

Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 5 (1891)

Artikel: Apologetische Tendenzen und Richtungen [Fortsetzung]

Autor: Glossner, M.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762076>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

wird ihn beglückwünschen. Der Erfolg kann seinem Beginnen nicht fehlen.

Es fehlt diesem Artikel noch der Nachweis, wie die kirchliche Autorität sich der probabilistischen Behandlungsweise der Moral gegenüber geltend gemacht hat. Wir wollen denselben ein anderes Mal bringen. Für dieses Mal ist der gestattete Raum bereits überschritten.



APOLOGETISCHE TENDENZEN UND RICHTUNGEN.

Von Kanonikus DR. M. GLOSSNER.

(Schluß des zweiten Artikels.)



Die natürliche Religion und die Beweisbarkeit des Daseins Gottes.

Diesen widerspruchsvollen zwischen Pantheismus und Theismus schwankenden Standpunkt nimmt der vormalige Tübinger Dogmatiker Joh. v. Kuhn ein. Durch den Einfluß Kants und Hegels in die Meinung verstrickt, daß das kosmologische Argument für sich allein nicht imstande sei, ein anderes Unendliches zu erweisen, als jenes, das auch der Pantheist anerkennt, glaubte er die verschiedenen Argumente zu einem einzigen vereinigen zu sollen, in welchem die größere Beweiskraft des einen, abstrakteren und der „theistischen Gottesidee“ ferner stehenden Argumentes dem anderen mit konkreterem aus jener Idee geschöpftem Inhalte zu gute komme. Wenn aber derselbe Theologe andererseits wieder behauptet, das Verfahren jener, welche die Beweiskraft des einen „ohne weiteres“ auf den konkreten Gottesbegriff übertragen, sei ein subreptives, so zeigt sich hierin, wie unhaltbar und widersprechend diese angeblich verbesserte Auflage der Jakobischen Glaubensphilosophie ist.

Vernehmen wir die eigenen Worte Kuhns. „Das kosmologische Argument erhebt sich für sich nicht über den abstrakten Begriff des absoluten Seins und ist somit materiell von dem physikotheologischen verschieden, das die Wahrheit des konkreteren Begriffs, nämlich des Absoluten als eines denkenden

Wesens beweist. Ebenso ist die Evidenz jenes Beweises eine andere, vollkommener, als die des letzteren. Wenn man daher die Beweiskraft des ersteren ohne weiteres auf den konkreteren Gottesbegriff überträgt — was diejenigen thun, die eine rein objektive und strikte Demonstrabilität des Daseins Gottes behaupten, so ist dieses Verfahren ein subreptives. Die Evidenz der Beweise des Daseins Gottes nimmt in dem Maße ab, in welchem von dem Begriffe des absoluten Seins zu dem des persönlichen Gottes fortgeschritten wird; es findet also zwischen ihr und der Wahrheit des Begriffs ein umgekehrtes Verhältnis statt. Weil aber das kosmologische Argument ein integrierendes Moment des Beweises für das Dasein Gottes ausmacht, so geht die Beweiskraft für diesen nicht verloren, sondern kommt ihm als Moment der Wahrheit zu gute, so daß man sagen muß, die Beweiskraft, die der Wahrheit der Gottesidee durch denkende Weltbetrachtung gegeben werden kann, schwebt in der Mitte zwischen dem rein objektiven und stringenten (apodiktischen) Beweise (Demonstration im engeren Sinne) und der subjektiv moralischen (persönlichen) Überzeugung und stelle gleichsam die Diagonale in dem Parallelogramm dieser beiden Beweismomente dar.“ (Kath. Dogm. I. Band, 2. Aufl., S. 701.)

Der den Vertretern der strikten objektiven Beweisbarkeit des Daseins Gottes gemachte Vorwurf, daß sie die Beweiskraft des kosmologischen Arguments ohne weiteres auf das teleologische übertragen, zeigt, wie sehr der Urheber desselben in seinen Vorurteilen befangen und daher nicht imstande ist, eine fremde Ansicht getreu und objektiv aufzufassen und zu würdigen. Jene Vertreter der strikten Beweisbarkeit des Daseins Gottes sind nämlich weit davon entfernt zuzugestehen, daß der kosmologische Beweis nur das Dasein eines abstrakt Absoluten darthue, mit dem auch der Pantheist sich einverstanden erklären könnte. Vielmehr sind sie der Ansicht, daß jedes Argument für Gottes Dasein dasselbe unter einem Attribute beweise, das nur dem einen wahren Gotte, nicht aber zugleich einem pantheistischen Unendlichen zukommen könne.

Aus der angeführten Darstellung Kuhns glaubte man entnehmen zu können, daß dieser Theologe im Grunde eben nur das pantheistische Absolute für strikte durch die Vernunft nachweisbar halte, während der Beweis seine Kraft verliere und der Stütze durch die „subjektive moralische Überzeugung“ bedürfe, also überhaupt aufhöre, Beweis zu sein, sobald er das Dasein eines persönlichen Gottes berühre. Diese Auffassung ist zweifellos diejenige Jakobis. Kuhn aber verwahrt sich ausdrücklich dagegen. Er gibt nicht zu, daß die Vernunft den Pantheismus beweise. Denn könnte sie dies, so stände sie entweder im Widerspruche mit sich selbst oder in einem solchen mit anderen Seelenvermögen, die sich an das Dasein eines persönlichen Gottes, zu dem man beten kann, anklammern. Über Kuhns Willen und Absicht kann nicht wohl ein Zweifel bestehen. Ideen aber sind mächtiger als der Wille. Das Absolute, das nach Kuhns Zugeständnis das kosmologische Argument allein zu beweisen vermag, ist und bleibt trotz alledem das pantheistische Absolute und es drängt sich dieses in der Kuhnschen Gotteslehre mit einer an seiner wahren Gestalt keinen Zweifel gestattenden Schärfe und Deutlichkeit hervor. Dasselbe zeigt sich nämlich in der Unterscheidung des göttlichen Ansich- vom Fürsichsein, in der wenn auch nur analogischen Anwendung der Vorstellung des Werdens auf Gott. Der Jakobische Gefühlsglaube kann nun einmal den frischen Luftzug der Wissenschaft nicht vertragen: er gestaltet sich ihm zum ertötenden Gifthauch des Spinozismus.

Als einheitlichen Beweis, dessen Momente die einzelnen Argumente bilden, glaubt auch in neuester Zeit ein aus der Schule Kuhns hervorgegangener Apologet, C. Braig, die Beweise für das Dasein Gottes auffassen zu sollen. (Gottesbeweis oder Gottesbeweise, 1888.) An die Stelle der Gottesbeweise habe der eine Gottesbeweis zu treten. „Die Ontologie (dieses Ausdrucks bedient sich der Verf. an der Stelle des hergebrachten der Kosmologie) nötigt zum Schluß auf die *causa unica essendi*; die Nomologie nötigt dazu, die Seinsursache zu fassen als *causa ordinandi*; die Teleologie endlich zwingt dazu, die Trägerin des Seinsgesetzes zu verstehen als *causa determinandi*, als Weisheit und

Freiheit. Der Seiende, der Denkende, der weise Waltende und frei Wirkende, das sind die metaphysischen Merkmale für das Urwesen, wie der theistische Gottesbegriff dasselbe faßt. Sachlich sind die Merkmale nicht von einander zu trennen, sowenig als die Bedingtheit, die Gesetzlichkeit, die Zweckmäßigkeit des Seienden jeweils ein eigenes trennbares Sein bezeichnen. Vielmehr nennen diese Prädikate die unter dreifachem Gesichtspunkte dargestellte Existenzialform des Seienden, die Dreifachheit der Seinsweise für die Einheit seines Wesens. Der Schluß von dieser dreifachen realen Voraussetzung auf das Dasein, Wesen und Wesein des Weltgrundes ist der objektive Gottesbeweis. Der Sache nach kann es nicht mehrere, von einander unabhängige Gottesbeweise geben, weil eben die Voraussetzung, auf die sich jede reale Beweisführung stützen muß, nur Eine ist, die bloß logisch in eine Dreiheit gegliederte Existenzialform des einen Weltseins: Bedingtheit — Gesetzlichkeit — Zweckmäßigkeit des Seienden und der Seinsgesamtheit.“ (A. a. O. S. 225 f.)

Gesetzt, die Bedingtheit und Zweckmäßigkeit (von der Koordination des Gesetzlichen mit dem Bedingten und Zweckmäßigen möge hier ganz abgesehen werden) bildeten wirklich die bloß logisch zergliederte eine Existenzform des Seienden, so läge hierin allein noch durchaus kein entscheidender Grund, von einem einzigen Beweise zu reden, so lange sowohl der Beweisgrund als auch das durch denselben zu beweisende göttliche Attribut des einen Beweisverfahrens von dem des anderen formell verschieden sind. Denn es ist offenbar ein anderer Beweis, wenn einerseits aus der Bedingtheit, oder sagen wir besser, von der Existenz veränderlicher, verursachter, endlicher Wesen auf diejenige eines ersten Bewegers, einer höchsten Ursache und eines schlechthinseienden, unendlichen Wesens, andererseits aber aus der Thatsache einer zweckmäßigen Ordnung auf das Dasein einer zwecksetzenden Intelligenz geschlossen wird. Die Beweisführung hört nicht auf, im Sinne des Verf. eine reale, d. h. objektiv gültige zu sein (denn formell betrachtet ist jede Beweisführung etwas Logisches), wenn nur der Ausgangspunkt ein realer, objektiv begründeter ist, mag er auch für sich und getrennt

von anderen mit ihm verbundenen Beziehungen aufgefaßt sein. Die Art und Weise, wie B. selbst den angeblich einen Beweis führt, nämlich in drei verschiedenen Argumenten, von denen das letzte selbst wieder dreifach geteilt ist (S. 224 f.), spricht gegen seine eigene Auffassung. Denn jedes dieser Argumente sucht das erste Sein unter einem besonderen Gesichtspunkte zu erfassen und erscheint daher, wenn überhaupt stringent, vollkommen berechtigt, als ein abgeschlossener Beweis zu gelten.

Hierzu kommt, daß der angeführte Schriftsteller mit Recht auf eine reine und unvermischte Darstellung des kosmologischen Argumentes dringt und das Verfahren der Tübinger „Apologie“ tadelt, die bei der Besprechung des Organischen und weiterhin des Moralischen vorspiegele, immer noch auf kosmologischem Boden sich bewegen zu wollen. (C. Braig, Gottesbeweis u. s. w. S. 137.)

Wir werden demnach den wahren Grund für die Annahme eines einzigen Beweises anderswo suchen müssen: in denselben Einflüssen, in welchen auch das Verfahren der „Apologie“ begründet sein dürfte. Denn auch dieses, wie Braig wohl mit Recht vermutet (a. a. O.), erklärt sich aus der Tendenz, das kosmologische Argument möglichst zu verstärken. Es ist, um es kurz zu sagen, die Nachwirkung der Ansicht des Meisters der Schule, daß das kosmologische Argument in seiner gewöhnlichen Fassung nur das Dasein eines Absoluten, unentschieden ob im pantheistischen oder theistischen Sinne, darzuthun vermöge, was bewußt oder unbewußt, auch in Braigs Theorie sich geltend macht. Die Gottesbeweise sollen durch den Gottesbeweis abgelöst werden, weil die verschiedenen Argumente nur in ihrer Zusammenfassung das Ziel des Gottesbeweises, die Begründung des Daseins eines persönlichen Gottes, den Nachweis der Objektivität der theistischen Gottesidee zu erreichen vermögen.

Unter einer gewissen Bedingung können wir indes gleichwohl zugestehen, daß das letztere der Fall sei und von einem Gottesbeweise geredet werden könne, sofern nämlich erst die Zusammenfassung der Erträgnisse der einzelnen Beweise zu dem konkreten Gottesbegriff, dessen Momente die als real nachgewiesenen Attribute (des ersten Bewegenden u. s. w.) bilden, die

objektive Bewährung dieses Gottesbegriffs ergibt, die fraglichen Argumente also nur in ihrer Einheit das Dasein Gottes *sub ratione deitatis* darthun. Dabei aber ist nicht allein festzuhalten, daß jeder einzelne Beweis für das reale Vorkommen des von ihm intendierten Moments volle Wahrheit und Gewißheit besitzt, sondern auch, daß jedes dieser Momente Gott wahrhaft und eigentümlich zukommt. In diesem Sinne sagt Cajetan: *Omnia enim haec praedicata, scilicet movens immobile, primum efficiens, necessarium, non ex alio, maxime ens, et primum gubernans intelligendo, sunt secundum veritatem propria Deo: et ideo concludendo haec inveniri in rerum natura, concluditur directe, quasi per accidens, quod Deus est, id est Deus, non ut Deus, sed ut habens talem conditionem, est.* In I. qu. II. art. 3. (Vgl. Dr. Commer, System der Phil. III. Abt., S. 28 ff.)

Gegenüber den Bedenken Kuhns und seiner Schule liefse sich die Frage aufwerfen, ob es nicht im Interesse der Verteidiger der Beweiskraft der einzelnen Argumente gelegen sei, jeden Beweis bis zu dem Punkte der Vollendung zu führen, an welchem das Resultat desselben, die Existenz eines persönlichen, überweltlichen Gottes hervortritt. In der That ist dieses Verfahren von einem der wissenschaftlich bedeutendsten unter den neuesten Apologeten eingeschlagen worden. Bevor wir jedoch dasselbe zu würdigen versuchen, haben wir der Braigschen Art der Begründung des Daseins Gottes einige Bemerkungen zu widmen.

Abgesehen vom ontologischen Argumente, dessen Beweiskraft den gewichtigsten Bedenken unterliegt, sind die für das Dasein Gottes geführten Beweise nicht apriorisch, sondern aposteriorisch, d. h. es wird darin von dem an sich Späteren, für uns aber Früheren, nicht vom Grund auf die Folge oder der Ursache auf die Wirkung, sondern von der Wirkung auf die Ursache geschlossen, wobei, wie man sieht, die Ausdrücke nicht im Sinne der Kantschen Kritik, sondern im aristotelischen Sinne angewendet werden. Scheint es nun nicht, als ob die Annahme, daß für Gottes Dasein nur die aposteriorische Art der Begründung zulässig sei, allein schon einen Verzicht auf strikte Beweisbarkeit

enthalte? Denn da die Thatsachen, auf welche das Argument a posteriori sich stützt, nie in absoluter Vollständigkeit gegeben sind, so scheint ein vollständiger Induktionsbeweis nicht darauf gegründet werden zu können.

Hiergegen läßt sich zunächst sagen, daß es bei den Beweisen für Gottes Dasein nicht auf eine Sammlung physikalischer Thatsachen, sondern auf die allgemeinen Bestimmungen des Seienden, die Bedingtheit u. s. w. desselben ankomme. In solchem Sinne erklärt sich Braig gegen die Methode des Tübinger Apologeten. „Kann ich, so fragt er, aus den bekannten Grundformen der Welt Dinge und aus ihren feststehenden Grundbestimmungen keine philosophischen Schlüsse ziehen, ohne den endlosen Faden der mineralogischen, zoologischen, botanischen, physikalischen, physiologischen Elementarweisheit nachziehen zu müssen? Solch' ein Verfahren wäre ungefähr ebenso nutzbringend, wie die Weise eines Exegeten, welcher zur Erklärung Homers beständig das griechische Alphabet wiederholen wollte, aus dessen Buchstaben die Epen des unsterblichen Sängers bestehen.“ (Gottesbeweis u. s. w. S. 163.) Wir halten dieses Urteil für vollkommen begründet und glauben es selbst durch die Bemerkung verschärfen zu müssen, daß in dem gerügten Verfahren der Beweis in dem wüsten Chaos von Thatsachen, Hypothesen und Tagesmeinungen nicht bloß an Klarheit, Bestimmtheit und Schärfe einbüßt, sondern darin geradezu untergeht und sich selbst verliert.

Wie verhält es sich aber mit den allgemeinen Grundformen des Seienden, von denen nach Braigs Ansicht der Beweis seinen Ausgang zu nehmen hat? Wir lernen dieselben oder die Existenzialformen des Weltseins, die Bedingtheit, Geordnetheit und Zweckmäßigkeit durch Abstraktion, Induktion und Konklusion kennen. Es bedürfte eines solchen abstraktiven und induktiven Umweges nicht — wird uns weiter versichert — wenn sich der Beweis auf die durchdringende Beobachtung eines Einzelseins stützen könnte, eine Beweisart, die uns versagt sei, weil wir eine beliebige Seinsindividualität spekulativ zu durchdringen nicht die Kraft besitzen. Wäre dies der Fall, so würde sich aus der Erkenntnis eines einzigen Seins der Schluß auf den absoluten

Seinsgrund ableiten lassen, wie ein einziges Dreieck genügt, um für alle den Beweis für den bekannten Satz von der Winkelsumme zu führen. Denn da die gewählte Figur beliebig aus der unendlichen Zahl möglicher Dreiecksgestalten herausgegriffen sei, so gelte der Beweis nicht bloß von der einen Individualform, sondern von allen ohne Ausnahme. (A. a. O. S. 167 ff.)

Dieser Auffassung und Begründung der aposteriorischen Beweisführung vermögen wir nicht unseren vollen Beifall zu spenden. Nicht deshalb, weil das einzelne Dreieck beliebig aus einer unendlichen Zahl herausgegriffen wurde, ist der Beweis für alle giltig. Denn wäre es nicht möglich, daß ich das zweite und dritte mal u. s. w. eben immer glückliche Griffe gethan hätte, schließlicb aber doch einmal ein Dreieck herausgreifen würde, das die Allgemeinheit meines Satzes Lügen strafen könnte? Der Grund seiner Allgemeingiltigkeit ist ein anderer. Er liegt darin, daß ich im einzelnen Dreieck vom Individuellen und Zufälligen abgesehen und nur das allen Dreiecken gemeinsame Wesen ins Auge gefaßt und dies als den Grund der zu beweisenden Eigenschaft erfaßt habe. Wir verstehen es daher auch anders, wenn gesagt wird, daß der spekulative Gottesbeweis nur auf Grund induktiver Ergebnisse zu führen sei. Wir verlangen nämlich nicht die Feststellung der Allgemeinheit der Thatsache der Bedingtheit, Geordnetheit und Zweckmäßigkeit durch Abstraktion, Induktion und Konklusion (S. 169), sondern uns genügt die unleugbare Thatsache der Existenz beweglichen, veränderlichen, verursachten, zufälligen, endlichen (participierten) Seins, um daraus auf die Existenz einer unveränderlichen, notwendigen und unendlichen Ursache zu schliessen. Der Gottesbeweis bedarf daher weder einer Verallgemeinerung noch einer Vertiefung durch die induktiven Wissenschaften, so dankenswert und willkommen auch für den Theologen der Fortschritt in der teleologischen Naturerkenntnis sein mag; denn da der Mangel eines Abschlusses der Induktionsreihe die Sicherheit und Schlufskraft unseres Beweises nicht beeinträchtigt, wie Braig selbst annimmt (S. 170), so kann auch die Erweiterung des Beobachtungsmaterials auf diese Sicherheit und Schlufskraft keinen bestimmenden Einfluß ausüben. Den

Grund aber, warum dies der Fall, suchen wir nicht darin, daß jeder Induktionsfall mehr oder minder willkürlich gewählt ist (a. a. O.), sondern einerseits in der Gewißheit der in Frage kommenden sinnlich wahrnehmbaren Thatsachen, andererseits aber in der Evidenz der Vernunftwahrheiten, mit Hilfe deren der Beweis über die sinnliche Erfahrung zur übersinnlichen Erkenntnis hinausführt.

Zu diesen Vernunftwahrheiten ist vor allen anderen das Princip der Kausalität zu rechnen. In seiner Kraft vollzieht sich der aposteriorische Gottesbeweis. An der unerschütterlichen Giltigkeit dieses Principis nimmt demnach der Apologet das vitalste Interesse, und es kann nicht gleichgiltig sein, wenn einerseits der Skepticismus eines Hume, andererseits der aprioristische Formalismus eines Kant an dieser Grundfeste der natürlichen Theologie rütteln. Mit Recht erklärt sich daher Braig gegen die Art, wie dieses Princip vom Tübinger Apologeten behandelt wird. Nichts ist verworrener als die Äußerungen der „Apologie“ in diesem entscheidenden Punkte. Oder wie sollen wir folgende Sätze charakterisieren? „Der Begriff der Ursache und Wirkung macht die Wissenschaft erst möglich, hat aber den Charakter eines rein logischen Gesetzes. Wir können das Wirken nicht erklären. Die Wirkung ist notwendig mit einer Ursache verbunden, aber wir haben nur das äußere Band. Den inneren Zusammenhang erkennen wir erst, wenn wir von den Mittelursachen zur ersten Ursache fortschreiten. Diese kann nicht auf wissenschaftlichem Wege ausgemessen werden. Aber die Gewißheit, daß eine erste Ursache vorhanden ist, vermag unser Geist zu gewinnen. . . . Von dieser Ursache haben die Mittelursachen erst ihre Kraft. Diese sind streng genommen gar keine Ursachen, sondern sind nur die Glieder in der großen Kausalreihe, durch welche der Strom der ersten Ursache sich bis zum Ende fortpflanzt. Die Erklärung der verwickelten Naturphänomene durch dasselbe Princip der Bewegung, der Übergang einer Kraft in die andere, die Ersetzung einer durch die andere weist gebieterisch auf die Einheit des Principis hin, welches den Stoff mit allen seinen Bewegungen aus dem Nichts ins Leben

rief. Das Ende ist zugleich das Ziel der ersten Ursache und insofern in ihr einbegriffen. Die Ausführung dieses Gedankens würde uns aber in das physiko-theologische Gebiet hinüberführen, welches vom kosmologischen nie scharf getrennt werden kann.“ (Schanz, Apologie des Christ. Bd. I, S. 97 f.)

Diesen Äußerungen gegenüber erheben sich in der That die schwersten Bedenken. Wir fragen: ist denn das Gesetz der Kausalität nichts anderes als der Begriff von Ursache und Wirkung? Und hat dieses Gesetz nur logische und formale Bedeutung? Wie kommt es denn dazu, das Wissen zu begründen? Ist denn Wissen nicht objektiv-reales und überdies schlechthin notwendiges Erkennen? Ferner die erste Ursache soll auf wissenschaftlichem Wege nicht erkannt werden können, trotzdem aber unser Geist die Gewißheit, daß eine erste Ursache vorhanden ist, zu gewinnen vermögen. Auf welchem Wege vermag dies unser Geist, wenn nicht auf wissenschaftlichem oder wenigstens nachträglich durch Wissenschaft zu rechtfertigendem Wege? Oder dürfen auf den Namen „Wissenschaft“ nur die zählenden und „ausmessenden“ Disciplinen, die sich ausschließlich im Bereiche der zweiten Ursachen bewegen, Anspruch erheben?

Weiterhin ist gesagt, die Mittelursachen seien streng genommen keine Ursachen, sondern Glieder einer Kausalreihe. Wie können sie aber Mittelursachen sein und Glieder einer Kausalreihe, wenn sie nicht Ursachen sind? Sind sie aber dies nicht und ist nur eine Ursache, deren „Strom“ die Mittel—ursachen? —fortpflanzen, ist dann nicht der Sprung in den Pantheismus gethan: zu jenem bloß „metaphysischen“ Gott, der von dem religiösen, dem Gotte des Theismus, verschieden sein soll? Wie verhält es sich aber in diesem Falle mit dem Princip, das den Stoff aus dem Nichts ins Leben rief? Die Lücke soll durch das teleologische Moment, durch den Hinweis auf das Ende, das zugleich Ziel ist, ausgefüllt werden. Aber was kann die Teleologie erweisen, wenn der Schluß von der Wirkung auf die Ursache ein bloß logischer, d. i. nur von subjektiv-formaler Bedeutung ist?

Die Teleologie des Tübinger Apologeten bescheidet sich damit, ein bloßer Analogieschluss zu sein. Die Analogieschlüsse aber seien die schlechtesten, die Analogie überhaupt nur ein Notbehelf für die mangelhafte Erkenntnisweise. Indem wir nach dem Beispiel der beschränkten menschlichen Kunstthätigkeit dem Urheber der zweckmäÙig geordneten und wirkenden Welt Verstand beilegen, machen wir einen Sprung, eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* und geraten in den Anthropomorphismus hinein, aber wir folgen dabei nicht nur den notwendigen Gesetzen unseres Denkens, sondern sind auch bloÙ auf diesem Wege imstande, das Rätsel der Weltharmonie zu lösen. (A. a. O. S. 216. Vgl. Braig, Gottesbew. S. 146 ff.)

So hätten wir denn einen kosmologischen Beweis, der der Teleologie bedarf, um beweiskräftig zu werden, und einen teleologischen, der über bloÙe Analogieen und Anthropomorphismen nicht hinauskommt. Wir bleiben also mit unserem Versuche einer objektiven Bewährung der Gotteserkenntnis teils in einer unzulänglichen Erfahrung, teils in subjektiven Annahmen und Vermutungen stecken. Wie sehr dies der Fall, beweist die fast unglaublich klingende ÄuÙerung über die „Kosmologie“ des Apologeten, „die weniger den Schluss von der Existenz eines wirkenden Seienden auf jedem Punkt der Kausalität auf ein zu Grunde liegendes wirkendes Seiende zu ziehen bezwecke, als vielmehr die Gesamtheit der wirkenden Dinge empirisch (sic) bis zum Anfang hinauf zu verfolgen.“ (Apologie a. a. O. S. 102.)

Nicht unberechtigt ist daher das Urteil Braigs, die „Apologie“ müsse sich, falls sie ihre eigenen Sätze verstehe, zum Neukantianismus bekennen. Denn die philosophische Strömung, in welcher die Apologie dahintreibt, ist unzweifelhaft jene empirische, die ihren AnstoÙ ebenso auf Kant zurückführt, wie die heutzutage in Mifsachtung geratene aprioristische, und die eine andere Quelle realer Erkenntnis auÙer der Erfahrung nicht anerkennt. Das über die Erfahrung hinausliegende — transcendente — Gebiet erscheint als eine leere Tafel, auf welche die Vernunft unter dem Antrieb des idealisierenden Gemütes seine

analogischen Gestalten zeichnet, ohne für diese Bildungen den Anspruch auf ein objektiv gewisses Erkennen erheben zu dürfen. Der Apologet zwar appelliert an die „Organisation unserer intuitiven Intelligenz.“ Die „Organisation“ aber vermag ihn nicht über Kant und den Subjektivismus hinauszuführen, und was die intuitive Intelligenz betrifft, so steht uns eben eine solche nicht zu Gebote. Vermag uns also die Vernunft (ratio) durch ihre auf evidente objektive Principien aufgebauten Schlüsse nicht über die Erfahrung hinauszutragen, so werden wir auf eine objektive und sichere Erkenntnis des Übersinnlichen verzichten müssen.

Die zuletzt gemachte Bemerkung führt uns auf die Braigsche Behandlung des Kausalitätsprincips zurück. Mit Recht wird in derselben die objektive Kraft dieses Principis betont, auf welchem nicht allein der kosmologische, sondern auch der teleologische Beweis beruht; denn wie jener die Thatsache der Bewegung und Kausalverknüpfung auf die erste wirkende Ursache zurückführt, so schließt dieser aus der thatsächlichen Zweckmäßigkeit auf eine zwecksetzende Ursache, auf eine von der zweckmäßigen Ordnung verschiedene Intelligenz. Dagegen glauben wir der Art und Weise, wie der genannte Autor das Kausalitätsprincip durch das Selbstbewußtsein zu begründen sucht, unsere Zustimmung versagen zu müssen. Zwar sind auch wir der Meinung, daß das Kausalitätsprincip eine indirekte (apagogische) Begründung zulasse. Diese Begründung suchen wir (wie in seiner Weise auch der Verfasser selbst) im Princip des Widerspruchs. Die Leugnung des Principis der Kausalität nämlich führt zur widersprechenden Annahme, daß etwas sich selbst verwirkliche, also zugleich sei und nicht sei. Das Princip des Widerspruchs selbst aber betrachten wir als ein objektives Princip, das seine Kraft nicht aus der Denkmöglichkeit schöpft, sondern in sich selbst trägt und im Subject die Denkmöglichkeit vielmehr hervorbringt, so daß wir sagen müssen, auch wenn kein Denken wäre, würde es sich und müßte es sich so verhalten. Gerade in der Art, wie Kant und Fichte die höchsten Vernunftprincipien aus dem „reinen“ Bewußtsein abzuleiten versuchten, scheint uns ein

fundamentaler Irrtum und eine Hauptquelle des Subjektivismus der neueren Philosophie gelegen zu sein.

Ist es nicht zu billigen, wenn die objektiven Principien, sei es aus dem Denken überhaupt, sei es aus dem Ich, dem Selbstbewußtsein abgeleitet werden, so gilt dies in noch höherem Maße von der Art und Weise, wie dies geschieht. Identität und Kausalitätsgesetz, so lesen wir (Gottesbeweis u. s. w. S. 158), sind der formale Ausdruck für das Wesensgesetz des Denkens selber in seiner Wirksamkeit. Der Ausdruck wird unmittelbar gefunden in dem Augenblicke, da das Denken sich auf seine reine Thätigkeit „eigens hinwendet durch die Selbstunterscheidung des Geistes.“ Ferner: „Der Ichgedanke ist die nicht nur formale, sondern die materielle Einheit von Identität und Kausalität. Hier hat unser Geist eine reale Empfindung der letzteren: ‚Ich seiend.‘ Nun ist der Akt des Selbstbewußtseins typisch; er ist das Gewißheitskriterium für alle Regungen unseres Bewußtseins. So sind wir berechtigt, den Inhalt unseres Ichgedankens als Typus, als Wahrheitskriterium aller unserer inneren und äußeren Wahrnehmungen anzusehen. Ja, wir sind genötigt, unser Gesamterkennen auf Grund des im Selbstbewußtsein erfaßten Kausalitätsgesetzes und *ἀνὰ λόγον* zum Inhalt unseres Ichgedankens aufzubauen. Wir sind weiter genötigt, die objektive Allgemeinheit des im Typusfall empfundenen Kausalitätsprincips zu postulieren, wollen wir nicht, was eine Denkmöglichkeit ist — W sine U zur Seinsmöglichkeit stempeln, um diese gleich darauf als die Seinsnotwendigkeit auszugeben“ (a. a. O. S. 160 f.).

Die Denknöthwendigkeit betrachtete auch Kant als Kriterium der Erkenntnis. Sie vermochte ihn aber nicht vor dem Idealismus, der das reale Erkennen auf Erscheinungen einschränkt, zu schützen, vielmehr drängte sie ihn in die Bahn desselben. Ferner könnte von einer Einheit der Identität und Kausalität im Ich nur dann gesprochen werden, wenn das Ich im Bewußtsein sich selbst setzen würde; eine derartige Annahme aber liefe statt auf die Begründung auf die Umstürzung der höchsten Principien hinaus, wie das Beispiel Fichtes und seiner Nachfolger

lehrt. Weiterhin „empfindet“ das Ich, wenn überhaupt das Kausalverhältnis, so nur in der einzelnen Thatsache der individuellen Existenz. Woher denn, fragen wir, die Berechtigung, diesen individuellen Typus auf alles Erkennen anzuwenden, woher, mit anderen Worten, die allgemeine Giltigkeit und Notwendigkeit des Kausalitätsprinzips? Das höchste Kriterium liegt nicht im Ich, auch nicht in der Vernunft als subjektivem Vermögen, sondern im intelligiblen Objekte selbst, in der unmittelbaren Evidenz der objektiven Principien, vor allem des Principis des Widerspruchs, durch das sich auch das Princip der Kausalität indirekt begründen läßt.

Wie bereits bemerkt wurde, hat man in der neuesten Zeit einen Weg eingeschlagen, durch welchen der gegen die hergebrachte Art, das Dasein Gottes zu beweisen, erhobene Einwand der Unvollständigkeit gegenüber dem Pantheismus gründlich beseitigt werden soll. Derselbe besteht darin, daß jeder einzelne Beweis vollendet, d. h. dahin geführt wird, daß er den Pantheismus formell und ausdrücklich ausschließt (Dr. Gutberlet und Dr. Pohle, philos. Jahrb. I. Bd., S. 369 ff.). Sollte hiermit zugestanden sein, daß, um die Argumente für Gottes Dasein beweiskräftig zu gestalten, damit unmittelbar die Widerlegung des Pantheismus verbunden werden müsse, so könnte eine solche Konzession kaum gebilligt werden. Ja, wenn man von äußeren Rücksichten absieht, scheint ein solches Verfahren vom rein methodischen und wissenschaftlichen Standpunkt betrachtet, mehr einen Rückschritt, als einen Fortschritt zu bedeuten. Die wissenschaftliche Methode nämlich verlangt, daß verschiedene Fragen auseinander zu halten und gesondert zu behandeln seien. Nun sind aber die Fragen nach Gottes Dasein und Beschaffenheit von einander verschieden. Selbst von jener Seite wird dies dadurch anerkannt, daß auf die Beweise für Gottes Dasein der Nachweis für die Verschiedenheit Gottes von der Welt oder die Widerlegung des Pantheismus folgt (Gutberlet, Lehrbuch der Apolog. I, S. 197 ff.). Auch wüßten wir nicht, wo und wann man des langen und breiten nachzuweisen bemüht war, daß ein notwendiges, durch sich seiendes Wesen existiere, sich aber

wenig kümmerte, dem Pantheismus gegenüber zu zeigen, daß die Welt dies nicht sein könne (Gutberlet u. s. w. Philos. Jahrb. a. a. O. S. 372). In keinem Falle kann ein solcher Vorwurf die Scholastik treffen, die gerade mit Hilfe der aus den Beweisen für das Dasein Gottes gewonnenen Resultate der Gotteserkenntnis den Pantheismus zurückweist.

Aus dieser Bemerkung dürfte übrigens erhellen, daß die Frage nach Gottes Beschaffenheit im innigsten Zusammenhange mit den Beweisen für das Dasein Gottes stehe. Es ist aber etwas anderes, die Beweiskraft der fraglichen Argumente von der Widerlegung des Pantheismus abhängig machen und den inneren Zusammenhang beider Fragen behaupten. Statt also zu sagen, jedes dieser Argumente müsse vollständig, jedoch nicht unabhängig von den übrigen sein, werden wir vielmehr umgekehrt sagen, die Beweiskraft jedes einzelnen sei von den übrigen unabhängig, jedoch erst in ihrem Zusammenhang und verbunden mit den aus ihnen abzuleitenden Konsequenzen bilden sie ein vollständiges System der Gotteserkenntnis. Wie nämlich früher bemerkt wurde, beweist jedes Argument das Dasein Gottes unter einem Attribute, z. B. dem des aus sich notwendigen, dem des selbst unbewegten, alles bewegendes Wesens, das nur dem einen, persönlichen Gotte, nicht dem fiktiven Alleins des Pantheismus zukommt; aber es ist nicht die Aufgabe eines jeden und auch nicht aller zusammen genommen, sondern die einer besonderen Untersuchung, zu zeigen, daß dem so sei.

In dieser Frage hat man vielfach zwei Gesichtspunkte nicht unterschieden, die doch bestimmt auseinander gehalten werden müssen, nämlich den Zusammenhang der Begriffe und der Urteile. So liefs man sich verleiten, daraus z. B. daß aus dem Begriffe eines aus sich notwendigen Wesens nicht der einer zwecksetzenden Intelligenz herausgeklaubt werden kann, zu schliessen, daß auch das Urteil: die Weltursache ist ein intelligentes Wesen nicht aus dem andern: die Weltursache ist ein aus sich notwendiges Wesen abgeleitet werden könne. Um dieses zu bewerkstelligen, muß ich allerdings den Begriff eines intelligenten Wesens auf irgend einem Wege gewonnen haben;

bin ich aber einmal in den Besitz desselben gelangt, so bedarf es nur einer unmittelbaren oder mittelbaren Vergleichung der Begriffe, um mit Evidenz zu urteilen, daß das aus sich notwendige Wesen Geist, Intelligenz sein müsse, unmöglich aber ein materielles Wesen, Körper sein könne. Diese Folgerung zu ziehen, ist jedoch nicht Aufgabe des kosmologischen Arguments. Vielmehr ist dasselbe für das Dasein Gottes vollkommen beweiskräftig und insofern vollendet und vollkommen, als es eben die Existenz eines aus sich notwendigen Wesens darthut. So verkehrt es also wäre, zu meinen, mit dem Nachweis der Existenz eines solchen sei die Aufgabe der philosophischen Gotteserkenntnis erfüllt, ebenso irrtümlich erscheint uns wenigstens die Ansicht, daß jeder einzelne Beweis nicht allein virtuell (was wir zugeben), sondern auch aktuell und ausdrücklich die Widerlegung des Pantheismus enthalten müsse.

Die veränderte Methode ist indes nicht ohne Modifikation der Argumente selbst geblieben. Man gibt der Meinung Ausdruck, daß der kosmologische Beweis in der von Aristoteles aufgestellten und vom hl. Thomas adoptierten Form nicht genüge (Gutberlet, phil. Jahrb. a. a. O. S. 373. Hinwiederum sehe man dess. Lehrbuch der Apolog. I, S. 160). Bevor wir die Behauptung, das aristotelische Argument beweise das Dasein Gottes nicht, näher prüfen, sehen wir uns zunächst an, was man an die Stelle desselben zu setzen sucht. Dieser Versuch geht im wesentlichen dahin, die Existenz eines intelligenten, schöpferischen Weltgrundes aus der Notwendigkeit einer freien Wahl zwischen den in unendlicher Anzahl möglichen Existenzen darzuthun, sowie aus der räumlichen und zeitlichen Beschränktheit das Dasein einer Intelligenz zu erweisen, die unter den unendlich vielen Möglichkeiten die bestimmte Zeitdauer und die bestimmte dem räumlichen Weltall zu gebende Größe auszuwählen vermochte (Lehrb. der Apol. I, S. 120 ff.; S. 147 ff.). Auch das bekannte thomistische Argument, das aus der Existenz verschiedener Grade des Seins, des Guten u. s. w. geschöpft ist, wird in diesem Sinne umgebildet und aus der Möglichkeit der Existenz des Seienden in unendlich vielen Abstufungen auf

die Notwendigkeit einer wählenden und determinierenden unendlichen Intelligenz geschlossen. (Gutberlet, philos. Jahrb. Bd. I, S. 384 ff.) Endlich erhält selbst das teleologische Argument eine sogenannte exakte Form, indem es in eine mathematische Formel gekleidet und den Anforderungen des Kalküls angepaßt wird (Lehrbuch der Apol. S. 127; dess. Verf. Theodicee S. 27).

Wir gestehen die Berechtigung zu, aufer den bestehenden wirklichen Dingen die Möglichkeit anderer von ähnlicher oder verschiedener Beschaffenheit zu behaupten. Diese Möglichkeit ist aber an und für sich genommen nur eine logische und daher offenbar nicht geeignet, zur Grundlage eines Schlusses auf eine reale Ursache verwendet zu werden. Oder was soll uns dazu nötigen, aus der rein abstrakten Möglichkeit anderer aufer den vorhandenen Wesen, aus der subjektiven Fähigkeit, ohne Widerspruch die Existenz solcher Wesen neben den wirklich vorhandenen oder statt derselben zu denken, auf die Notwendigkeit einer wählenden Intelligenz zu schliessen? Die Sache rein logisch, abstrakt betrachtet, mag man allerdings sagen, es könnten ebenso gut andere Arten und Gattungen, andere Individuen existieren, als die wirklich vorhandenen. Aber eben diese rein logische Betrachtung, die den Boden der Realität vollständig verläßt, ist nicht berechtigt. Wir haben es mit der wirklichen Welt, mit faktischen Existenzen zu thun, nicht mit logischen Möglichkeiten. Jene fordern eine Erklärung, nicht diese. Schon aus dem Grunde, weil sie vorhanden sind, ist es nicht mehr wahr, dafs ihre Möglichkeit die gleiche sei, wie die der Nichtexistierenden, die aber ohne Widerspruch existieren könnten. Sie sind nun einmal vorhanden und darum thatsächlich im Vorteil allen jenen gegenüber, die existieren könnten, aber eben nicht existieren, mit denen wir uns also vernünftigerweise gar nicht weiter zu befassen haben. Sollen wir gleichwohl das Recht besitzen, über die existierenden Dinge hinaus zu einer von ihnen verschiedenen Ursache fortzugehen, so kann dieses Recht nicht aus der abstrakten Möglichkeit anderer Existenzen geschöpft werden, sondern es mufs in der Beschaffenheit der wirklichen Dinge selbst ein Grund liegen, der uns zwingt, über sie hinaus-

zugehen und für ihre Existenz eine Ursache zu suchen. Diesen konkreten Standpunkt haben Aristoteles und die Scholastik bei ihren Beweisen für das Dasein Gottes angenommen und auf diesem Wege allein ist es möglich, zum Ziele zu gelangen.

Um das Gesagte in ein helleres Licht zu setzen, wollen wir annehmen, daß jene im Rechte seien, die alle Erscheinungen auf unteilbare und unveränderliche Wesen zurückführen, wie dies im Altertum von Demokrit und Epikur, in der neueren Zeit von Herbart und seinen Anhängern geschehen ist. Würden in der That nur solche Wesen existieren, so fragen wir, auf welchen notwendigen Grund hin auf eine schöpferische Ursache solcher Existenzen geschlossen werden müßte? Wir vermögen einen solchen schlechterdings nicht zu finden, weder in der Voraussetzung, daß diese Existenzen in endlicher, noch in der, daß sie in unendlicher Anzahl vorhanden wären. Denn jede derselben würde sich allen übrigen gegenüber vollkommen gleichgiltig verhalten, eine Welt für sich bilden, für die es absolut gleichgiltig wäre, überhaupt in eine Zahl mit anderen zusammengefaßt zu werden. Jede dieser Existenzen wäre, wie einfach und unveränderlich, so auch notwendig, ewig und unendlich. Anders verhält es sich, wenn die Wesen, die existieren, zusammengesetzt, zufällig und veränderlich sind; in diesem Falle werden wir den Grund ihrer Existenz, da er nicht in ihnen selbst gelegen ist, über ihnen zu suchen haben. Um also den theoretischen Atheismus jener zu widerlegen, werden wir zeigen müssen, daß ihre Voraussetzungen falsch seien und in der That zusammengesetzte und zufällige Wesen existieren, die den Grund ihres Daseins nicht in sich selbst tragen und daher über sich auf ein notwendiges und unendliches Wesen hinausweisen.

Man wird vielleicht entgegenen, daß die Annahme von mehreren neben einander existierenden einfachen und notwendigen Wesen selbst einen Widerspruch in sich schliesse, daß also unsere Hypothese nicht geeignet sei, den Nachweis zu liefern, daß der Grund für die Notwendigkeit einer schöpferischen Ursache in der Beschaffenheit der Dinge abgesehen von der logischen Möglichkeit einer beschränkten oder unbeschränkten Anzahl

gesucht werden müsse. Ich frage aber, warum die Annahme mehrerer aus sich notwendiger Wesen einen Widerspruch involviere. Die Antwort wird dahin zu geben sein, daßs nur das schlechthin Seiende, um mit dem hl. Thomas zu reden, das esse subsistens durch sich existieren, das durch sich existierende Sein also auch nur eines sein könne. Vielheit könne nur dem am Sein Participierenden, dem endlichen Sein, nicht aber dem unendlichen Sein zukommen. Was folgt nun hieraus? Daßs die Voraussetzung der Atomisten und Herbarts eine in sich widersprechende sei und die thatsächliche Vielheit endlicher Existenzen nicht ohne einen schöpferischen Grund über ihnen erklärt werden könne, mit anderen Worten, wir finden unsere Behauptung, daßs der Grund für das Dasein einer solchen schöpferischen Ursache in der Beschaffenheit der thatsächlichen Existenzen, nicht aber in der abstrakten Möglichkeit einer unendlichen Anzahl von Wesen, aus denen eine Wahl zu treffen wäre, zu suchen sei, vollkommen bestätigt.

In dem Argument, das wir eben prüfen, wird angenommen, daßs eine Anzahl von Fällen gleich möglich sei, und daher, um die Thatsache der Wirklichkeit gerade dieser Fälle zu erklären, eine Wahl dazwischen treten müsse, die nur von einer Intelligenz ausgehen könne. Könnte die Wahl nicht ebensogut das Werk des Zufalls sein? Mit den „Gesetzen“ der Wahrscheinlichkeit würde uns eine solche Annahme keineswegs in Konflikt bringen; denn der Zufall treibt gerade in dem Gebiete der gleichen Möglichkeit verschiedener Fälle sein neckisches Spiel, und die geringere oder größere Wahrscheinlichkeit ändert an dieser gleichen Möglichkeit nicht das Geringste, da sie dieselbe ja eben zu ihrer Voraussetzung hat und ihre mathematische Bestimmung nur darin besteht, die Wahrscheinlichkeit zu berechnen, welche für die Verwirklichung eines möglichen Falles in Konkurrenz mit anderen, gleich möglichen spricht. Diese Berufung auf den Zufall wird man mit Entrüstung von sich weisen und uns in Erinnerung rufen, daßs der Zufall weder ein absolutes Entstehen zu erklären noch eine Wahl zu treffen vermöge. Und mit vollem Rechte würde dies geschehen, wenn wir auf

dem Boden der Wirklichkeit und realen Möglichkeit uns stellen. So lange man aber mit abstrakten Möglichkeiten operiert und auf den Standpunkt mathematischer Berechnung sich stellt, ist der Gedanke an eine zufällige Wirklichkeit oder Verwirklichung gerade dieser Dinge mit Ausschluss anderer gleich möglicher nicht ausgeschlossen.

Man sagt, unendlich viele Dinge seien möglich, es werde also die Wahl einer unendlichen Macht, d. h. eine unendliche Intelligenz vorausgesetzt, damit die Existenz dieser bestimmten endlichen Anzahl ihre Erklärung finde. Diese Hereinziehung des Begriffs einer unendlichen Vielheit, des mathematisch Unendlichen, erhöht die Schwierigkeiten und Bedenken, die sich gegen eine solche Art der Beweisführung erheben. Mit welchem Rechte wird die Möglichkeit unendlich vieler Dinge behauptet? Ist es, von allem andern abgesehen, angezeigt, in den Beweis für das Dasein Gottes einen so problematischen und undurchsichtigen Begriff, wie es der einer unendlichen Vielheit ist, hereinzuziehen? Und wie sollen wir es verstehen, wenn gesagt wird, es seien unendlich viele Dinge möglich? Im distributiven oder im kollektiven Sinne? Und gesetzt, wir gäben die Möglichkeit unendlich vieler Wesen, aus denen eine Wahl zu treffen wäre, zu, was ist damit gewonnen? Ist unter der vorausgesetzten Möglichkeit die logische gemeint, so ist keine Grundlage vorhanden, um auf ein Realprincip zu schließen. Denn wenn wir uns alles Wirkliche hinwegdenken und nur die abstrakte Möglichkeit festhalten, fällt jeder Anlaß hinweg, die Notwendigkeit eines Realgrundes zu behaupten. Man berufe sich nicht auf den Beweis, der aus den metaphysischen Wesenheiten für einen solchen Realgrund geführt wird; denn die metaphysischen Wesenheiten sind nicht bloße abstrakte Denkmöglichkeiten oder dürfen nicht als solche genommen werden, wenn ein Beweis für Gottes Dasein darauf begründet werden will, sondern als in den Dingen verwirklichte Realitäten, die vom denkenden Geiste nur aus ihrer Verschlungenheit mit dem individualisierenden Stoffe zu einer rein intelligiblen Seinsweise erhoben werden. Nur als solche Realitäten bieten sie dem denkenden Geiste eine feste Basis, um den

Sprung zu einem aktuell-intelligiblen Wesen, zu einer unendlichen Intelligenz zu wagen.

Prüfen wir jenen Beweisgang von einer andern Seite, nämlich sofern angenommen wird, daß nur eine begrenzte Anzahl unter den unendlich vielen möglichen Wesen existiere. Wie begründen wir diese Behauptung? Wer hat die wirklichen Wesen gezählt? Wer kann sagen, ob thatsächlich nur eine endliche Anzahl oder ob unendlich viele existieren? Wenn wir jenes behaupten, so kann uns dazu nur die Einsicht in die Unmöglichkeit einer wirklichen unendlichen Anzahl berechtigen. Nun wird aber in dem Argumente gerade die Möglichkeit einer solchen unendlichen Anzahl angenommen. Wir drehen uns also, wie man sieht, im Kreise.

Stellen wir uns indes einmal auf den Boden des Wirklichen, der realen Möglichkeit. Unzweifelhaft ist im Sinne der letzteren vieles möglich, was einmal wirklich wird oder wirklich werden könnte, wenn nicht andere reale Möglichkeiten und Mächte seine Verwirklichung verhindern würden. Ist aber diese Möglichkeit eine unendliche? Nur unter der Voraussetzung, daß eine unendliche Macht vorhanden ist! Indem also angenommen wird, daß unendlich viele Dinge möglich seien, wird das zu Beweisende vorausgesetzt; denn nur wenn es eine unendliche Macht gibt, ist unendlich Vieles möglich, und nur wenn diese Macht in sich völlig frei und unabhängig ist, ist unendlich Vieles gleich möglich, weil es dann für diese unendliche Macht vollkommen gleichgiltig ist, ob und was und wie viel außer ihr und durch sie verwirklicht werde, und endlich nur, wenn diese unendliche Macht Intelligenz ist, hängt es von ihrer freien Bestimmung und Wahl ab, wie viel und was von den Dingen, die sie hervorbringen vermag, zur Verwirklichung gelangen soll. Wir werden also zuerst auf Grund der Beschaffenheit der wirklichen Dinge die Existenz einer ersten notwendigen Ursache beweisen, dann weiterhin aus den durch diese Beweise festgestellten Eigenschaften der ersten Ursache die Unendlichkeit derselben zeigen müssen, um die Möglichkeit unendlich vieler Dinge behaupten und sagen zu können, daß die Macht der ersten Ursache durch keine

wirkliche Welt erschöpft werde. Mit andern Worten: der Schluss von der Möglichkeit unendlich vieler Dinge auf eine unendliche Macht und Intelligenz beruht entweder auf einer logischen Fiktion oder enthält, wenn unter der Möglichkeit die reale verstanden wird, eine *petitio principii*.

Ähnliche Bedenken sprechen gegen die Argumente, die aus der räumlichen und zeitlichen Beschränktheit der Welt entnommen sind. Denn gesetzt, diese Beschränktheit sei bewiesen, so kann doch, selbst wenn die Möglichkeit unendlich vieler Variationen räumlicher und zeitlicher Existenz zugegeben wird, nicht unmittelbar auf das Dasein einer unter den möglichen Fällen wählenden Intelligenz geschlossen werden, da die wirkliche Größe der Welt und der Verlauf der zeitlichen Entwicklung möglicherweise in der Natur der Dinge selbst ihre zureichende Erklärung findet. Wir sehen uns also auch in diesem Falle wieder von der bloß logischen Möglichkeit auf die wirklichen Dinge und ihre Beschaffenheit als Ausgangspunkt möglicher Beweisführung für Gottes Dasein zurückverwiesen. (Vgl. Philosophie und Theologie von Averroes. Üb. von Müller. S. 35 f.)

Weder das Argument aus der Bewegung noch das vom hl. Thomas angewendete aus den Stufen des Seins, der Vollkommenheit u. s. w. scheinen uns in der ihnen gegebenen Umgestaltung die Kritik bestehen zu können, geschweige denn, daß ihnen dadurch eine wirkliche Verbesserung oder Vervollkommnung zu teil geworden wäre. Das letztere ist in der ihm vom hl. Thomas gegebenen Fassung einleuchtend und beweiskräftig; denn es beruht auf der Thatsache der Zufälligkeit der Dinge und der durch sie gebotenen Unterscheidung des Daseins vom Wesen derselben, verbunden mit der Einsicht, daß sie Sein, Güte und Vollkommenheit nur in einem gewissen Grade, also nicht durch sich, durch ihr Wesen, das keine Grade zuläßt, besitzen, woraus dann folgt, daß ihnen das Sein u. s. w. durch ein anderes verliehen sei und zwar in letzter Instanz durch eine Ursache, der Sein und Gutsein nicht mehr graduell und als etwas von ihrem Wesen Verschiedenes, sondern wesenhaft zukommt. Dagegen leidet das Argument in der Form, daß

unendlich viele Stufen des Seienden möglich, davon aber nur eine endliche Anzahl wirklich sei, an allen Schwierigkeiten, die im Obigen hervorgehoben wurden. Ähnliches gilt von der Umbildung des aristotelischen, von der Thatsache der Bewegung ausgehenden Arguments. In der neuen Fassung wird der Ausgangspunkt von der Zeitlichkeit der Weltordnung entnommen. Das Argument aber lautet: Die Weltbewegung hat einen Anfang genommen; nun gibt es aber unendlich viele, mögliche Momente des Anfangs, unter denen eine Intelligenz, ein Wille die Auswahl treffen mußte. Halte man aber die Zeitlichkeit der Welt nicht für hinreichend erwiesen, so könne auf die unendliche Möglichkeit von Bewegungen hingewiesen werden, aus welchen eine gewählt werden mußte. Wie kompliziert und problematisch ist dieses Argument! Wie einfach erscheint dagegen der aristotelische Beweis, der nichts anderes als die unleugbare Thatsache der Bewegung zu Grunde legt und auf der evidenten Erwägung beruht, daß der letzte Grund der Bewegung nicht selbst bewegt sei, also ein selbst unbewegtes Princip der Bewegung angenommen werden müsse. Verallgemeinert man dieses Argument und gibt ihm die metaphysische Form, in der es von jeder Art des Überganges aus der Potenz in den Akt auf einen reinen Akt schließt, so ist damit ein fester Punkt der Gotteserkenntnis gegeben, von welchem ausgehend der Pantheismus siegreich bekämpft werden kann. Denn der Pantheismus kennt keinen unbewegten Beweger. Entweder nämlich setzt er das eine von ihm angenommene Sein als Bewegung (Hegel) und hat in diesem Falle kein unbewegtes Princip, keinen unbewegten Beweger, oder er denkt das eine Sein als bewegungslos und hebt damit den Beweger auf. Wie kann man also behaupten, daß das aristotelische Argument nicht beweise und den Pantheismus nicht ausschliesse?

Für die mathematische Fassung des teleologischen Beweises scheinen triftige Gründe zu sprechen. Die Macht des Kalküls ist allgemein anerkannt, die mathematischen Beweise gelten als die strengsten und sichersten, ja viele halten die mathematische Formel für das ausschließliche Werkzeug wirklicher Wissenschaft.

In der vorliegenden Frage ist diese Formel selbst von pantheistischer Seite zu gunsten der Teleologie gegen die materialistische Zufallstheorie in die Wagschale gelegt worden, und wirklich scheint nichts geeigneter, die Ungereimtheit der Annahme einer zufälligen Entstehung der Weltordnung aus der Konkurrenz blinder Kräfte gleichsam vor die Augen zu malen, als die der Wahrscheinlichkeitsrechnung entnommene Formel.

1

$$\frac{1}{[(15 \cdot 10^{73})!]} 3 \cdot n \cdot \infty \cdot \infty$$
 näher anzusehen, ohne sofort von der völligen Grundlosigkeit einer solchen zufälligen Entstehung und Erhaltung überzeugt zu sein, auch wenn dem „Entwicklungsprozess“ (ohne Ziel und leitendes Princip!) unermessliche Zeitreihen zur Verfügung gestellt würden? (Gutberlet, Theodicee S. 28.) Dessen ungeachtet darf nicht aufser acht gelassen werden, daß das Argument in dieser mathematischen Form durch das Eingehen auf atomistisch-mechanische Vorstellungen auf die Bedeutung eines argumentum ad hominem herabgedrückt wird. Dazu kommt, daß den Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung gemäß der Fall, dessen höchste oder völlige Unwahrscheinlichkeit durch die Formel ausgedrückt wird, als ein möglicher unter unzähligen anderen vorausgesetzt wird. Es ist das große Los des Materialismus, das, die Voraussetzungen desselben zugegeben, zwar als ein völlig Unwahrscheinliches, doch als ein Mögliches betrachtet werden müßte, als ein Mögliches, dessen Unmöglichkeit durch keine Formel erwiesen werden könnte.

Obgleich wir der mathematischen Formel die Bedeutung eines argumentum ad hominem für die Annahme einer zwecksetzenden Intelligenz nicht absprechen, so müssen wir doch gegen den Anspruch der Exaktheit, den das teleologische Argument in dieser Fassung erlangen soll, entschieden Verwahrung einlegen (Natur und Offenbarung 1887, S. 385 ff. Dieses Jahrb. Bd. II, S. 36). Die mathematische Formel äquivalent einem Raisonement, kann also offenbar nicht mächtiger sein, als dieses selbst, vielmehr schränkt es dasselbe auf die Sphäre des Quantitativen ein und ist folglich in allem, was über diese Sphäre hinausliegt, absolut ohnmächtig. Was sich berechnen läßt, das läßt sich auch durch den

Denkprozefs erreichen, aber nicht umgekehrt kann alles, was das Denken zu leisten vermag, auf dem Wege des Kalküls erreicht werden. Dafs die Wahrscheinlichkeit der Entstehung eines (zufälliger Weise) zweckmäfsigen durch mechanische Verbindung zustande kommenden Ganzen in dem Mafse abnimmt, in welchem die Anzahl der konkurrierenden Faktoren wächst und die zufällige Entstehung sich wiederholen soll, läfst sich auch ohne mathematische Formel einsehen; was aber keine mathematische Formel auszudrücken vermag, ist, dafs die Zweckmäfsigkeit in der Natur der Dinge begründet und daher ihre Entstehung auf mechanischem Wege in der Weise, die der materialistische Atomismus annimmt, nicht blofs unwahrscheinlich, sondern geradezu unmöglich ist. Den Schritt, der vom völlig Unwahrscheinlichen zum Unmöglichen führt, vermag die Formel nicht zu thun. Wir können deshalb nicht zugeben, dafs die mathematische Formel dem philosophischen Rasonnement eine Exaktheit gebe, die es nicht schon an und für sich besitzt. Überhaupt arbeitet man, so scheint uns, indem man metaphysischen Beweisen durch mathematische Formeln eine vermeintlich exakte Grundlage zu geben sucht, dem Vorurteil in die Hände, dafs es eine selbständige wissenschaftliche Metaphysik nicht gebe und jede Disziplin nur insoweit wissenschaftlichen Charakter besitze, als in ihr gezählt, gemessen und gewogen werden könne.¹⁾

Der aristotelische Beweis aus der Thatsache der Bewegung ist in neuerer Zeit von verschiedenen Seiten her zum Zielpunkt des Angriffes gemacht worden. Wir haben denselben im Bisherigen vorwiegend in seiner metaphysischen Fassung im Auge gehabt, in welcher die Bewegung in ihrer allgemeinsten Bedeutung sowohl im Sinne von Veränderung als in dem des Werdens genommen wird, also jede Art des Überganges aus der

¹⁾ Wir halten hiermit die an den angeführten Orten (Natur und Off. sowie Jahrb. S. 35) von G. gemachten Bemerkungen für erledigt, und weisen nur, anknüpfend an das Beispiel S. 19 (Jahrb. Bd. II) darauf hin, dafs die Wahrscheinlichkeit = 1 nicht immer der Gewifsheit gleichkommt, denn die Wahrscheinlichkeit, unter sechs Würfeln die Seite 1 des Würfels zu werfen, ist $= \frac{1}{6} \times 6 = 1$ keineswegs aber Gewifsheit.

Möglichkeit in die Wirklichkeit darin eingeschlossen ist. In dieser allgemeinen Fassung, in welcher ihn der engl. Lehrer in der theologischen Summa vorträgt, ist das aristotelische Argument zweifellos konkludent. Denn es beruht auf dem evidenten Vernunftprincip, daß nichts sich selbst aus der Möglichkeit in die Wirklichkeit zu versetzen vermag, sondern jedem solchen Übergang eine Wirklichkeit vorausgesetzt werden muß: ein Princip, das ohne Verletzung des höchsten objektiven Denkprincips, des princip. contradictionis, nicht in Abrede gestellt werden kann. Der aristotelische Beweis ist aber auch in seiner physischen Fassung, d. h. sofern ihm die räumliche Bewegung zum Ausgangspunkte dient, berechtigt. Denn gibt es wirkliche Bewegung im Raume, so kann der Grund der Bewegung zuletzt nur in einer Macht oder einem Wesen oder einem Princip, wie immer wir uns ausdrücken wollen, gelegen sein, das bewegt, ohne selbst bewegt zu werden. Obgleich zwischen absoluter und relativer Ortsveränderung oder Bewegung, ferner zwischen Bewegung per se und per accidens unterschieden werden muß, so könnte es doch ohne absolute keine relative und ohne Eigenbewegung keine accidentelle Bewegung geben. Ohne die Eigenbewegung des Fuhrwerks z. B. wird der Insasse, der nur per accidens bewegt ist, seinen Ort im Verhältnis zur Umgebung und diese im Verhältnis zu ihm nicht verändern. Gehen wir also von dieser Tatsache einer wirklichen Bewegung aus, so läßt sich zeigen, daß sie auf einen selbst unbewegten Grund zurückzuführen sei. In ausführlicher Weise ist dieser Beweis vom hl. Thomas in der philosophischen Summa auseinandergesetzt.

Der Beweis lautet: Alles, was bewegt wird, wird von einem andern bewegt. Nun nehmen wir aber durch die Sinne wahr, daß es Körper gibt, die in Bewegung sind, also werden sie durch andere bewegt; ist der Grund ihrer Bewegung selbst unbewegt, so ist unsere Absicht erreicht und haben wir ein erstes unbewegt bewegendes Princip. Ist jener Grund selbst bewegt, so werden wir entweder einen unendlichen Regress oder einen ersten unbewegten Beweger annehmen müssen. Jenes ist unmöglich, also existiert ein erstes unbewegt Bewegendes.

In diesem Argument sind zwei Prämissen zu beweisen: der Satz, daß alles, was bewegt ist, von einem andern bewegt wird, und die Unmöglichkeit eines Zurückgehens ins Unendliche. Der Beweis für die erste Prämisse wird auf Grund folgender Voraussetzungen geführt: 1. Was sich selbst bewegt, muß das Princip der Bewegung in sich haben; 2. es muß an sich selbst und nicht bloß in Bezug auf einen seiner Teile in Bewegung sein; 3. es kann nicht einfach sein, sondern muß Teile haben, da das Einfache nicht per se, sondern nur per accidens in Bewegung sein kann, z. B. der Punkt nur durch die Bewegung der Linie.

Auf Grund dieser Voraussetzungen wird argumentiert, daß ein sich selbst bewegendes teilbares Ganzes als Ganzes bewegen und bewegt werden müßte. Dies ist aber unmöglich, denn nähme man an, daß in einem solchen Ganzen ein Teil ruhen würde, so müßte auf die Ruhe eines Teiles die des Ganzen folgen, also auch auf die Bewegung eines Teiles die Bewegung des Ganzen, was der Voraussetzung widerspricht. Folglich ist es widersprechend, daß ein teilbares Ganzes, wie es der Körper ist, sich selbst bewege. Also wird alles, was bewegt wird, durch ein anderes bewegt (S. c. Gent. I. I. c. 13.).

Einfacher gestaltet sich der Nachweis der Unmöglichkeit eines Regresses ins Unendliche, da in der Annahme eines solchen der Grund der Bewegung hinausgeschoben, also in Wahrheit ein solcher nicht angenommen, d. h. das Princip der Kausalität verletzt wird.

Die Kraft des Beweises für die erste der genannten Prämissen — daß nichts sich selbst bewege — liegt, wie der hl. Thomas bemerkt, darin, daß die Bewegung des sich primo und per se Bewegenden von nichts anderem abhängig sein darf, die Bewegung des Teilbaren aber wie sein Sein von den Teilen abhängig ist. Wenn der Beweis mittels eines Konditionalsatzes, dessen Bedingung nicht zutrifft, geführt werde, nämlich mit Hilfe des Satzes: *si pars quiesceret, quiesceret totum*, so liege hierin nichts Ungehöriges, da zur Wahrheit eines Konditionalsatzes nur die Wahrheit der Abfolge, nicht die der Bedingung erfordert werde (L. c.).

Gegen diese Beweisführung hat man eingewendet, die Syllogismen, aus denen sie sich zusammensetze, seien mindestens unzulänglich; die große Wahrheit, welche sie enthalten, haben sie nicht gefunden, sie stellen dieselbe nicht heraus und wenn sie dieselbe mit Strenge beweisen, so komme es lediglich davon her, daß sie das andere Vernunftverfahren — das induktive — involvieren. (So Gratry, Über die Erkenntnis Gottes. Deutsche Übers. I. Bd., S. 110.) Daß dieser Einwand von einer falschen Auffassung der syllogistischen Beweisführung eingegeben sei, zeigen folgende Worte: „Aristoteles nimmt an: Es gibt eine Bewegung. Daraus schließt er: Also gibt es einen ersten unbewegten Beweger. Wir nennen ihn Gott. Nun gibt es aber in dieser Argumentation Abgründe, die von den oben angeführten Syllogismen auf keine Weise ausgefüllt werden. Wie! In Betracht der Bewegung sollte man durch den Syllogismus auf dem Wege der Identität auf das Unbewegliche schließen! Das hiesse: Von dem Veränderlichen auf das Unveränderliche, von dem Unvollkommenen auf das Vollkommene, von dem Endlichen auf das Unendliche schließen!“ (A. a. O. S. 106.)

Diese Bemerkung gewährt uns einen Blick in die wahren Ursachen der gegen die aristotelischen Beweise geführten Polemik. Der Syllogismus schreitet angeblich fort auf dem Wege der Identität! Also kann man nicht vom Veränderlichen auf das Unveränderliche, vom Endlichen auf das Unendliche schließen. Wir fragen, wenn dem so ist, mit welchem Rechte schließen wir dann vom Accidens auf eine zu Grunde liegende Substanz, von der Wirkung auf die Ursache? Auch in diesen Fällen ist der Fortgang kein stetiger; denn die Substanz ist etwas anderes als das Accidens, die Ursache ist verschieden von ihren Wirkungen. Nicht die Identität leitet uns in diesen Fällen, sondern ein innerer Zusammenhang, der sich allerdings nicht den Sinnen offenbart, der sich auch nicht in mathematischen Gleichungen ausdrücken läßt, den aber die Vernunft erkennt — erkennt, nicht wie ein falscher Mysticismus annimmt, durch ein direktes oder indirektes Schauen des Unendlichen, sondern durch ein Übergreifen über die Erscheinung, ein Erfassen des Wesens und

Grundes. Daher enthält auch der Schluß auf eine erste Ursache nichts, was die menschliche Schlußkraft übersteigen würde; denn das Dasein einer ersten Ursache aus ihren Wirkungen deducieren bedeutet keineswegs vom Identischen zum Identischen fortgehen; ein Verfahren übrigens, dessen sich keine Wissenschaft, selbst die Mathematik in keinem ihrer Teile bedient.

Allerdings führt uns das Schlußverfahren vom Endlichen aus nur zu einer unvollkommenen, aber doch gewissen und wahren Erkenntnis von Gott, dem Unendlichen, zu einer Erkenntnis, die zudem nur stufenweise zu ihrer Vollendung gelangt und dadurch wesentlich von der unmittelbaren, intuitiven sich unterscheidet. Dieser Umstand muß im Auge behalten werden, um das Argument, das von der Bewegung ausgeht, richtig zu würdigen. Wir erschließen auf diesem Wege zunächst die Existenz eines unkörperlichen, geistigen Grundes der Bewegung, womit noch nicht die absolute Aktualität und Unendlichkeit sowie Transcendenz dieses Grundes erkannt ist. Der Einwand, das unbewegt bewegende Princip aller körperlichen Bewegung könne der Welt als Seele und wesentliche Form immanent gedacht werden, bedarf einer besonderen Widerlegung. Jener Mangel wird daher teils durch die Vollendung des Arguments in der metaphysischen Form oder die Ausdehnung auf jede Art von Veränderung und Entwicklung im Gebiete des Körperlichen und Geistigen, teils durch den Nachweis, daß das schlechthin aktuale, reine und daher unendliche Sein nicht Teil eines Zusammengesetzten sein könne, ergänzt und gehoben. Anstatt aber hierin einen Grund zu ersehen, nach Beweisen zu suchen, die das alles auf einmal leisten und mit einem Schlag zu einer vollendeten Gotteserkenntnis führen sollen, werden wir in der Notwendigkeit einer allmählichen Vollendung dieser Erkenntnis im diskursiven Fortschreiten die Bestätigung des apostolischen Wortes, daß unser Wissen hienieden Stückwerk sei (1. Cor. 13, 10. 12), erkennen.

S. 176 letzte Z. ist st. seine zu lesen: ihre.

