwort: Nein, so wenig als Gott durch das Sein der Materie aufhört zu sein oder im Sein beschränkt wird. Die Materie geniert Gott nicht im mindesten, weil er nicht ein Raum einnehmendes Etwas ist, das durch die Materie verdrängt würde. Als reiner Geist existiert er ganz ungestört neben, besser in der Materie und in jedem Teil derselben.

Was also die Platzfrage angeht, könnte die Materie ganz gut ewig sein. Anders verhält sich die Sache, wenn wir die Frage von der metaphysischen Seite ins Auge fassen. Wenn die Materie ewig ist, so ist sie aus sich und durch sich, unveränderlich, unendlich, göttlich: Zunächst ist so viel sicher: Eine ewige Materie, die irgendwie, und wäre es auch nur an einem einzigen Punkte ihres Umfanges oder Inhaltes, eine Veränderung erfährt, eine ewige Materie, an der oder in der irgendwo und irgendwann ein Wechsel stattfindet, und wäre es auch nur eine Zustands- oder Bewegungsänderung, eine ewige Materie, die ganz oder teilweise in den Weltprozess hineinragt, ist unmöglich, weil sie die Wirklichkeit einer ewigen Zeit, also die Möglichkeit einer ontologischen Unmöglichkeit involviert. Weiter: Die Materie ist ihrem Wesen nach zusammengesetzt, besteht aus Teilen neben Teilen; infolgedessen ist sie auch, man mag sie noch so sehr verdünnen, räumlich. Etwas aber, das teilbar und räumlich ist, ist nicht unendlich, weil ein teilbares und räumliches Unendliches einen Widerspruch in sich schliesst. Dem Göttlichen aber ist die Unendlichkeit ebenso wesentlich, wie der Materie die Räumlichkeit und Teilbarkeit. Göttlichkeit und Materialität vertragen sich also

ebenso wenig mit einander als Räumlichkeit und Unräumlichkeit, Teilbarkeit und Unteilbarkeit; Nicht-Göttlichkeit der Materie und Nicht-Materialität Gottes sind Korrelate. Die Nicht-Materialität ist also eine Existenzbedingung Gottes in demselben Sinne wie die Nicht-Zeitlichkeit, Nicht-Räumlichkeit, Nicht-Endlichkeit, ist aber ebensowenig wie diese weder begrifflich noch sachlich gleich dem Nichts.

Der Vergleich mit der Atomistik ist durchaus unzutreffend, wenn man das Nichts in dem Sinne nimmt, den es hat und nur haben kann. Denn das Nichts ist weder eine Realität für sich, wie die Atomistik den Raum fälschlicherweise fasst, noch eine Realität an Gott, wie die Räumlichkeit eine Eigenschaft der Dinge ist, noch überhaupt eine Realität. Spicker nimmt das Nichts hier, allerdings mit Unrecht, im Sinne von Nicht-Materialität. Mit Rücksicht darauf sagt er<sup>1)</sup>: „Dieses (das Atom) wird gleichfalls als durch sich selbst seiend vorgestellt, wobei der leere Raum, je nachdem man will, eine oder keine Bedingung seiner Existenz ist. Fasst man das Atom nur als Seiendes mit dem Attribut der Aseität, kann insoweit vom leeren Raum abstrahiert werden; denkt man dagegen an seine Beschaffenheit, wonach es ein begrenztes, neben anderen existierendes Wesen ist, dann ist der Raum eine wesentliche Bedingung, ohne welche es nicht gedacht werden kann; er ist es aber auch in Bezug auf die Existenz; denn das Atom ist ausgedehnt und muss daher einen Raum einnehmen.“ Geben wir zu diesem Beweise Spickers ein Gegenstück! Das Sechseck ist bekanntlich eine in sich geschlossene Figur mit sechs Ecken. Nach Spickerscher Logik sind nun, je nachdem man will, die sechs Ecken eine oder keine Bedingung seiner Existenz. Fasst man nämlich das Sechseck nur als in sich geschlossen mit dem Attribut der Rundheit, kann insoweit von den sechs Ecken abstrahiert werden; denkt man aber an seine Eckigkeit, wonach es ein eckiges Ding ist, dann sind die sechs Ecken eine wesentliche Bedingung, ohne welche es nicht gedacht werden kann; sie sind es aber auch in Bezug auf die Existenz; denn das Seckseck ist eckig und muss sechs Ecken haben. Wir fragen nun: Was kommt bei solchen willkürlichen Annahmen sachlich heraus? Antwort: Rein gar nichts, denn das Sechseck ist so eigensinnig, sich um Gedanken gar nicht zu kümmern. Genau so macht es auch das Atom, gleichgültig, wie Demokrit und Spicker sich dasselbe vorstellen. Es ist

<sup>1)</sup> II 131.

eben räumlich, aber gerade deswegen nicht unendlich, nicht durch sich selbst. Soll das Unendliche unendlich bleiben, so kann es nicht räumlich sein. Mit dem Räumlich-werden würde es aufhören, unendlich zu sein, also zu existieren, ebenso wie das Atom mit dem Unräumlich-werden aufhören würde, Atom zu sein und zu existieren. So lange also die Materie räumlich ist, kann das Absolute nicht materiell sein.

c. Spicker sagt weiter <sup>1)</sup>: Wenn die Materie geschaffen wurde, so muss sie vorher in der „Vorstellung“ des Absoluten existiert haben. Natürlich konnte sie Gott sich nicht als reale vorstellen, „denn wenn er etwas Reales dabei gedacht hätte, würde die Materie schon existiert haben, ehe sie geschaffen wurde“. Wenn sich Gott aber die Materie nicht als reale vorstellen konnte, so war ihre Vorstellung eine Vorstellung von Nichts. „Eine Vorstellung aber, die nichts vorstellt, hört auf, Vorstellung zu sein. Somit konnte Gott nicht einmal eine Vorstellung haben von der Materie; sie war ihm gänzlich unbekannt, und folglich deren Schöpfung schlechterdings unmöglich“ <sup>2)</sup>. Spicker bekundet mit diesem Einwand eine geradezu krasse Unkenntnis. Mit der Frage: wie verhält sich das Wissen Gottes zu den Dingen? hat sich die christliche Spekulation schon lange beschäftigt und dieselbe in einem ganz anderen Sinne gelöst, als Spicker ihr unterschieben möchte. Die Auffassung, die Spicker der Kirchenlehre zuschreibt, wäre ganz gewöhnlich anthropomorphistisch. Darnach wäre Gottes Wissen um die Dinge abhängig von diesen, auch bei ihm würde gelten, wie bei den Menschen: alles Wissen beruht auf der Erfahrung. Das würde weiter zur Folge haben, dass sein Wissen sich allmählich entwickelte im Anschluss an den Weltprozess. Das erste widerspricht seiner absoluten Selbständigkeit, das zweite seiner Ewigkeit. Es soll gewiss nicht gesagt sein, dass Spicker einem solchen naiven Anthropomorphismus huldigt, aber das soll mit allem Nachdruck betont werden, dass der christliche Theismus diese Auffassung nicht hat, wie Spicker anzunehmen scheint. Gerade hier ist der Begriff der Aseitität durchgeführt worden bis zu seinen letzten Konsequenzen auch in Bezug auf das Wissen Gottes, wovon sich Spicker durch einen flüchtigen Blick in eine beliebige christliche Dogmatik hätte überzeugen können. Das Wissen Gottes um die Dinge hat seine Quelle in der Selbsterkenntnis Gottes, so dass in analoger Weise auch hier gesagt werden kann: alles

<sup>1)</sup> II 132 f., vgl. Lessings Weltanschauung 161 ff. — <sup>2)</sup> II 133.



Wissen beruht auf der (inneren) Erfahrung. Das Wissen Gottes um sich selbst, um den ganzen unendlichen Inhalt und Reichtum seines Wesens, umfasst idealiter alles, und zwar bis in einzelste, was seiner Allmacht möglich ist. Das Wirkliche aber schaut Gott von Ewigkeit her nicht bloss idealiter, sondern realiter, eine Annahme, die sich aus dem Begriffe der Ewigkeit mit logischer Notwendigkeit ergibt. Spicker hat von der Ewigkeit entschieden keinen klaren Begriff; immer spielt bei ihm die Vorstellung des Zeitlichen mit hinein, wenn er von der Ewigkeit spricht, als ob die Zeit gleichsam ein Ausschnitt aus der Ewigkeit oder die Fortsetzung der Ewigkeit wäre. In der Ewigkeit, Ewigkeit im strengen Sinne genommen, gibt es kein Nacheinander, alles ist zugleich und zumal, und sie geht der Zeit nicht voraus oder folgt ihr nach, sondern sie ist in ihrem ganzen Umfange jedem Moment der Zeit präsent.

d. Spicker quält sich sodann mit Platzsorgen für die Materie. Wenn Gott absolute, alles erfüllende, unendliche Realität ist, fragt er<sup>1)</sup>, „wo bleibt da, empirisch gesprochen, das Nichts, gleichsam die Lücke oder der leere Raum, in dem die Materie hätte entstehen können?“, und dann wiederholt er seine Frage: „Wie kann in oder neben einer unendlichen Realität, auch wenn sie rein geistig ist, noch eine zweite, der ersten diametral entgegengesetzte existieren?“ Zunächst: Gott und die Materie sind keine Gegensätze, sodass das eine das andere ausschliessen würde wie Ja und Nein oder kalt und warm, so wenig als Leib und Seele sich gegenseitig ausschliessen oder verneinen; also vertragen sich Gott und die Materie ganz gut mit einander, wenn sie sich auch noch so nahe berühren. Sodann hat Spicker von einem reinen Geist, von dem Nichts und von dem Raum doch eine ganz merkwürdige Vorstellung. Er denkt sich das Nichts als den leeren Raum und diesen als eine Art Behälter ohne Wände. In diesem ist die Gottheit, und weil sie unendlich ist, so füllt sie ihn ganz aus, so dass kein Platz mehr ist, den die Materie einnehmen könnte. Das ist allerdings nicht mehr philosophisch gesprochen, aber auch nicht empirisch, sondern kindlich naiv. Ueber das Nichts wurde das Nötige bereits gesagt. Aehnliches gilt auch vom Raum. Als leerer, selbständiger Raum gefasst, ist er eine blosser Abstraktion. Insofern aber die Räumlichkeit eine wirkliche Eigenschaft der körperlichen Dinge ist, entspricht der Raumvorstellung etwas Objektiv-Reales, eben die Räumlichkeit der körperlichen Dinge;

---

<sup>1)</sup> II 133.

ohne diese gäbe es keinen Raum. Ein geistiges Wesen ist durchaus unausgedehnt, füllt also keinen Raum. Geistiges und Materielles schliessen sich, was das Zugegensein an einem Orte angeht, nicht aus.

e. Endlich — und damit glaubt Spicker den Haupttrumpf gegen die christliche Schöpfungslehre auszuspielen — soll dieselbe die Freiheit und Unabhängigkeit Gottes und damit seine Unendlichkeit aufheben<sup>1)</sup>. Nach der Lehre der Kirche, sagt Spicker, war die Materie das einzige Mittel, dessen sich Gott zur Schöpfung der Welt bedienen konnte; sonach war also Gott abhängig von der Materie bzw. hat sich nachträglich durch die Schöpfung von ihr abhängig gemacht. An welche Kirchenlehre Spicker hier denkt, ist uns rätselhaft; so weit wir dieselbe kennen, betont sie ausdrücklich, dass Gott gar kein Mittel gebrauchte, um die Welt zu schaffen. Die Materie ist nicht das Mittel für die Welt, sondern ein Teil der Welt, und die Welt, soweit sie materiell ist, ist nichts anderes als die gesetzmässig geordnete Materie. Allerdings, wenn Gott schaffen wollte und wenn er eine materielle Welt schaffen wollte, dann musste er die Materie schaffen, denn eine materielle Welt zu schaffen, die nicht materiell ist, das konnte Gott nicht; das ontologisch Unmögliche ist auch für Gott unmöglich. Oder meint Spicker vielleicht mit der Materie das Nichts? Nach dem, was wir bisher schon von ihm gehört haben, wäre es allerdings nicht zu verwundern, wenn er, nachdem er oben das Nichts für das Nein der Materie genommen hat, es hier für das Ja derselben nehmen würde. In diesem Falle wäre der Einwand durch das früher Gesagte erledigt.

Aber, sagt Spicker, Gott musste nach christlicher Lehre schaffen, und zwar musste er die denkbar beste Welt schaffen; also ist die jetzige Welt das Höchste, was er leisten konnte. Antwort: Gott musste nach christlicher Lehre weder schaffen, noch musste er die denkbar beste Welt schaffen. Gewiss hat es einzelne gegeben, darunter bekanntlich Leibniz, die einen solchen Optimismus vertraten; diese scheint Spicker im Auge zu haben und sie mit der Kirche zu identifizieren. Allein das ist eben nicht Lehre der Kirche; diese hat stets im Interesse der Unabhängigkeit und Unendlichkeit Gottes betont, dass er vollkommen frei war in Betreff des Ob, Wann und Wie der Welt.

Aber, wendet Spicker noch ein, die Kirchenlehre betrachtet Gott als unendlich vollkommenes Wesen; als solches aber musste er

<sup>1)</sup> II 133 ff.

schaffen; denn das Sein der Welt ist offenbar besser als ihr Nichtsein<sup>1)</sup>. „Ein absolut vollkommenes Wesen hat keine Wahl zwischen dem Besseren und Schlechteren.“ „Infolge einer moralischen Notwendigkeit, wonach Gott das Gute oder Bessere tun muss, ist er gezwungen, eine metaphysische Eigenschaft, die Unendlichkeit, aufzugeben, und er hat nur die Wahl, entweder böse oder begrenzt zu sein“<sup>2)</sup>. Spicker stellt die Sache gerade auf den Kopf. Das Metaphysische geht dem Moralischen voraus; was metaphysisch unmöglich ist, kann moralisch nicht verlangt werden; auch hier gilt: Ad impossibile nemo tenetur. Sehen wir uns den Satz, mittels dessen Spicker die Kirchenlehre ad absurdum führen möchte, etwas näher an. Er ist im Obigen enthalten und kehrt immer wieder. Das Unterlassen des Guten, das man kennt und kann, oder das Setzen eines minder Guten — Spicker sagt dafür in der Regel des Schlechteren! — an seiner Stelle ist unmoralisch, böse. Die Begründung macht sich Spicker allerdings sehr leicht; er sagt: so ist es nach allgemein menschlichen Begriffen. „Was würden die Theologen sagen, wenn ein Mensch etwa seine Bekehrung oder überhaupt gute Werke, zu denen er moralisch verpflichtet ist, so lange wie möglich unterliesse“<sup>3)</sup>. Köstlich! Was Spicker beweisen soll und will, setzt er auch hier einfach voraus. Er spricht in dem Gleichnisse von Werken, zu denen der Mensch moralisch verpflichtet ist, deren Unterlassung also moralisch böse ist. In Anwendung auf den zu beweisenden Satz ergibt sich also, dass Spicker die Vollbringung „des Guten an Stelle des Schlechteren“ von vornherein als moralische Pflicht, das gegenteilige Handeln als moralisch verwerflich annimmt, während er es beweisen will. Zudem ist die Formulierung: wer das Gute kennt und kann und trotzdem das Schlechtere tut, oder ähnlich, durchaus irreführend und innerlich falsch, denn es handelt sich in dem fraglichen Falle, objektiv genommen, nicht um den Unterschied zwischen gut und böse, sondern um den Unterschied zwischen verschiedenen Graden des Guten, oder vielmehr es handelt sich um ein Tun, das erst in zweiter Linie moralischen Charakter trägt. Nach dem Grundsatz, den Spicker aufstellt, wäre es unmoralisch, wenn ein Mensch auf irgend einem Gebiete sich nicht betätigte, auf dem er es vermöchte, oder im Falle der Betätigung nicht immer und jedesmal das Höchste und Beste leistete, das in seinen Kräften steht. Das widerspricht aber doch eher dem menschlichen Empfinden, als dass es ihm ent-

1) II 135. — 2) II 139. — 3) II 135.

spricht. In der Anwendung auf Gott aber führt der Grundsatz zum direkten Widerspruch. Als der Unendliche müsste er etwas Unendliches schaffen, wodurch er sich selbst aufheben würde. Gott müsste also schaffen im Interesse seiner Unendlichkeit, weil das Schaffen besser ist als das Nichtschaffen; andererseits dürfte er wieder nicht schaffen und zwar wiederum im Interesse seiner Unendlichkeit, weil er von seinem Werke verschlungen würde.

3. Die Versuche Spickers, in der christlich-theistischen Schöpfungslehre einen Widerspruch zu finden bzw. einen in dieselbe hineinzukonstruieren, müssen also als misslungen angesehen werden. Er hat sich gewiss die redlichste Mühe gegeben, und hätte er nur halb so viel Eifer aufgeboten, um seine eigene „Schöpfungslehre“ näher zu untersuchen, so hätte er ohne jeglichen Aufwand von Sophistik greifbare Resultate erzielt. Wir wollen das Versäumte nachholen.

Vorerst sei noch einmal erinnert an die beiden bereits erwähnten Widersprüche, die sich daraus ergeben, dass Spicker erst im Augenblicke des Weltwerdens in Gott einen Willen auftreten lässt und die reale Weltpotenz, die etwas Endliches ist, als Teil des Unendlichen fasst. Das letztere ist geradezu eine Voraussetzung der Spicker'schen Schöpfungstheorie.

Betrachten wir nun den Moment der Weltentstehung im Sinne Spickers. Ein Teil der unendlichen Materie, der vorher latente Kraft war, wird aktuell und entwickelt sich zur Weltwirklichkeit, unterzieht sich also von da an dem Weltprozess. Dieser Teil ist zweifellos einem beständigen Wechsel, ein Teil des Göttlichen also einer beständigen Veränderung ausgesetzt. Das macht nichts, sagt Spicker, „an sich bleibt die Materie ganz unberührt von der Zeit; bloss der Wechsel, an dem wir ihre Unveränderlichkeit oder Unzerstörbarkeit erkennen, fällt unter jene Vorstellung“<sup>1)</sup>. Zunächst sei bemerkt, dass Unveränderlichkeit und Unzerstörbarkeit nicht dasselbe sind, noch sich gegenseitig bedingen. Spicker unterscheidet sodann hier zwischen der Materie an sich und dem Wechsel der Materie, oder, wie es anderwärts heisst<sup>2)</sup>, Materie als Attribut Gottes und Materie als endliche Erscheinung. Spicker sieht sich also genötigt, seine Zuflucht zu einer Distinktion zu nehmen, vor denen er sonst, namentlich wenn sie sich in der Scholastik finden, einen fast abergläubischen *horror* hat. Die Distinktion sei Spicker unbenommen, nur muss er nicht glauben, damit die Schwierigkeit bzw. den Widerspruch be-

<sup>1)</sup> II 96. — <sup>2)</sup> II 154.

seitigt zu haben. Er hat ihn nur verhüllt und zwar sehr schlecht verhüllt. Fassen wir den Moment der Welterschöpfung genauer ins Auge. Vorher war der Teil der Materie, der zur Welt bestimmt war und der — das sei noch einmal in Erinnerung gebracht — ein Teil des Absoluten ist, in ruhendem Zustande, in jenem Augenblicke wird er aktuell. Damit ist doch in einer Gegend des Absoluten eine Veränderung eingetreten. Gewiss, wird Spicker antworten; aber das ist keine Veränderung des Absoluten, sondern nur eine solche an dem Absoluten. Also wieder ein „Distinktiönchen“! Uebrigens ist eine solche Veränderung gerade genug, um einen Widerspruch zu begründen. Betrachten wir die Sache unter dem Gesichtspunkte der Zeit, denn wo Veränderung ist, ist auch Zeit. Der Zeitpunkt der Welterschöpfung sei  $A$ , der gegenwärtige Zeitpunkt oder irgend ein anderer in dem Weltprozess  $B$ , und die Zeit von  $A$  bis  $B$  sei mit  $x$  bezeichnet. Die Dauer der Weltmaterie in der Form der Potenzialität, also bis zum Zeitpunkte  $A$ , bezeichnet Spicker selbst als ewig, also als unendlich. Naturgemäss ist die Dauer der Weltmaterie bis zum Zeitpunkt  $B$  noch mehr ewig, also wieder unendlich, zugleich aber auch um die Zeit  $x$ , die endlich ist, grösser als die unendliche Dauer der Weltpotenz. Also auch hier: Das Unendliche ist grösser als es selbst,  $\infty = \infty + x$ .

Die Widersprüche mehren sich, wenn wir den Weltprozess ins Auge fassen. Spicker betont dem Pantheismus gegenüber ausdrücklich, dass die Entstehung der Welt nicht fatalistisch zu denken sei, die „Schöpfung“ beruht auf einem bewussten und freien Willensentschluss Gottes, ist also eine vernünftige Tat des Absoluten. Diese Freiheit hört auf, und Gott muss sich mit der Rolle eines Zuschauers begnügen, wenn der Verlauf des Weltprozesses in Frage kommt, ähnlich wie ein Bombenattentäter den einzelnen Wirkungen seines Wurfes machtlos gegenübersteht. Die Berufung auf die Prädisposition der Materie hilft wenig. Wer hat überhaupt die Weltmaterie prädisponiert? Gott konnte es nicht tun, da er ja ursprünglich gar keinen Willen hatte, und die Materie mit ihren Formen ein Teil seines Wesens war und infolgedessen wie dieses von Ewigkeit her „fix und fertig“ sein musste. Gott konnte also nur Kenntnis nehmen bzw. haben von der Materie und ihren Formen. Auf Grund dessen konnte Gott den Verlauf des Weltprozesses im grossen und ganzen voraus wissen, wenn er auch mit unabänderlicher Notwendigkeit an denselben gebunden war. Aber auch dieses Wissen verlässt ihn, wenn

es sich um das einzelne handelt. Wir wollen absehen von jenem Gebiete, auf dem das Weltgeschehen sich mit physischer Notwendigkeit vollzieht; hier mag eine Einzelkenntnis noch möglich sein, obwohl gerade hier die Machtlosigkeit Gottes um so unwürdiger wird. Allein die freien Handlungen der Menschen konnten unmöglich in den Formen oder Typen der ewigen Materie festgelegt sein, einmal weil jede Handlung einen ganz individuellen Charakter hat und demnach eine eigene Urform voraussetzen würde, sondern weil sie eben nicht mehr frei wäre.

Aus all dem folgt, dass zwar nicht der Beginn, wohl aber der Verlauf des Weltprozesses fatalistisch ist. Das bedeutet für die Menschheit den Verlust von einem guten Stück Religion. Von einer Vorsehung, von einem Vertrauen auf die Vorsehung, von einem Gebete zur Vorsehung, alles Dinge, die für das religiöse Leben der Menschen von der allergrössten Bedeutung sind, und von denen auch Spicker in den rührendsten Tönen spricht, könnte im Ernste doch keine Rede mehr sein. Das ist aber noch nicht das schlimmste und könnte schliesslich verschmerzt werden. Zu dem Opfer des Herzens verlangt Spickers „Schöpfungslehre“ auch das Opfer des Verstandes, und das kann unmöglich gebracht werden. Dieselbe macht Gott in seinem Denken und Wollen abhängig von der Welt, vor allem vom Menschen, und hebt damit die Absolutheit und Unendlichkeit Gottes auf. Vielleicht wendet Spicker gegen die letztere Folgerung ein, wenigstens liegt der Einwand in seinem System: allem in der Welt liegt die ewige Materie und Intelligenz, deren Einheit das Absolute ist, zu Grunde; daher ist die Abhängigkeit Gottes von den Einzelheiten des Weltprozesses in letzter Linie nur Abhängigkeit von sich selbst. Jedoch wird die Sache dadurch nicht besser. Darnach wäre alles Geschehen in der Welt, das physische, intellektuelle und moralische, im innersten Kern Lebensäusserung Gottes<sup>1)</sup>. Dieses substantielle Eingehen Gottes in die Welt ist nun entweder ein teilweises oder ein ganzes. Letzteres weist Spicker ausdrücklich zurück und betrachtet es mit Fug und Recht als einen Hauptfehler des Pantheismus, dass er das Absolute in der Welt aufgehen lässt und damit dem Widerspruch eines endlichen Unendlichen oder eines unendlichen Endlichen verfällt. Dadurch ist Spicker der Scylla glücklich entronnen, gerät aber in die Charibdis, und das eine ist so kläglich wie das andere. Genau derselbe Widerspruch, mit dem der

<sup>1)</sup> II 154.

Pantheismus endigt, kehrt bei Spicker wieder, nur in etwas anderer Form. Geht Gott nicht ganz in die Welt ein, so tut er es eben zum Teil. Das setzt voraus, dass Gott sich teilt. Was sich teilt, muss sich teilen können, also teilbar sein. Das Unendliche aber kann keine Teile haben, also auch nicht teilbar sein. Spickers „Schöpfungs“-Begriff führt also letztlich zum Widerspruch eines teilbaren Unteilbaren bzw. eines unteilbaren Teilbaren.

So ergibt sich als Resultat: Die Theorie Spickers über den Ursprung der Welt geht aus von dem Widerspruch, geht hindurch durch den Widerspruch und geht hinaus auf den Widerspruch; sie kann also vor dem Forum des logischen Denkens nicht bestehen. Wir fügen hinzu: jede Theorie, die den Ursprung der Welt aus Gott herleitet, die Welt aus Gott entstanden sein lässt, mag Gott an sich gefasst werden wie immer, führt zur Verzeitlichung der Ewigkeit und zur Verendlichung bzw. Teilung des Unendlichen, ist also unlogisch. Daher ist logisch nur eine solche Anschauung zulässig, welche die Weltmaterie einerseits nicht ewig sein lässt neben Gott und andererseits nicht entstanden sein lässt aus Gott, mag nun die Materie gefasst werden wie immer; denn das erste, wir wiederholen es, führt unabweislich zur Verzeitlichung der Ewigkeit, das zweite führt ebenso unabweislich zur Verendlichung bzw. Teilung des Unendlichen. Darnach ist die christliche Schöpfungslehre allein zulässig, sie ist logisch notwendig, wenn ihr auch etwas Unbegreifliches anhaftet, lieber etwas Unbegreifliches als etwas Unvernünftiges; besser ist das Bewusstsein des Nichtwissens als ein falsches Wissen, und nicht bloss besser, sondern auch wissenschaftlicher.

4. Spicker findet in seiner Theorie über das Verhältnis Gottes zur Welt und zu den Einzeldingen auch eminente Vorteile religiös-praktischer Natur; er glaubt, Gott dem Menschen wieder unmittelbar nahegerückt und dadurch ein tiefes, jahrhundertlanges Sehnen des Menschenherzens gestillt zu haben. Nach scholastisch-christlicher Anschauung, sagt Spicker<sup>1)</sup>, ist Gott den Dingen, sagen wir dem Menschen, nur „in Gedanken und dem Willen nach“ gegenwärtig, während er mit seinem Wesen und seiner Macht in nebelhaften Fernen thront. Eine solche Lehre widerspreche in gleicher Weise der Vernunft und dem Herzen; wenn Gott unendlich sei, so müsse er überall sein, und zwar seinem Wesen nach, und auch das Herz wolle Gott möglichst nahe haben. So habe sich die Kirche

<sup>1)</sup> I 267 ff.

Jahrhunderte hindurch aufs schwerste an der armen, geplagten Menschheit versündigt, und der Aberglaube des Mittelalters und der Unglaube der Neuzeit seien nicht zuletzt auf diese „Entgöttlichung der Natur“ zurückzuführen. „Der Astronom spottet: er habe den ganzen Himmel ausgemessen und nirgends einen Gott gefunden; David Strauss spricht bereits von der Wohnungsnot des himmlischen Vaters, und Schiller klagt in ergreifenden Worten, dass an Stelle des gottbeseelten Kosmos der tote Mechanismus getreten sei“<sup>1)</sup>.

Der einfältige Spott der Astronomen, soweit sie spotten, die ebenso läppische als frivole Bemerkung von Strauss und die Klage Schillers wundern uns nicht, aber das wundert uns, dass Spicker diese Dinge ernst nimmt. Zunächst kann in der Frage nach dem Wesen Gottes und seinem Verhältnis zur Welt in erster Linie nicht das Herz, sondern nur die Vernunft ausschlaggebend sein, sodann ist die Voraussetzung, von der Spicker ausgeht, direkt falsch. Was die Scholastik angeht, so sei daran erinnert, was der Meister derselben über die Allgegenwart Gottes sagt<sup>2)</sup>: Sic ergo (Deus) est in omnibus per potentiam, in quantum omnia potestati eius subduntur; est per praesentiam in omnibus, in quantum omnia nuda et aperta sunt oculis eius; est in omnibus per essentiam, in quantum adest omnibus ut causa essendi<sup>3)</sup>. Gott ist also nach der Lehre des hl. Thomas, um mit Spicker zu sprechen, allen Dingen gegenwärtig, einmal dem Willen nach, dann in Gedanken, endlich substantiell. Diese letztere, substantielle Gegenwart wird begründet dadurch, dass Gott die Ursache jedes Dinges ist. Wie Thomas das versteht, hat er vorher erklärt. Gemeint ist nicht bloss ein äusseres Gegenüberstehen, sondern ein beständiges inniges Durchdringen, beständig, weil Gott dem Ding das Sein nicht nur gibt, sondern auch erhält, und, soll es bestehen, erhalten muss; innerlich, weil das Sein die innerste und fundamentalste Bestimmtheit des Dinges ist<sup>4)</sup>, Gott also, um diese Wirkung hervorzubringen, in das innerste Sein des Dinges hineingreifen muss. Bei einer solchen Auffassung der Allgegenwart Gottes ist ein lebendiger persönlicher Verkehr zwischen Gott und dem Menschen mindestens ebenso leicht möglich, wie bei der Anschauung Spickers, dass etwas vom Göttlichen im Menschen „zum Vorschein kommt.“

1) I 268. — 2) Thomas, *Summa theol.* I 8. 3. — 3) A. a. O. I 8. 3.

4) *Esse est illud, quod est magis internum cuilibet et quod profundius omnibus inest, cum sit formale respectu omnium, quae in re sunt.* A. a. O. I 8. 1.



Genau dasselbe, wenigstens soweit es sich um das Faktum der Allgegenwart handelt, ist auch offizielle Kirchenlehre. Hätte Spicker einen katholischen Katechismus zur Hand genommen, wie ihn die Kinder bald nach dem Eintritt in die Volksschule gebrauchen, so hätte er den Satz lesen können: Gott ist überall, im Himmel, auf Erden und an allen Orten, oder ähnlich, gewöhnlich mit dem Zusatz: Gedenke, wo du immer bist, dass Gott, dein Vater, bei dir ist. Keine Lehre wird für das religiös-praktische Leben so verwertet wie diese, und es wird kaum ein aszetisches Buch geben, in dem nicht immer wieder auf die Gegenwart Gottes hingewiesen wird. Dabei ist, um es noch einmal zu wiederholen, stets eine persönliche Gegenwart Gottes gemeint.

Spickers Urteil über die scholastisch-kirchliche Gottentfremdung beruht offenbar auf einer falschen, einseitigen Auffassung von Stellen wie: Gott wohnt im unzugänglichen Lichte, oder: wir sollen zu Gott in den Himmel kommen. Allein derselbe Paulus, der Gott ins unzugängliche Licht versetzt, sagt auch, dass wir in ihm leben, uns bewegen und sind, und er hat beidemale recht, was sehr un schwer einzusehen ist. Das letzte gilt von der substanziellen Gegenwart Gottes in uns, das erste von der Unfähigkeit, ihn mit leiblichen Augen zu schauen und sein innerstes Wesen zu ergründen. Und wenn unterschieden wird zwischen dem In-Gott-sein überhaupt und dem Bei-Gott-sein im Himmel, so ist der Unterschied doch wohl auch klar; das letzte ist der Zustand der Seligkeit in und durch Gott. Das sind alles Dinge, die jedes Kind weiss.

5. Im Anschluss an das Gesagte ist noch die Frage nach dem Endzweck des Geschaffenen kurz zu behandeln. Auch in diesem Punkte erscheint die Polemik Spickers gegen die Kirchenlehre in ganz eigenartiger Beleuchtung. Er weiss, dass in der Theologie ein doppelter Zweck der Schöpfung namhaft gemacht wird, wenigstens soweit es sich um die Vernunftwesen handelt: die Verherrlichung Gottes und die ewige Glückseligkeit; aber er übersieht vollständig, dass dieselben durchaus nicht als koordiniert betrachtet werden; vielmehr gilt die Verherrlichung Gottes als primärer, die Glückseligkeit der geschaffenen Geister als ihr sekundärer Zweck. Das ist allerdings eine Distinktion, aber schliesslich kann eine solche auch einmal etwas Vernünftiges besagen, auch wenn sie von der Scholastik her stammt; auf alle Fälle ist es unwissenschaftlich, lediglich um der Form willen die Sache selbst zu ignorieren, zumal wenn

dieselbe von so grosser Bedeutung ist. Hätte Spicker diese Distinktion beachtet, so wäre ihm die Kirchenlehre in diesem Punkte — wie auch in manchem anderen — nicht so widersinnig erschienen; allerdings hätte er dann auch einen Grund weniger gehabt, gegen dieselbe zu polemisieren.

Gegen die Annahme, dass die Glückseligkeit der Vernunftwesen der Endzweck der Schöpfung sei, macht Spicker zwei Bedenken geltend <sup>1)</sup>. Dadurch, sagt er, wird Gott abhängig von seinem Geschöpfe, eine Abhängigkeit, die geradezu zur Ohnmacht wird, wenn, wie ja die Kirchenlehre auch besagt, so viele verdammt werden. Sodann ist der Mensch doch zu klein und unbedeutend, als dass das ganze Universum nur seinetwegen geschaffen sein soll. „Nur eine ungemessene Selbstüberhebung konnte den Menschen auf den tollen Einfall bringen, sich und seine Glückseligkeit als der höchsten Weisheit letztes Ziel anzusehen“ <sup>2)</sup>. Das ist alles richtig, nur ist die Voraussetzung falsch, und damit fallen sämtliche Folgerungen Spickers in sich zusammen. Die Glückseligkeit des Menschen und der Engel ist nach kirchlicher Lehre nicht nur nicht das letzte und höchste Endziel der Schöpfung, sie kann es gar nicht sein, weil sie selbst auch etwas Geschaffenes und Endliches ist, also ein höheres Ziel haben muss. Spicker sagt selbst <sup>3)</sup>: „Da alles Gewordene einen Anfang genommen, und somit seine reale Existenz bloss möglich war, das Ewige hingegen als nicht existierend zu denken schlechterdings unmöglich ist, so liegt das Ewige dem Zeitlichen zu Grunde, ist nicht bloss seine Ursache, sondern auch sein Endzweck.“ Diesen Satz anerkennen wir in seinem ganzen Umfange. Daraus ergibt sich zunächst, dass etwas Geschaffenes und Geschöpfliches gar nicht letztes Ziel des göttlichen Schaffens sein kann; sodann hat Spicker selbst widerlegt, was er gegen den Lehrsatz der Kirche vorbringt, der Endzweck des Geschaffenen und des Menschen sei die Verherrlichung Gottes. Er sagt, diese Anschauung setze voraus, dass Gott der Verherrlichung durch den Menschen bedürfe, ihm also etwas abgehe, eine Annahme, die in direktem Widerspruch stehe zur Absolutheit Gottes; zudem sei es „im höchsten Grade frivol, Gott zu einem solchen eitlen Geck herabzuwürdigen“ <sup>4)</sup>. Die Frivolität liegt hier auf Seiten Spickers, indem er einen unrichtigen Sinn in die Kirchenlehre hineinlegt. Wenn Gott seine Verherrlichung als Ziel des Menschen gesetzt hat, so war das allerdings Folge eines

<sup>1)</sup> I 258 ff.; II 309. — <sup>2)</sup> II 222. — <sup>3)</sup> II 200. — <sup>4)</sup> II 221.

Bedürfnisses, aber Bedürfnis nicht im Sinne von Mangel, sondern im Sinne von ontologischer Notwendigkeit, insofern Gott der Absolute ist. Wie es seiner Absolutheit widersprechen würde, wenn auch nur ein Ding nicht in ihm seinen letzten und höchsten Grund hätte, ebenso auch, wenn etwas nicht in ihm sein höchstes und letztes Ziel hätte. Darum ist alles hingeordnet auf Gott, wie und weil alles herkommt von Gott. Auch hier zeigt sich der innige Zusammenhang zwischen Kausalität und Teleologie, den auch Spicker betont; Gott ist letzte Kausalität und letzte, im Grunde einzige Teleologie. Die Hinordnung der geschaffenen Dinge auf Gott entspricht naturgemäss ihrem Wesen, und da der Mensch Persönlichkeit ist, so muss sie bei ihm auch persönlichen Charakter tragen; sie wird zur Anerkennung Gottes als des absoluten Herrn im Denken, Wollen und Fühlen und damit zur bewussten und freien Hingebung der ganzen Persönlichkeit an Gott, mit andern Worten, sie wird zur Religion. Das ist die Verherrlichung, die der Mensch Gott leisten soll. Mag der Mensch nun das tun oder nicht, näherhin es freiwillig tun oder nicht: Gott gewinnt oder verliert nichts dabei; Gewinn und Verlust sind lediglich auf Seiten des Menschen, und zwar handelt es sich in beiden Fällen um seine eigentliche Wesensbestimmung, um die Vollendung seiner Persönlichkeit.