

Der Gottesbeweis.

Eine philosophisch - theologische Studie.

Verschieden sind die Wege, welche der denkende Menschengeist einschlug, um sich über den thatsächlich vorhandenen allgemeinen Gottesglauben Rechenschaft zu geben, und gar mannigfaltig sind die Resultate, zu denen es das Streben, Gott im menschlichen Denken wissenschaftlich zu erfassen, im Verlaufe der Jahrhunderte gebracht hat.

Da will man auf der einen Seite von einem wissenschaftlichen Gottesbeweise nichts wissen, während man auf der andern Seite das menschliche Wissen geradezu verabsolutirt und als das göttliche Wissen selbst faßt; da wollen die einen den Menschen gar keinen Gott finden lassen, während es die andern nur zu einem pantheistischen, unpersönlichen Gott bringen, und selbst diejenigen, welche den Beweis für den theistischen, persönlichen Gott zu erbringen bemüht sind, sind keineswegs der gleichen Meinung über den Werth der einzelnen Gottesbeweise, sowie dieselben von verschiedenen Gesichtspunkten aus das Dasein des persönlichen, überweltlichen Gottes erschließen lassen sollen. Da meinen nämlich die einen schon aus der Idee Gottes auf sein Dasein schließen zu dürfen, also einen aprioristischen Gottesbeweis herstellen zu können, während andere von unmittelbar gegebenen Thatsachen aus zu Gott emporsteigen und mehr oder weniger nur diesen aposteriorischen Weg gelten lassen.

Unter solchen Umständen ist denn gewiß eine genauere und gründlichere Studie des Gottesbeweises von unbestreitbarem Interesse, und dieß namentlich für unsere Zeit des Unglaubens, wo es mehr als je Noth thut, diese Fundamentalmehrheit in's rechte Licht zu stellen und deren richtige Erkenntniß und Wür-

digung allen jenen, die noch einen guten Willen haben, nach Kräften zu vermitteln. Indem wir aber im Folgenden eine solche Studie zu unternehmen gedenken, bezeichnen wir dieselbe als eine philosophische, einmal weil wir dabei zur richtigen Orientirung auf die Geschichte der Philosophie unsere Augen gerichtet halten, und sodann, weil wir zunächst vom Autoritätsstandpunkte absehen und unsere Untersuchungen vielmehr vom Standpunkte einer gesunden Philosophie anstellen, d. i. jener Philosophie, die dem Menschen eben so energisch die Fähigkeit wahr, die Wahrheit zu erkennen, wie sie auf der anderen Seite mit der gleichen Energie jede Uebertreibung der menschlichen Erkenntnißkraft zurückweist, jener Philosophie, welche die rechte Mitte innehält zwischen Skepticismus und Absolutismus, um diesen Ausdruck zu gebrauchen, zwischen Idealismus und Realismus, und welche sich am Ende unserer Untersuchungen von selbst als die einzig richtige dargelegt haben wird. Wir bezeichnen jedoch diese Studie zugleich als eine theologische, insofern wir den persönlichen Gott, der sich den Menschen geoffenbart hat, den Gott der sogenannten positiven Theologie im Auge haben, und unser Gegenstand die wissenschaftliche Grundlage dieser positiven Theologie bildet, weshalb denselben die Fundamentalthologie gleich an erster Stelle zu behandeln hat. Dabei werden wir uns dem gewöhnlichen Gebrauche anschließen und zuerst den ontologischen als den aprioristischen Gottesbeweis und sodann die verschiedenen aposteriorischen Gottesbeweise, den kosmologischen, physikotheologischen oder teleologischen, den ethischen oder moralischen, und den historischen in Betracht ziehen, obwohl sich dieselben geschichtlich keineswegs in dieser Ordnung geltend gemacht haben.

1. Der ontologische Beweis.

Der ontologische Beweis hat die Gottesidee, die ontologia dei zu seinem Ausgangspunkte, sucht also a priori das Dasein Gottes zu erschließen. Zwar lag schon der platonischen Philosophie

mit ihrer Ideenlehre diese Form des Gottesbeweises nahe, und die Kirchenväter, darunter namentlich jene, welche der Philosophie des Plato huldigten, schlagen thatsächlich diesen apriorischen Weg ein, wenn sie Gott als das nothwendige Sein, als das Sein schlechthin bezeichnen, wenn sie insbesondere Gottes Aseitität so sehr hervorheben. Doch hat zuerst der heil. Anselm förmlich den ontologischen Gottesbeweis angestellt u. z. hat er dabei Gott als das vollkommenste Wesen im Auge, dem keine Vollkommenheit, also auch nicht die Vollkommenheit des Daseins, fehlen dürfe, das somit nothwendig als existirend aufgefaßt werden müsse. Später hat Descartes bei diesem ontologischen Beweise sich unmittelbar auf die Naturnothwendigkeit des göttlichen Wesens bezogen, die sich dem denkenden Geiste unwillkürlich aufdränge, so daß man Gott gar nicht anders als existirend denken könne und er darum auch nothwendig existiren müsse, während noch später Leibniz im Gottesbegriffe namentlich die Absolutheit des göttlichen Wesens betonte, welches als absolut von gar keinem andern Wesen abhängen dürfe, und aus diesem Grunde nothwendig existiren müsse. Dem aprioristischen Gottesbeweise huldigt aber auch der idealistische Pantheismus, freilich in der Weise, daß er unmittelbar und schlechthin die Identität zwischen Denken und Sein, zwischen dem Ideellen und Reellen behauptet, und in diesem Sinne die Gottesidee, sowie sie sich im Menschen darstellt, eo ipso als den realen Gott auffaßt, der eben nach seiner Differenzirung im Weltall im Menschen zu seinem Bewußtsein gelange; und es steht auch auf dem Standpunkte des aprioristischen Gottesbeweises der ältere sog. Mysticismus, der den Menschen in der Contemplation mehr oder weniger sich in die Gottheit versenken läßt, sowie der neuere sogenannte Ontologismus, der die Gottesidee für das zuerst Erkannte und für die Grundlage jeder andern Erkenntniß hält, und darum der Meinung ist, das Dasein Gottes, wenigstens des persönlichen Gottes, könne nur a priori aus der angeborenen Gottesidee erkannt werden.

Dagegen hat der ontologische Gottesbeweis von jeher auch seine Gegner gehabt, welche ihm entweder jedwede Beweiskraft absprachen, oder ihn doch nur unter Reserve zulassen wollten. Schon dem h. Anselm trat der Mönch Gaunilo entgegen und der h. Thomas von Aquin und die Scholastik überhaupt verworf vom Standpunkte ihrer aristotelischen Philosophie, der sie vor der platonischen entschieden den Vorzug gab, den apriorischen Weg der Gotteserkenntniß. Dem idealistischen Pantheismus gegenüber verschaffte sich aber ein excessiver Realismus, der reine Empirismus und Materialismus Geltung, der von einem Gottesbeweise, und schon gar von einem aprioristischen, nichts wissen wollte, und die Argumentation des Ontologismus fand nicht nur ob der Unhaltbarkeit seines erkenntnißtheoretischen Standpunktes Widerspruch, sondern es wurde insbesondere dessen Gottesbeweis als kein wahrer und eigentlicher Beweis zurückgewiesen. Im Besonderen wird gegen den ontologischen Beweis in seinen verschiedenen Formen eingewendet, die Existenz sei keine Vollkommenheit eines Wesens, sondern bloß eine Seinsweise desselben, das Wesen als bloß gedachtes oder als reales Sein besage den ganz gleichen Inhalt von Vollkommenheiten; aus der Idee des Nothwendigen und Absoluten könne darum auch nicht die wirkliche Existenz desselben gefolgert werden, sondern es sei diese nur eine gedachte und der eigentliche Kern der Sache bestehe darin, daß das Nothwendige und Absolute, wenn es existirt, nur nothwendig und absolut existiren könne; überhaupt aber sei der Uebergang vom idealen Gebiete in's reale ganz unstatthaft, sei der Schluß von der Idee eines Wesens auf dessen Realität ganz und gar unberechtigt.

Was nun die rechte Würdigung des ontologischen Beweises anbelangt, so gilt es die rechte Mitte zu gewinnen zwischen der idealisirenden Richtung einerseits, welche das Ideelle mit dem Realen schlechthin identifizirt und damit dem ontologischen Beweise ein zu großes Gewicht beilegt, und zwischen einer dualistischen Richtung anderseits, welche zwischen dem Denken und

Sein, dem Ideellen und Reellen eine unübersteigliche Kluft findet und darum dem ontologischen Beweise jede Berechtigung abspricht. In der letzteren Hinsicht müssen wir beachten, wie eine schlechthinige Trennung des idealen von dem realen Gebiete unserem subjektiven Denken die objektive Wahrheit geradezu unzugänglich erscheinen ließe und unser Wahrdenken rundweg in Frage stellen würde. Wahr ist nämlich das Sein, insofern es ein Intellekt erkennt, und es muß demnach allerdings eine gewisse Identität zwischen Denken und Sein, zwischen dem Ideellen und Reellen angenommen werden, und da wir nach dem unwiderstehlichen Zeugnisse unserer Natur keineswegs dem absoluten Zweifel überantwortet sind, sondern, im Allgemeinen wenigstens, die Wahrheit zu erkennen vermögen, so muß auch zwischen unserem Denken und dem objektiven Sein, zwischen unseren Ideen und deren Realität eine Beziehung, ein Zusammenhang obwalten.

Jedoch haben wir, und damit tragen wir der erst erwähnten extremen Richtung Rechnung, uns zu hüten, diesen Zusammenhang, diese Beziehung so unmittelbar in uns zu suchen und in diesem Sinne eine schlechthinige Identität zwischen unserem Denken und dem Sein zu behaupten, also unser Denken selbst als absolutes zu nehmen. Indem wir unser ganzes Sein, unsere tagtägliche Erfahrung zu Rathe ziehen, haben wir vielmehr die entsprechende Correctur anzubringen, so daß wir, wenn das Ausdenken der Idee des nothwendigen und absoluten Wesens uns dessen Sein erschließen läßt, dieses unser Denken als wahr und demnach das nothwendige und absolute Wesen, welches wir als nothwendig existirend denken, nicht nur in unserer Idee, sondern auch als in der Wirklichkeit für existirend halten, uns jedoch nicht selbst für dieses nothwendige und absolute Wesen nehmen, sondern dasselbe außer uns suchen, da uns unser ganzes Sein unsere Zufälligkeit und Bedingtheit manifestirt.

Dieses außer uns existirende nothwendige und absolute

Wesen ist also das Sein schlechthin, es ist die absolute Identität zwischen dem Ideellen und Reellen, zwischen Denken und Sein, und darum ist es auch die absolute Wahrheit und der Grund unseres Wahrdenkens, insofern es unser Denken so eingerichtet hat, daß dasselbe das in die Dinge niedergelegte Sein, das in gewisser Weise die Gedanken, das Ideelle dieses nothwendigen und absoluten Wesens als etwas Reales außer demselben darstellt, im Allgemeinen wenigstens erfasst. Und so hat unser Denken seine feste und sichere Stütze, und da wir auch die Idee dieses nothwendigen und absoluten Wesens, also die Gottesidee, keineswegs für angeboren halten, sondern die Anlage hiezu voraussetzen, dieselbe uns aber erst durch die Betrachtung unser selbst und der Außenwelt gewonnen werden denken, so hat diese Idee in uns einen eben so festen und objektiven Halt, als wir uns selbst und die Außenwelt nicht für ein bloßes Phantom halten und nicht einfach in der Luft zu stehen vermeinen. Wenn wir aber weiter dieses Wesen kraft seiner Nothwendigkeit und Absolutheit als existirend denken, so ist dieses unser Denken auch Wahrheit, dieses Wesen existirt wirklich, jedoch sind wir nicht selbst dieses nothwendige und absolute Wesen, was zu behaupten die rechte Orientirung an unserem ganzen Sein nicht zuläßt, es existirt dieses vielmehr als wirkliches, von uns verschiedenes Wesen, und da wir uns selbst als Persönlichkeit wahrnehmen, so können wir wohl eben dasselbe auch nur als persönliches Wesen denken.

Fassen wir demnach das Ganze kurz zusammen, so scheint dem aprioristischen Gottesbeweise keineswegs jedwede Berechtigung abgesprochen werden zu dürfen, während anderseits demselben für sich allein doch keine volle Beweisraft zuerkannt werden kann, sondern derselbe vielmehr zu seiner vollen Gründlichkeit einer gewissen Ergänzung a posteriori bedarf. Ist aber das Letztere insbesondere zu beachten, um dem Idealismus und Pantheismus entgegenzutreten, so geschieht das Erstere in keinem geringeren Interesse, als um dem Menschen überhaupt die Er-

kenntniß der Wahrheit zu wahren, und könnte auch, so das Denken des Menschen an die objektive Wahrheit gar nicht hinanzureichen vermöchte, von einer wissenschaftlichen Gotteserkenntniß, von einem eigentlichen Gottesbeweise ganz und gar keine Rede sein, was die Grundlagen des katholischen Glaubens ganz gegen die Auffassung und Erklärung der Kirche als wissenschaftlich nicht beweisbar erscheinen ließe.

2. Der kosmologische Beweis.

Unter den Beweisen, welche a posteriori für die Existenz Gottes geführt werden, nimmt der kosmologische Beweis in so ferne den ersten Platz naturgemäß ein, als derselbe von der allgemeinsten Thatsache, von dem Sein der Welt überhaupt, von der allgemeinen Ontologie des Kosmos seinen Ausgang nimmt. Wenn sich aber auch der denkende Menscheng Geist bald, sowie er zu philosophiren angefangen hat, die Frage nach dem Grunde der Welt gestellt hat, so brachte er es nicht leicht über einen der Welt immanenten Grund hinaus, so daß die kosmologischen Darstellungen der ältesten Philosophie durchgehends mehr oder weniger in einem pantheistischen Gewande auftreten, welches für den gewöhnlichen Volksglauben in den mannigfaltigsten mythologischen Formen sich geltend machte. Erst die griechische Philosophie brachte es über den Pantheismus in etwas hinaus, und zwar ist es namentlich Aristoteles, der in der Erklärung der Welteexistenz einen Motor als ein nothwendiges Princip derselben urgirte, wobei er aber die Materie als das Substrat für die durch den Motor bedingte Bewegung voraussetzte und diese Materie wie die Welt überhaupt sich ewig dachte. Die h. Schrift beruft sich vielfach auf die Welt als einen Beweis für Gottes Dasein und der patristischen Zeit war der kosmologische Gottesbeweis keineswegs unbekannt, wenn er da auch mehr in der concreteren Form des teleologischen Beweises auftrat. Der h. Thomas und mit ihm die Scholastik hält im Ganzen die aristotelische Form des kosmologischen Beweises fest, bringt es aber

dabei zur Demonstration einer eigentlichen Welterschöpfung, obwohl Thomas der Meinung ist, die wirkliche Zeitlichkeit der Welt könne nur aus der Offenbarung erkannt werden. In der späteren Zeit hat insbesondere der große Leibniz den kosmologischen Beweis schärfer gefaßt, während sonst derselbe von mancher Seite vor und nach Leibniz theils pantheistisch gefaßt wurde, theils ihm als theistischen Gottesbeweise jede wahre Beweisraft abgesprochen wurde. Letzteres that namentlich Kant von seinem dualistischen Standpunkte aus, und so wird es sich bei der rechten Würdigung des kosmologischen Gottesbeweises gleichfalls um die rechte Mitte handeln zwischen der pantheistischen idealisirenden Richtung einerseits und der dualistischen Richtung anderseits, welche rechte Mitte aber keineswegs ein in neuerer Zeit von mehrfacher Seite und in mehrfacher Weise geltend gemachter Semipantheismus inne hält, welcher zwar Gott von der Welt substantiell geschieden haben will und in diesem Sinne Gott als überweltliche Persönlichkeit bestimmt, auf der anderen Seite jedoch mit diesem substantiellen Unterschiede keinen rechten Ernst macht und in diesem Sinne die Welt aus dem Naturgrunde Gottes irgendwie hervorgegangen, etwa auch erschaffen denkt.

Vor allem gilt es also beim kosmologischen Beweis die gehörige Constatirung der Thatsache, daß etwas, daß die Welt wirklich existire, daß der Kosmos etwas wahrhaft Reales sei. Wer kann aber wohl im Ernste die eigene Existenz in Abrede stellen? Wahrlich das Zeugniß des Selbstbewußtseins ist so unmittelbar und so zwingend, daß man an der Existenz des eigenen Ich nicht wohl zu zweifeln vermag, und thäte dieß einer etwa doch in abstracto, in der Theorie, so wird derselbe dennoch in concreto, in der Praxis unwillkürlich der Wahrheit Zeugniß geben. Die Hungerkur dürfte einen solchen phantastischen Theoretiker jedenfalls zur Raison bringen. Aber auch von einer Außenwelt enthält der Mensch mittelst seiner Sinne Kunde, und wenn auch der subjective Sinnesindruck nicht in

jeder Hinsicht mit dem objectiven Sachverhalte zusammenfallen mag, so verlangt doch der denkende Geist für die in ihm hervorgebrachte Wirkung eine entsprechende Ursache und hält daher an der wirklichen Existenz dieser ihm durch die Sinne kund gewordenen Objecte außer sich fest, wie sich denn im Allgemeinen die Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Außenwelt der ganzen Menschheit unwiderstehlich aufdrängt.

Haben wir nun die wirkliche Existenz unser selbst und der ganzen Außenwelt oder des Kosmos überhaupt sicher gestellt, so ist die zweite Aufgabe, die Qualitäten dieser realen Existenz in's rechte Licht zu setzen. Das eigene Selbstbewußtsein sagt aber einem jeden, daß die eigene Existenz nur eine zufällige, contingente sei, indem er sich bewußt ist, auch nicht existiren zu können, und das Selbstbewußtsein überhaupt über eine gewisse Zeitperiode nicht hinausreicht, wie er ja ohnehin die Dinge um sich im fortwährenden Kommen und Verschwinden sieht. Sich selbst und naturgemäß die Wesen seines Gleichens außer sich und noch mehr die niederen Wesen faßt man also mit Recht als eine zufällige, contingente Existenz, als welche sie sich aber nicht selbst erklärt, sondern sie vielmehr in dieser ihrer Existenz durch irgend einen Grund bedingt erscheint. Diese seine Bedingtheit manifestirt der Kosmos noch nach zwei Seiten. Einmal gehen in demselben eine Reihe von Veränderungen vor sich, und zwar ändern sich die Dinge selbst im Kosmos fortwährend, indem alte Verbindungen aufgehoben und neue eingegangen werden, und demnach hat der Kosmos in sich selbst, in seiner Existenz noch nicht seine volle Bestimmtheit, indem wo der volle Grund ist, auch die Wirkung da ist, und somit, wenn der Kosmos in seiner Existenz nur durch sich getragen wäre, auch stets seine volle Bestimmtheit vorhanden sein müßte und diese nicht erst nach und nach in einer Reihe von Veränderungen auftreten könnte. Daß das Letztere statt hat, kann nur darin seinen Grund haben, daß der Kosmos in seiner Existenz nicht unabhängig ist, nicht schlechthin zu fassen ist, sondern vielmehr in

dieser seiner Existenz eben nur als bedingt zu gelten hat. Sodann erscheinen die einzelnen Wesen im Kosmos sicherlich als begrenzt, als endlich, indem sie das Sein, die Vollkommenheiten nur in einem gewissen Umfange, in einem bestimmten Grade besitzen, und darum ist auch die Summe all' dieser begrenzten und endlichen Dinge, d. i. der gesammte Kosmos begrenzt und endlich; denn aus lauter Endlichem kann nur wieder etwas Endliches sich ergeben und gibt es wohl eine unendliche Zahl von möglichen Dingen, nicht jedoch eine solche von wirklich existirenden Dingen. So wie es sich um wirklich existirende Dinge handelt, haben sie ihre bestimmte Grenze, ist deren Zahl eine endliche und wäre sie auch noch so groß. Ist aber der gesammte Kosmos etwas begrenztes, endliches, so kann er in seiner Existenz wiederum nicht unabhängig, nicht schlechthin sein, indem einzig und allein durch die Abhängigkeit, durch die Bedingtheit dieser Existenz es sich erklärt, daß da das Sein, die Vollkommenheiten innerhalb gewisser Grenzen und Schranken sich finden.

Der Kosmos ist also in seiner Existenz bedingt, weshalb das vernünftige Denken einen Grund verlangt, durch welchen der Kosmos in seiner Existenz bedingt ist und demgemäß als wirkliche Existenz, als etwas Reales begriffen werden kann. Liegt nun dieser Grund sicherlich nicht in den Einzeldingen des Kosmos, wie ohnehin Niemand behauptet, und liegt derselbe auch nicht in der unendlichen Zahl dieser Einzeldinge, wie oft die Oberflächlichkeit auf eine solche sich beruft, da, wie gesagt, reale Dinge in unendlicher Zahl gar nicht existiren, und man da ohnehin eigentlich nur eine Summe von lauter unzureichenden Gründen hätte, was die Schwierigkeit, statt zu heben, nur vermehren würde:*) so fragt es sich überhaupt, ob für den denkenden Geist eine Nothwendigkeit vorhanden sei, bezüglich dieses

*) Die heutige Erkenntniß von den Transformationen der Kräfte und der Mechanik der Wärme soll ohnehin zu dem Schluß einer endlichen Dauer aller Bewegung im physischen Weltall führen.

Grundes aus der Welt selbst herauszugehen, anstatt eines der Welt immanenten Grundes einen transcendenten Weltgrund zu denken, und ob er das Letztere auch in Wahrheit könne, oder aber einfach seine Ohnmacht einzugestehen habe. Der Pantheismus bleibt einfach bei der Welt stehen und läßt den Kosmos hinsichtlich seiner Existenz in seiner Gesamtheit begründet sein. Was sagt aber dazu das vernünftige Denken?

Wäre die Behauptung des Pantheismus richtig, so wäre der Kosmos in seiner Gesamtheit nach seiner Existenz unabhängig, er existirte schlechthin, er würde absolut sein. Doch das absolute Wesen denkt der Geist ganz anders, als der Kosmos thatsächlich sich darstellt. Das absolute Wesen ist das Sein schlechthin, es ist in seinem Sein nur in sich und durch sich begründet, es ist das nothwendige Wesen. Das absolute Wesen ist ferner, als in seinem Sein vollkommen unbedingt und unabhängig, in seiner schlechthinigen Existenz eo ipso vollkommen bestimmt, in seinem vollen Sein ganz und gar vollendet, es ist das unveränderliche und darum auch das ewige Wesen, und das absolute Wesen hat endlich in seiner schlechthinigen Existenz gar keine Grenzen und Schranken für sein Sein, es ist das metaphysisch unendliche Wesen. Steht nun dem gegenüber die Gesamtwelt als zufälliges, veränderliches und darum zeitliches und als endliches Wesen, so kann das vernünftige Denken unmöglich beim Kosmos stehen bleiben, um denselben schon in sich nach seiner Existenz begründet sein zu lassen. In diesem Falle müßte man offenbar, um den Widerspruch zu beheben, entweder die Realität des Kosmos nach seiner thatsächlichen Existenz läugnen und in dieser nur Erscheinungen, Phänomene des Absoluten, Nothwendigen, Unveränderlichen, Ewigen und Unendlichen erblicken, oder aber man müßte den Kosmos in seiner thatsächlichen Existenz entgegen den Forderungen des vernünftigen Denkens einerseits als zufällig, veränderlich, zeitlich und endlich, und andererseits als nothwendig, unveränderlich, ewig und unendlich fassen, also den Kosmos schlechthin

verabsolutiren. Sowohl das Eine als das Andere muß das Denken des Menschen jeder Objectivität berauben, beides müßte geradezu das Wahrdenken des Menschen in Frage stellen, der Idealismus und volle Scepticismus wäre das unausbleibliche Resultat eines derartigen Vorganges.

Aber ist denn der Mensch auch im Stande, über den Kosmos hinauszugehen, darf er denn auch, wenn er sich schon dazu gedrängt fühlt, auf einen transcendenten Weltgrund schließen? Die dualistische Richtung verwirft diese Berechtigung ganz und gar und bezeichnet einen solchen Vorgang als eine transgressio in aliud genus. Nun dieß wäre allerdings der Fall, wenn zwischen dem absoluten transcendenten Weltgrunde und der durch diesen bedingten Welt gar kein Zusammenhang, gar keine Beziehung bestünde. Wenn ich aber auch nach dem oben Gesagten keinen solchen Zusammenhang, keine solche Beziehung der Substanz nach anzunehmen vermag, so daß die Substanz des Absoluten und die Weltsubstanz schlechthin identisch waren, so kann ich diesen Zusammenhang, diese Beziehung nach der ideellen Hinsicht fassen, insofern die Ideen, die Vollkommenheiten des Absoluten in einer gewissen Weise in der Welt zur Darstellung, zum Ausdruck gelangen; auch in diesem Falle ist der Uebergang von der Welt zu einem transcendenten Weltgrunde ein berechtigter, da zwischen beiden eine gewisse Proportion, eine gewisse Aehnlichkeit besteht, und es sich nicht um in jeder Beziehung disparate Begriffe handelt. Und in diesem Sinne denke ich denn die Welt in ihrer Existenz durch das Absolute bedingt nach der Analogie des menschlichen Wollens, das eben auch Wirkungen ohne Substanzabgabe setzt, und stellt sich also das Absolute in der Weise als der transcendenten Weltgrund dar, daß das Absolute will, daß die Welt, die an und für sich, nach ihrer Metaphysis als bedingtes zufälliges Wesen nicht ist, ein Nichts ist, und zwar in ihrer vollen Gesamtheit, so sei, wie es sich dieselbe denkt, wie die Welt die Ideen, die Vollkommenheiten des Absoluten im gewissen Maße darstellt;

ich komme also zu einem Wesen, das Willen und Intelligenz, das Geist ist, welches in sich die absolute Identität des Ideellen und Reellen, der persönliche Gott ist, und auch die Welt in ihrem Sein nach ihrer realen und idealen Seite begründet, ohne daß jedoch die Gottessubstanz und die Weltsubstanz schlechthin identisch wären, welche letztere vielmehr im Gegensatze zur Absolutheit der ersteren ihre Bedingtheit dadurch an den Tag legt, daß sie metaphysisch den Uebergang vom Nichtsein zum Sein einschließt und zwar in ihrer vollen Gesamtheit, so daß das reine Wollen des Absoluten mit Ausschluß jedweden Substrates die Welt in ihrem Sein begründet.

Zugleich fasse ich das Absolute als das Unveränderliche und denke in diesem Sinne den Willens- und Denkensakt des Absoluten, durch welchen die Welt in ihrer Existenz bedingt ist, als ewigen Akt; ich fasse aber dasselbe Absolute auch als das metaphysisch Unendliche, das in sich schon alles Sein, alle Vollendung besitzt und zu seiner Vollendung keineswegs einer Welt bedarf, die als zufälliges Wesen auch keine Nothwendigkeit zu existiren in sich schließt, und darum denke ich den Willensakt nicht minder als einen freien. Die Existenz der Welt erkenne ich demgemäß so durch den transcendenten Weltgrund bedingt, daß das Sein der Welt durch den freien Willen des persönlichen Gottes in Gemäßheit seines Denkens getragen ist, daß mit einem Worte Gott zur Welt in einem schöpferischen Verhältnisse steht.

Weiterhin verbindet sich dem Denken, obwohl der der Weltexistenz zu Grunde liegende Willens- und Denkensakt als ewiger gefaßt wird, so zu sagen unwillkürlich mit dem Schöpfungsbegriffe der bestimmte Anfang der geschaffenen Welt, wie ja auch eine ewige Welterschöpfung zu der absurden Annahme einer unendlichen Zahl der Welt Dinge drängte, und eben dieselbe wohl schwer die göttliche Freithätigkeit zur entsprechenden Geltung bringen ließe, wodurch die Abweisung der pantheistischen Gottesidee wiederum nur um so schwieriger wurde. Demnach denkt

man die Welt nicht nur in der Hinsicht als zeitlich, als ihr Sein einen bestimmten Verlauf hat, sondern auch in dem Sinne, daß sie einen bestimmten Anfang genommen hat, so daß wir also den vollen Schöpfungsbegriff, sowie ihn die positive Theologie festhält, auf dem Wege des vernünftigen Denkens erfaßt haben, insofern nämlich Gott nach seinem ewigen Rathschlusse durch einen einfachen Willensakt die Welt in Gemäßheit der Idee, die er von derselben von Ewigkeit her hatte, in der Zeit oder vielmehr mit der Zeit aus dem Nichtsein zum Sein gebracht hat und er sie fort und fort in diesem ihren Sein erhält.

Und so haben wir denn volle Harmonie in unserem Denken: es begreift sich so das Absolute mit seinen absoluten Bestimmtheiten einerseits wie das Bedingte mit seinen relativen Bestimmtheiten anderseits, es begreift sich das Materielle und Geistige, das Ausgedehnte und Einfache, das Nothwendige und Freie, das Anorganische und Organische, das Pflanzen-, Thier- und Geistesleben, sowie sich dieses nach unserem Denken in der Welt findet, und sich dasselbe da in einer gewissen ausschließlichen Gegenfälligkeit darstellt; es begreift sich so die Existenz wahrhaft einfacher geistiger Wesen, denen keine Materie zu Grunde liegt, aus der sie etwa gebildet worden, und die darum doch nicht absolut, sondern vielmehr bedingt sind, d. i. metaphysisch einen Uebergang vom Nichtsein zum Sein einschließen, wie sie denn auch faktisch als wahrhaft erschaffene Geister existiren; und es begreift sich so das menschliche Denken und Wollen, sowie dasselbe auf der einen Seite den Charakter einer gewissen Absolutheit zur Schau trägt (eben als der Reflex des göttlichen Denkens und Wollens), und wie es auf der andern Seite erfahrungsgemäß auch nur als ein relatives Denken und Wollen sich geltend machen kann; nur auf diese Weise entgeht man in Wahrheit dem vollendeten Widerspruche, dem totalen Chaos, dem reinsten Idealismus und absoluten Skepticismus.

Sodann schließt aber auch das Absolute alle Vollkommenheiten der Welt, wenn nicht simpliciter, so doch virtualiter et

eminenter, (d. i. im wahrhaft idealen Sinne, in Gemäßheit ihrer vollen Idealität) in sich und erscheint somit dasselbe durch die neben und außer ihm existirende Welt in keiner Weise beschränkt, so daß neben der einen absoluten und nothwendigen Substanz ganz wohl viele relative und zufällige Substanzen existiren können, was bekanntlich Spinozza in Abrede stellte, der als Substanz, als wahres und wirkliches Sein nur das gelten lassen wollte, was aus sich und durch sich, also als absolut und nothwendig existirt, in welchem Sinne es außer der einen absoluten Substanz gar keine andern Substanzen geben würde, und daher die Welt nur als die verschiedenen Erscheinungsformen des Absoluten zu fassen wäre.

Auch das Moment der Persönlichkeit im theistischen Gottesbegriffe kann da mit Erfolg nicht angestritten werden. Denn das Moment der Persönlichkeit basirt wesentlich auf dem Selbstbewußtsein und der Selbstbestimmung, wodurch eben das Wesen sich als selbstständig, als *sui juris*, als eigenes Ich erfapt und geltend zu machen vermag, und darum hört das absolute Wesen dadurch, daß es sich als des unendlichen Wesens bewußt ist und als absolute Macht geltend machen kann, eben so wenig auf, Person zu sein, als die Erschaffung einer Welt, und darin auch geistiger Wesen, also gleichfalls persönlicher obwohl bedingter Wesen, sein Selbstbewußtsein und seine Selbstbestimmung irgendwie in Wahrheit in Frage stellen könnte. Nur das kann mit Grund gesagt werden, daß der abstrakte Monotheismus, welcher nur die Einzelpersönlichkeit Gottes aufstellt, sowie eben auch das vernünftige Denken nach unserer obigen Darstellung zunächst nur zur Persönlichkeit Gottes überhaupt führt, um in Gott jede Leerheit und Dede auszuschließen und dafür einen lebendigen Lebensverkehr Gottes zu statuiren, gar leicht auf den Gedanken der Nothwendigkeit der Welterschaffung verfällt und damit die Gefahr des Pantheismus für ihn sehr nahe liegt. Freilich kommt da die Offenbarung mit ihrem Trinitätsdogma zu Hilfe und zeigt sich eben da wie auch sonst die Harmonie,

in welcher die Offenbarung mit der Vernunftserkenntniß des Menschen steht.

Ueberschaun wir also das Ganze, so werden wir mit Zug und Recht den kosmologischen Beweis im Sinne eines theistischen Gottesbeweises sowohl der pantheistischen, idealisirenden Richtung, wie der dualistischen gegenüber in Schutz nehmen und demselben in diesem Sinne wahre Beweiskraft vindiciren können. Jedoch eine gänzliche Selbstständigkeit, eine volle Voraussetzungslosigkeit werden wir für denselben keineswegs in Anspruch zu nehmen vermögen, sondern es fußt derselbe vielmehr wesentlich auf der Grundlage unseres Wahrdenkens, auf der Ueberzeugung, daß wir in unserem Denken, wenigstens im Allgemeinen, an die objective Wahrheit heranreichen, was aber um so weniger zu beanstanden ist, als im Sinne der gegebenen kosmologischen Darstellung allgemein Harmonie herrscht, während im andern Falle nur das Chaos und der vollendete Skepticismus obwaltet, als demnach unsere Darstellung in sich selbst sich bewährt. In wiefern aber der ontologische Beweis direkt, wie wir vorhin gesehen haben, im Interesse seiner Giltigkeit an das Wahrdenken des Menschen appellirt, und in wiefern eben dieser ontologische Beweis sich auf die Ideen des Absoluten, Nothwendigen bezieht, durch deren gehörige Würdigung sich erst mit Erfolg der pantheisirenden Richtung entgegenzutreten läßt, kann auch gesagt werden, der kosmologische Beweis habe den ontologischen in gewisser Hinsicht, so zu sagen *implicite*, zu seiner Voraussetzung und zu seiner inneren Stütze, sowie wir vorhin für den ontologischen Beweis eine gewisse Ergänzung *a posteriori*, also eine gewisse Heranziehung des kosmologischen Beweises postulirt haben.

3. Der physiko-theologische oder teleologische Beweis.

Einen zweiten Ausgangspunkt für den Gottesbeweis bildet nicht mehr das allgemeine Sein, die mehr unbestimmte Ontologie des Kosmos, sondern vielmehr das concrete, bestimmte Sein der

Welt, die nach physikalischen Gesetzen vollzogene zweckmäßige Ordnung der Welt, die Teleologie des Kosmos. Gewöhnlich wird diese Beweisform dem Anaxagoras zugeschrieben, der der erste unter den Griechen war, welcher aus der zweckmäßigen Einrichtung der Welt auf die Existenz des Verstandes schloß, der den chaotisch durcheinander geworfenen Stoff (die Homömerien) vorgefunden und zur schönen Harmonie der Welt (Kosmos) geordnet habe. Wegen seiner concreten Gestalt und so zu sagen greifbaren Form war aber der teleologische Beweis von jeher sehr populär und auch Kant sagt von demselben, er verdiene jeder Zeit mit Achtung genannt zu werden; doch bringt er ihn im Sinne seines dualistischen Standpunktes zu keiner rechten Würdigung und läßt durch denselben höchstens einen Weltbaumeister bewiesen werden, „der durch die Tauglichkeit des Stoffes, den er bearbeitet, immer eingeschränkt wäre, aber nicht einen Welterschöpfer, dessen Idee alles unterworfen ist, welches zu der großen Absicht, die man vor Augen hat, nämlich ein allgenugsames Urwesen zu beweisen, bei Weitem nicht hinreichend sei.“ Auch die Deisten, welche die Welt von Gott erschaffen sein lassen, sodann dieselbe sich selbst ganz und gar überlassen denken, stehen so zu sagen auf halbem dualistischen Standpunkte und können darum auch dem teleologischen Beweise nicht seine volle Würdigung zukommen lassen. Und wenn die neuere Herbart'sche Philosophie den Gottesbegriff einzig und allein durch das teleologische Argument begründet sein läßt, in soferne die in den höheren Organismen erscheinende zweckmäßige Gestaltung den Einfluß einer höheren Intelligenz voraussetzt, welche zwar nicht die einfachen realen Wesen selbst (diese sind im Sinne Herbart's absolute Position), wohl aber die vorhandenen Beziehungen derselben zu einander begründet hat: so ist es eben der kantische Dualismus, in dem auch sonst diese philosophische Schule mehr oder weniger befangen ist, der den Werth des teleologischen Gottesbeweises darauf reducirt, daß Niemand das Wesen dieser Gottheit theoretisch näher zu bestimmen vermöge,

daß es eine theoretische, speculative Erkenntniß von Gott nicht gebe und man hier blos glauben könne. Auf der andern Seite occupirt der Pantheismus den teleologischen Beweis für seinen pantheistischen Gott, wie denn bei Schelling und Hegel derselbe in großem Ansehen stand; aber nach ihnen reicht er eben nur bis zum Begriffe einer Weltseele, nicht bis zu dem eines persönlichen Gottes. Wir wollen also sehen, ob und wie wir die rechte Mitte zwischen den beiden extremen Richtungen, der pantheisirenden (idealisirenden) und dualistischen, treffen und demnach dem teleologischen Beweise weder zu wenig noch zu viel beilegen.

Geht der teleologische Beweis von der zweckmäßigen Ordnung der Welt, von der im Kosmos herrschenden Harmonie aus, so braucht wohl diese Thatsache nicht erst lange constatirt zu werden; denn dieselbe drängt sich dem denkenden Beobachter mit fast unwiderstehlicher Gewißheit auf, und kann man auch für diese Ordnung keinen vollen Induktionsbeweis führen, so sind doch der bereits gemachten Beobachtungen so viele und so durchgreifende, daß sie die betreffende Annahme als durchaus gerechtfertigt erscheinen lassen. Die damit etwa nicht ganz im Einklange stehenden Fälle begreifen wir daher auch leicht als Ausnahmen von der gewöhnlichen Ordnung und schreiben dieselbe auf Rechnung unserer Unerfahrenheit oder auch eines in die Welt durch eine moralische Schuld hineingekommenen Mißtones. Drängt sich demnach diese Ordnung als eine universelle und constante auf, so erscheint sie weiter als eine substantielle, keine bloß äußere, accidentelle, da wir durchaus die Substanzen, die Wesenheiten der Dinge selbst in dieser Ordnung begriffen sehen, und rechtfertigt sich das Moment der Zweckmäßigkeit noch insbesondere dadurch, daß wir selber diese Idee der Zweckmäßigkeit haben und selbst auch die Dinge, freilich nur accidentell, zweckmäßig anordnen können.

Ist nun aber eine derartige Ordnung der Welt gehörig constatirt, so entsteht die weitere Frage, ob denn unser Denken

hiesfür auch einen besonderen Grund postulire. Wo sich etwas zweckmäßig vollzieht, da supponirt man eine Intelligenz, in welcher die Zweckbeziehung präformirt ist, und die nach der in ihr präformirten Idee die zweckmäßige Anordnung getroffen hat. Schon das Moment der Zweckmäßigkeit überhaupt läßt also bei der Weltordnung nur an eine derselben zu Grunde liegende intelligente Ursache denken. Sodann ergibt sich aber deren Nothwendigkeit noch insbesondere aus der Allgemeinheit und Beständigkeit dieser Ordnung; denn Erscheinungen, die bloß hie und da und dann und wann eintreten, braucht man allenfalls nicht nothwendig auf eine nächste Ursache zurückzubeziehen, von der sie intendirt sind, oder, wie man zu sagen pflegt, man kann dieselben dem Zufall zuschreiben, von allgemeinen und constanten Erscheinungen gilt dieß jedoch nicht, wo vielmehr das vernünftige Denken sich nur bei der Annahme einer intelligenten dieselben beabsichtigenden Ursache zufrieden gestellt sieht. Gehen wir denn daran zu bestimmen, wo man diese intelligente Ursache zu poniren habe.

Wir haben schon oben auf die Substantialität der Weltordnung aufmerksam gemacht, in sofern nämlich diese Ordnung sich auf die Organisation der einzelnen Dinge im Kosmos, auf die substantielle Einrichtung der Welt bezieht. Damit ist aber vor Allem so viel gegeben, daß man die Ursache der Weltordnung von der Ursache des Weltseins nicht trennen dürfe, daß beide Gründe nicht von einander unabhängig aufgefaßt werden, nicht auseinander fallen können, wodurch der Gedanke an einen bloßen Weltbaumeister, der die schon vorhandene Weltsubstanz nur in eine gewisse Ordnung gebracht hätte, und überhaupt an ein bloß contingentes Wesen, das in seinem eigenen Sein bedingt ist, und um so weniger den rechten Stützpunkt für das Weltsein abzugeben vermag, also etwa an den Menschen als den Weltordner, ganz und gar ausgeschlossen wird. Wir müssen vielmehr, sowie auch nur ein absoluter Grund das Sein der Welt zu erklären vermag, auch für die Ordnung derselben einen

2*

absoluten Grund im Interesse ihrer genügenden Erklärung postuliren, und es fragt sich da nur, ob wir diesen absoluten Grund als der Welt immanent oder als transcendent zu fassen haben, ob es also unser Denken nicht nur über den Kanti'schen Dualismus, sondern auch über den pantheistischen Idealismus hinausbringt.

Es sprechen aber gegen die pantheistische Anschauung verschiedene Gründe. Ueberhaupt denkt man bei dem Grunde der Weltordnung an eine selbstbewußte, intelligente Causa, und nicht an eine unbewußte, blinde, wie eben dieß bei diesem der Welt immanenten Gründe, bei der pantheistischen Weltseele in Wahrheit nur der Fall wäre. Die neuere materialistische Welterklärung vermag sich nur damit mit einem unpersönlichen und unbewußten Weltgrunde abzufinden, daß sie die thatsächlich wahrgenommene Zweckmäßigkeit der Welt für einen bloßen Schein erklärt und verfällt demnach ebenso der extremen idealisirenden Richtung wie der alte Materialismus, der überhaupt jede thatsächliche Zweckmäßigkeit in Abrede stellte. Alsdann ist im Besondern der Grund des Seins der Welt selbst transcendent und kann daher der Grund der Ordnung der Welt, welcher von jenem nicht getrennt gefaßt werden darf, nicht als der Welt immanent genommen werden. Es trägt zwar die Ordnung der Welt nach ihrer idealen Seite den Charakter einer gewissen Nothwendigkeit zur Schau, doch nach ihrer realen Seite, d. h. sowie sie in der Welt existirt, ist sie in ihrem Sein ebenso zufällig und bedingt, wie das Sein der Welt selber zufällig und bedingt ist. Und weiterhin muß der Grund der Ordnung der Welt, so er wirklich der erste, also wahrhaft zureichende sein soll, schon von Anfang oder vielmehr schon in seiner schlechthinigen Existenz vollkommen bestimmt sein, und darf nicht erst nach und nach zu seiner Vollendung kommen, was ja nur wieder einen eben die allmähliche Vollendung bedingenden Grund voraussetzen ließe, mit einem Worte, er muß wahrhaft absolut, die schlechthinige Intelligenz sein, und als solcher absolute, in

sich schon ganz und vollendete Grund fällt er nicht mit der bedingten, sich erst allmählig vollendenden Welt zusammen, er ist derselben nicht immanent, sondern transcendent. Anderseits steht aber auch diese absolute Intelligenz in Beziehung zur Substanz der Welt, indem deren Grund von dem Grund der Ordnung wegen der Substantialität derselben nicht getrennt gefaßt werden darf, und es ist darum diese absolute Intelligenz zugleich die absolute Macht, das absolute Wollen, das die Welt als Substanz bedingt, wie es ja ohnehin nur ein Absolutes, und nicht zwei Absolute geben kann. Und so sind wir zu dem absoluten Wesen gekommen, welches in sich die wahre Identität zwischen dem Ideellen und Reellen, zwischen Denken und Sein, der absolute Geist, der persönliche Gott ist, in dessen absoluter Intelligenz die Welt nach ihrer ideellen Seite und in dessen absolutem Wollen die Welt nach ihrer substantiellen (reellen Seite) bedingt ist, und der so die Welt nach diesen ihren beiden Seiten in sich trägt, der darum auch durch die Welterschöpfung keinerlei Veränderung und Beschränkung erleidet. Weil aber die Ordnung der Welt in ihrem festen Begründetsein durch das absolute Wesen nicht nur ihren Bestand in sich schließt, sondern auch die sichere Erreichung des Weltzweckes, den eben die Weltordnung realisiren will, so erscheint Gott als der absolute Grund dieser Ordnung nicht weniger als der Begründer (Schöpfer, Erhalter) dieser Ordnung, als auch als der Regierer der Welt, und so zeigt er sich da nur um so mehr im Lichte seiner Persönlichkeit, wie ja der totale Ausschluß Gottes von der Welt in ihrem Fortbestande, welcher das Dogma des sogenannten Deismus bildet, naturnothwendig nur an einen blinden, leblosen, unpersönlichen Gott denken läßt. Doch braucht man da vom Standpunkte der physischen Ordnung nur ein mittelbares Eingreifen Gottes, mittelst der der Nothwendigkeit gehorchenden physischen Gesetze anzunehmen, und wird sich eben nach dieser Richtung im folgenden moralischen Beweise ein Fortschritt zeigen.

Wie ersichtlich ist, so führt der physiko-theologische Beweis, welcher von der Teleologie der Welt, von der ideellen Seite derselben, sofern sie nämlich die göttlichen Ideen darstellt, ausgeht, zunächst zur Intelligenz des absoluten Wesens, weiterhin aber auch zu dem absoluten Wollen desselben, wie der kosmologische Beweis uns zunächst zum absoluten Wollen und alsdann weiter zur Intelligenz des absoluten Wesens geführt hat. Darum stehen aber auch beide Beweise in einem gewissen inneren Zusammenhange. Obwohl beide selbstständig angestellt werden, so spitzt sich doch der kosmologische Beweis in seiner gänzlichen Durchführung zum teleologischen zu, und der teleologische Beweis muß sich mehr oder weniger auf den kosmologischen beziehen, um namentlich der Richtung des Pantheismus mit Erfolg entgegenzutreten. Sie bestärken und bekräftigen sich also gegenseitig und sie vervollständigen einander gewisser Maßen und eben in ihrer rechten Verbindung und Vereinigung liegt ihre wahre Beweisraft gegenüber der dualistischen Richtung nicht weniger wie gegenüber der pantheistischen, deren Idealismus beim teleologischen Beweise nur um so schärfer hervortritt, als da geradezu die absolute Idee als in der Welt als solche realisirt gefaßt wird und somit diese noch direkter verabsolutirt und damit idealisirt wird, als dieß bei der pantheistischen Fassung des kosmologischen Beweises geschieht. Im Uebrigen gilt dasjenige, was wir oben vom Verhältnisse des kosmologischen Beweises zum ontologischen gesagt haben, gleichfalls bezüglich des teleologischen Beweises; auch dieser setzt das Wahrdenken des Menschen überhaupt und insbesondere das richtige Erfassen der Idee des Absoluten, und zwar hier namentlich nach der Seite der Intelligenz und der selbstbewußten Persönlichkeit, voraus, so daß man also mit Recht sagen kann, auch dem teleologischen Beweise liege der ontologische in einem gewissen Sinne zu Grunde.

4. Der moralische Beweis.

Insofern in der Welt freie, moralische Wesen anerkannt werden, machen sich in derselben gewisse moralische Thatsachen

geltend, von denen ausgehend man gleichfalls das Dasein Gottes erschließen kann. Es heißt dieser Gottes-Beweis, da er von den moralischen Thatfachen der Welt oder besser von den thatsächlichen Verhältnissen der moralischen Welt seinen Ausgangspunkt hat, der moralische Beweis. Obwohl schon den Alten, besonders den Kirchenvätern bekannt, ist derselbe besonders durch Kant berühmt geworden. Nachdem nämlich Kant in seiner Kritik der reinen Vernunft die Unhaltbarkeit der drei früheren Beweise für das Sein Gottes dargethan zu haben glaubte, erklärte er, Gott sei auf theoretischem Wege unerweisbar, seine Annahme sei ein Postulat der Vernunft. Doch erweist auch Kant's moralischer Beweis eigentlich nicht Gott; denn sowie er im Sinne seines Dualismus beim teleologischen Beweise den Weltbaumeister vom Welterschöpfer trennt, so trennt er im moralischen Beweise im Sinne des gleichen Dualismus, der schlechthinigen Trennung von Form und Stoff, von Ideellem und Reellem, das Sittengesetz, d. h. das Ideelle, von seinem Executor, d. h. seiner Realisirung. Dem Sittengesetze fehlt nach Kant die Macht sich durchzuführen, die Macht sich zu realisiren, es realisirt sich nicht selbst, weder erfüllt es sich selbst, noch macht es sich geltend in der Natur, und deshalb soll außer ihm eine unendliche Macht, ein unendlich Reelles, ein Gott postulirt werden, der es zwar erfüllt und als Executor ihm Ansehen und Respect verschafft, aber nicht selbst die Quelle des Guten ist, sondern durch das Sittengesetz, die eigentliche Quelle des Guten, bedingt wird, — Gott ist das Reelle, welches nicht ideell ist, also in Wahrheit kein Gott. Eher könnte noch das Sittengesetz selbst als Gott erscheinen, wie ja Kant dasselbe auch ganz autonom und somit als das eigentliche Absolute faßt, und wie bei Fichte geradezu der moralische Beweis vom Sein Gottes der Beweis „einer lebendigen moralischen Ordnung“ ist. Nach Fichte ist nämlich „diese lebendige moralische Ordnung selbst Gott, wir bedürfen keines anderen Gottes und können keinen anderen fassen.“ Es wird offenbar von der Auffassung dieser „lebendigen

moralischen Ordnung“ abhängen, ob man in derselben den pantheistischen oder theistischen Gott erkennen dürfe, und scheint die Aeußerungsweise Fichte's in seiner späteren Periode ein Hinausgehen desselben über den Subjectivismus seiner früheren Periode zu Gunsten des theistischen Gottesbegriffes besagen zu wollen. Eigentlich kann ohnehin vom Standpunkte des Pantheismus von moralischen Thatfachen, die den Ausgangspunkt für einen Gottesbeweis abgeben sollen, keine Rede sein, und insoweit dieß dennoch geschieht, findet es nur in dessen schlechthin idealisirenden Richtung, die Alles, auch das heterogenste, in einen Topf zusammenwirft, seine Erklärung. In diesem Sinne wird denn auch unsere Würdigung des moralischen Beweises, an die wir nunmehr gehen wollen, nicht bloß der dualistischen, sondern auch idealisirenden (pantheistischen) Richtung Rechnung zu tragen haben, um die rechte Mitte zu gewinnen.

Da müssen wir also vor allem Andern dem Menschen die sittliche Freiheit, die moralische Anlage wahren. Wenn der Pantheist das nicht glauben will, so findet er sich im ausgesprochensten Widerspruche mit dem eigenen Bewußtsein und mit der Ueberzeugung der ganzen Welt, und erklärt sich seine Negation eben nur aus seiner idealisirenden Richtung, nach der ihm das Physische und Moralische, das Nothwendige und Freie, das Materielle und Geistige schlechthin identisch sind. Wir stehen demnach auf einem festen und sicheren Boden, wenn wir sagen: Der Mensch hat ein Willensvermögen, mit dem er Objecte, welche ihm das Erkenntnißvermögen vorhält, anzustreben vermag. Naturgemäß strebt nun der Mensch das an, was sein Sein vollendet, was ihn vervollkommnet, was in diesem Sinne begehrenswerth ist. Das Begehrenswerthe aber, in sofern es vom Willen angestrebt wird, ist das bonum (Gut); mit seinem Willen vermag somit der Mensch nach dem Guten zu streben. Der Verstand erfafst nun verschiedene Güter von verschiedenem Werthe und der Wille hat nach seiner Freiheit die Wahl zwischen diesen verschiedenen Gütern. Dabei fühlt sich aber der

Mensch aufgefordert, bei dieser Wahl eine bestimmte Norm innezuhalten, zwischen den verschiedenen Gütern die rechte Wahl zu treffen, das wahre Gut, das ihn wirklich vervollkommenet, stets und unbedingt gegenüber einem nur relativen Gute, das ihn überhaupt nicht oder unter diesen Umständen nicht vervollkommenen kann, das somit in diesem Sinne nur ein *apparens bonum* (Scheingut) und eigentlich ein *malum* ist, zu erwählen; kurz: der Mensch kann zwischen Gut und Böse wählen, aber er soll das Gute unbedingt anstreben und das Böse unbedingt meiden, weshalb er auch die Vorwürfe seines Gewissens erfährt, wenn er anders handelt. Diese Norm nun des menschlichen Handelns, da sie mit diesem kategorischen Imperativ verknüpft ist, erscheint als Gesetz, und da es das Gesetz des menschlichen Handels ist, so heißt es das Moralgesetz.

Ist diese Darstellung richtig, und wir fürchten keinen ernstern, das Wesen der Sache selbst betreffenden Widerspruch, so gilt also als sichere Thatsache constatirt, daß sich der Mensch von einem Moralgesetze abhängig sieht, daß er sich an einen Willen gebunden fühlt, der dieses Gesetz gegeben hat, und es fragt sich sofort, wo dieser Wille, wo dieser Gesetzgeber zu suchen sei.

Dieser Wille ist nun nicht, wie Kant sagt, der Wille des Menschen selbst, die Vernunft des Menschen ist sich nicht selbst die Gesetzgeberin, sie ist nicht autonom. Zwar erscheint dieses Gesetz mit der Natur des Menschen innigst verbunden und kann somit nicht unabhängig von der Natur desselben aufgefaßt werden; aber die Natur des Menschen ist in ihrer Existenz selbst nur bedingt und kann somit nicht den hinreichenden Grund für dieses sein Gesetz abgeben, und dieß um so weniger, als dieses Gesetz den Charakter einer gewissen Nothwendigkeit aufzeigt. Zudem kündigt es sich dem Menschen unmittelbar an, daß er sich dieses Gesetz nicht selbst gegeben habe, und wäre es auch nicht einzusehen, wie er dasselbe, im Falle er dieses Gesetz sich selbst gegeben hätte, mit so vielen Schwierigkeiten verbunden

hätte. Insbesondere ist es jedoch eine andere moralische Thatsache, die es nothwendig macht, rücksichtlich der causa dieses Gesetzes über den einzelnen Menschen hinauszugehen.

Diese Thatsache ist die moralische Ordnung, die gleichfalls durch die Ueberzeugung der ganzen Menschheit getragen ist, und darum nicht minder vergeblich von dem idealisirenden Pantheismus in Zweifel gezogen wird, wie die Thatsache des Moralgesetzes. Spricht sich nämlich überhaupt in dem Sittengesetze eine Hinrichtung und Hinordnung des moralischen Wesens auf ein bestimmtes Ziel aus, so deuten in Besondern dessen Forderungen, welche die Beziehungen der moralischen Wesen zu einander regeln, darauf hin, daß die ganze moralische Welt, die ganze Menschheit in diese Ordnung einbezogen erscheint, welche also nicht bloß den einzelnen Menschen für sich, sondern die ganze moralische Welt, die ganze Menschheit beherrscht. Darum die öffentliche Mißbilligung der Uebertretungen des Moralgesetzes, darum die menschliche Gesetzgebung und die Bestrafung der Uebelthäter, welche beide letztere ihre Berechtigung eben nur aus dem moralischen Gesamtcharakter der Menschheit herleiten können. Somit kann also die ratio sufficiens zur Erklärung dieses thatsächlichen Verhältnisses der moralischen Welt nur in einem Willen gefunden werden, der die ganze Menschheit beherrscht.

Anderseits kann aber dieser Wille nicht der Menschheit immanent sein, sondern er muß als transcendent gefaßt werden. Denn für's Erste ist wie der einzelne Mensch so auch die gesammte Menschheit, die ganze moralische Welt in ihrer Existenz nur bedingt. Sodann könnte dieser Wille nicht als persönlich und frei gefaßt werden, wie dieß von dem Willen verlangt wird, der der Grund eines Moralgesetzes und einer moralischen Ordnung ist, d. i. eines Gesetzes und einer Ordnung für freie, persönliche Wesen. Und jedenfalls wäre dieser Wille nicht absolut, da er sonst in sich schon vollendet wäre, und sich nicht erst die Vollendung im Gange der Entwicklung der Menschheit

finden würde, wie dieß eben die pantheistische Richtung, die wir hier abzuweisen haben, behauptet; als nicht absolut ist er aber auch nicht die erste causa, die hier vielmehr noch vorausgesetzt wird, und die eben diese allmähliche Vollziehung und Auswirkung der moralischen Ordnung bedingt; die wahrhaft erste causa ist vielmehr als die absolute causa schon die volle Identität zwischen Ideellen und Reellen, d. i. sie ist das Moralgesetz und die moralische Ordnung selbst wesenhaft, sie ist das lebendige Moralgesetz und die bereits vollzogene und ausgewirkte moralische Ordnung, und kann somit nicht als der der Welt immanente und in deren Geschichte sich allmählig auswirkende Wille gefaßt werden. Doch dieser Punkt findet eine noch bessere Würdigung von einer dritten moralischen Thatsache aus, dem moralischen Gerichte, welche Thatsache auf nicht weniger soliden Füßen steht, als das Moralgesetz und die moralische Ordnung, mit denen sie ohnehin eigentlich ein Ganzes ausmacht, indem das Moralgesetz die moralische Ordnung in ihrer speciellen Geltendmachung und das moralische Gericht dieselbe in ihrer Vollendung besagen.

Die moralische Ordnung schließt nämlich, sowie Ordnung überhaupt die *directio ad finem* ist, ein Ziel in sich, das die moralischen Wesen realisiren sollen durch die Befolgung des Moralgesetzes, wodurch sie eben ihre Idee auswirken, vollkommen und damit glücklich werden, insofern ja ein Wesen im Besitze dessen, was seine Idee besagt, sich befriedigt fühlt und sich wohlgefällt, also so glücklich ist. Diese Glückseligkeit muß aber dem ganzen Wesen des Menschen entsprechen und sie kann darum nicht einfach nur in einer gewissen inneren, mit der Tugend verbundenen Befriedigung bestehen. Abgesehen davon, daß keineswegs so constant mit der Uebung der Tugend diese innere Seelenbefriedigung verbunden ist, so würde diese nicht einmal dem einzelnen Menschen gerecht, indem derselbe nicht etwa nur ein in sich verschlossenes Seelenleben zu führen, sondern als sittliche Persönlichkeit in seiner und durch seine sinnfällige Natur sich durch die äußere That in dieser sichtbaren Welt zu bethä-

tigen hat, geschweige denn, daß damit der moralischen Beziehung, in der alle Menschen zu einander stehen, Rechnung getragen wäre; wie sollte also in einem so problematischen, in der Außerlichkeit wenig oder gar nicht zur Geltung gelangenden Seelenzustande des einzelnen Menschen einzig und allein das Ziel der moralischen Ordnung gelegen sein, wie sollte auf diese Weise zur Genüge eine Ordnung sich vollenden und auswirken, die die gesammte Menschheit umfaßt?

Auf der andern Seite muß aber bei der gegentheiligen Bethätigung das Gegentheil erfolgen, die Uebertretung des Moralgesetzes besagt den Abfall von der Idee, die Vernichtung, die Unglückseligkeit, und auch hier nicht bloß innerlich, sondern auch äußerlich und in einer der moralischen Gesamtheit der Welt entsprechenden Weise. Liegt dieß schon in der Natur der Sache, so verlangt dieß auch die Heiligkeit und Unverletzlichkeit des Gesetzes; im andern Falle wäre ja das Moralgesetz Willkühr und Ohnmacht und damit kein Gesetz, das eine moralische Ordnung begründet und die moralischen Wesen zum Ziele dieser Ordnung hinordnet. In keinem geringeren Interesse also als in dem des Bestandes des Moralgesetzes und der moralischen Ordnung selbst besteht die Forderung eines moralischen Gerichtes, eines moralischen Ausgleiches, in soferne in Gemäßheit des Verdienstes und Mißverdienstes die entsprechende Belohnung und Bestrafung des Menschen zu geschehen hat. Zugleich muß der Mensch von diesem moralischen Ausgleich die sichere Kenntniß, die festeste Gewißheit haben, da es ihm nur so möglich ist, den oft sehr schwierigen Anforderungen des Moralgesetzes gerecht zu werden. Die Forderung des Kantischen Purismus, dem Gesetz rein nur seiner selbst willen ohne jedwede Rücksicht auf das eigene Wohl und Weh Folge zu leisten, ist eben naturwidrig, und nicht jeder Eudämonismus verdient Tadel. Ohnehin kann bei dem Umstande, daß die Glückseligkeit, resp. Unglückseligkeit sich auf die gesammte Menschheit bezieht, daß also dem menschlichen Handeln ein auf das Ganze gehendes Motiv untergelegt

und derselben ein Ziel vorgesteckt wird, auf das sich alle Handlungen beziehen, auf dessen Herbeiführung, resp. Fernhaltung alles ausgehen solle, der Vorwurf des bloßen Egoismus mit Grund nicht gemacht werden.

Stehen nun die Sachen so, so ist die Frage durchaus berechtigt, wie denn der Mensch mit der vollsten Sicherheit dieses moralische Gericht, diesen moralischen Ausgleich erwarten könne. Sollte der einzelne Mensch sich der Meinung hingeben, er werde bezüglich seiner selbst diesen Ausgleich vollziehen? Das wäre wohl zu albern, als daß so etwas Jemand im Ernste behaupten wollte und würde damit auch dem Gesamtkarakter der moralischen Ordnung nicht Rechnung getragen sein; es wäre da immerhin nur ein Ausgleich der Einzelnen und nicht der Gesamtheit, die keineswegs bloß die Summe all der Einheiten ist, sondern in der die Einheiten vielmehr nach einer bestimmten, von dem Einzelnen unabhängigen Norm gruppirt und zum Ganzen geordnet sind. Oder sollten die Menschen sich gegenseitig diesen Ausgleich vollziehen, resp. sollte von der menschlichen Gerechtigkeit hier auf Erden dieser moralische Ausgleich erwartet werden? Die Erfahrung spricht zu sehr dagegen, und es fehlt auch überhaupt hiezu dem Menschen das nothwendige Wissen, insofern es sich ja bei der rechten Würdigung des moralischen Verdienstes oder Mißverdienstes ganz besonders um die innere Gesinnungsweise handelt, und weiterhin auch die erforderliche Macht, stets genau nach Verdienst oder Mißverdienst zu belohnen oder zu bestrafen, ja vielfach selbst auch der Wille, dieß in jeder Weise und unter allen Umständen zu thun. Oder sollte sich dieser Ausgleich schon in der physischen Ordnung, sowie sich diese nach den sie in harmonischer Weise anstrebenden physischen Gesetzen vollzieht, vollenden? Doch die physische Ordnung gehorcht der Nothwendigkeit, während die moralische Ordnung sich wesentlich auf der Freiheit aufbaut. Ein schlechthiniges Zusammenwerfen beider geschähe nur auf Kosten der letzteren, wie denn auch der Pantheismus, welcher

sich schlechthin im Gange der Weltereignisse, in der Geschichte der Menschheit das Gericht vollzogen werden denkt, den Begriff von wahrer Freiheit in seinem Lexicon gar nicht besitzt. Soll die Freiheit des Menschen mehr als eine bloße Phrase sein, so darf nicht einfach nur das physische Gesetz das menschliche Handeln reguliren, sondern es ist vielmehr der eigentliche Regulator der Wille, der in der Ausführung seiner Handlungen allerdings an die physischen Gesetze gebunden ist, der aber bei der Anordnung derselben verschiedene Wege einschlagen und möglicher Weise eine Richtung nehmen kann, die der harmonischen Weltordnung nicht entspricht, und darum für sich genommen den physischen Zweck, sowie denselben die physischen Gesetze in Gemäßheit der physischen Weltordnung anstreben, geradezu in Frage stellt. Physischer und moralischer Zweck fallen daher nicht schlechthin zusammen, und wird der erste durch die physische Ordnung naturnothwendig angestrebt, so kann letzterer sich keineswegs innerhalb derselben schlechthin vollziehen und muß darum zu einem weiteren, außerhalb der physischen Ordnung liegenden Princip gegriffen werden, das in jedem Falle, mag jetzt das menschliche Handeln sich in Harmonie oder Disharmonie mit der Weltordnung setzen, den moralischen Zweck wahr, und dabei auch so in den Gang der Welt eingreifen kann, daß im großen Ganzen auch der physische Zweck in keiner Weise in Frage gestellt erscheint, das also auch unmittelbar, nicht bloß mittelst der natürlichen Kräfte, in der Welt thätig zu sein vermag. Und in dieser Weise begreift es sich auch, daß sich dieser moralische Ausgleich nicht schon nothwendiger Weise in dem diesseitigen Leben des Menschen zu vollziehen braucht, wie eben erfahrungsgemäß im irdischen Leben gar vieler Menschen so ein moralischer Ausgleich nicht sichtbar ist, daß vielmehr von jenem über die physische Welt hinausgreifenden Principe das moralische Gericht vollens erst im jenseitigen Leben des Menschen abgeschlossen wird, womit dann dem Menschen auch der Charakter einer wahren Persönlichkeit gewahrt erscheint, zu der es

die pantheistische Richtung bei ihrer schlechthinigen Identifizierung der moralischen Ordnung mit der physischen nicht zu bringen weiß, indem in ihrem Sinne der Mensch, nachdem er einige Zeit als Blase auf der Oberfläche des Oceans des Absoluten herumgetrieben, nach längerer oder kürzerer Zeit wiederum in diesen absoluten Ocean untertaucht, um etwa später wieder als eine andere Blase auf's Neue aufzutauchen.

So sind wir denn bei einem wahrhaft transcendenten Princip angelangt, das allein den moralischen Ausgleich, das moralische Gericht zu vollziehen vermag, dem wir demnach auch das dazu nöthige Wissen und Wollen, die Allwissenheit, Allmacht und Heiligkeit zu vindiciren haben, so daß dieses transcendente Princip Niemand anderer ist, als der persönliche Gott, welcher, sowie er der Schöpfer, Erhalter und Leiter der physischen Welt, so auch rücksichtlich der moralischen Welt der Gesetzgeber, der allwissende, allmächtige, höchst heilige (gerechte) Richter ist, der, als die wahre Identität von Ideellem und Reellem, von Denken, Wollen und Sein das ewige Gesetz selbst ist und dieses zugleich erequirt, also in Wahrheit Gott ist, während der von Kant postulirte Executor in seiner Trennung von dem Sittengesetz demselben nur äußerlich und fremd, nicht dasselbe wesentlich in sich tragend und realisirend, und darum eben so wenig Gott ist, wie das Sittengesetz für sich, ohne zugleich die sich erequirende Macht zu sein, eben nur Ohnmacht und darum auch nicht Gott wäre. Und so haben die moralischen Thatsachen in jeder Hinsicht ihren festen Stützpunkt, das Gewissen wird verstanden als die Stimme Gottes, die moralische Wahrheit, das Gute, trägt als der Reflex der lebendigen göttlichen Heiligkeit den Charakter der Nothwendigkeit zur Schau, und kündigt sich unter einer absoluten Verpflichtung an, so daß Gott selbst als Rächer der Uebertretung des Moralgesetzes erscheint; aber derselbe Gott ist auch der mächtige Beglückter des Guten, wie überhaupt die Sehnsucht nach Gott und die Unruhe im Herzen des Menschen, bis dasselbe in Gott Ruhe gefunden, auf diesen

lebendigen, persönlichen Gott als das wahre Ziel des Menschen als seine wahre Glückseligkeit hinweist: kurz von unserem Standpunkt aus ist überall Harmonie, während auf Seite des Pantheismus und Dualismus nur das Chaos, nur Zwiespalt und Disharmonie sichtbar werden.

Wir meinen, unsere Ausführungen werden genügen, um dem moralischen Beweis nach beiden Seiten hin, sowohl der pantheistischen (idealisirenden) als dualistischen, sein Recht zu sichern. Zugleich tritt hier, wo man sich auf die freie Persönlichkeit des Menschen so sehr basirt, auch der persönliche Charakter des theistischen Gottes nur um so schärfer hervor, und wird da das Eingreifen Gottes in seiner Weltregierung noch bestimmter gefaßt, so daß also der moralische Beweis sich vervollständigend und ergänzend an den kosmologischen und teleologischen anschließt, wie wir dieß oben schon angedeutet haben. Bezüglich des ontologischen Beweises wäre nur das zu wiederholen, was wir früher von dessen Verhältnisse zu dem kosmologischen und teleologischen gesagt haben.

5. Der historische Beweis.

An letzter Stelle bringen wir den sogenannten historischen Beweis zur Sprache. Derselbe heißt so, weil er von der geschichtlichen Thatfache eines allgemeinen Gottesglaubens ausgeht, und wenn er auch erst später zu einem förmlichen Gottesbeweise ausgebildet wurde, so hat man sich doch von jeher auf diesen allgemeinen Gottesglauben als auf einen mächtigen Beweis für Gottes Dasein bezogen; thatsächlich ist er also sehr alt, ja praktisch machte er sich eigentlich zuerst und zu jeder Zeit geltend. Die rechte Würdigung aber dieser historischen Thatfache und damit auch des historischen Gottesbeweises ist eben auch davon bedingt, ob man sich nach der dualistischen Richtung hinneigt, in sofern man Denken und Sein, das Ideelle und Reelle zu sehr oder ganz und gar von einander trennt und demnach keinen Uebergang von dem Einen zum Andern gestat-

tet, oder aber, ob man der idealisirenden Richtung huldigt und in diesem Sinne Denken und Sein, das Ideelle und Reelle schlechthin und unmittelbar identificirt.

Der Gottesglaube ist nun ganz gewiß eine allgemeine Thatsache. Die alte Geschichte wie die neueren Reisebeschreibungen bezeugen dieselbe in gleicher Weise, und wo etwa eine Ausnahme sich geltend zu machen scheint, da ist auch sonst gar keine menschliche Kultur bemerkbar und zeigt sich eben nur die vollendetste thierische Roheit. Freilich ist es nur zu oft und nur zu sehr ein falscher Gottesbegriff, der bei den einzelnen Völkern auferscheint; aber auch so muß man darin ein Zeugniß für den allgemeinen Gottesglauben erblicken, indem selbst der irrige Gottesbegriff ohne vorhandenes Gottesbewußtsein undenkbar wäre. Es fragt sich nun, wie die Thatsache des allgemeinen Gottesglaubens ihre gehörige Erklärung zu finden vermöge. Allerdings von unserem theistischen Standpunkte aus, im Sinne des bisher geführten Gottesbeweises begreift es sich leicht, wie die durchgängige Abhängigkeit des Menschen von Gott nach seinem Denken, Sein und Wollen in der Natur des Menschen, sowie diese nur überhaupt zur Entwicklung gelangt, sich ankündigen muß, so daß dem Menschen zwar die Gottesidee nicht angeboren ist, er aber doch eine natürliche Anlage für die Gotteserkenntniß besitzt, die sich darum bei nur halbwegs günstigen Verhältnissen ganz leicht zu entwickeln vermag. Und da sich der lebendige persönliche Gott im Menschen ankündigt und eben dieser durch das Bewußtsein des Wahrdenkens und des Wirklichseins, sowie durch das Sichgebundenfühlen an das Moralgesetz (Stimme des Gewissens) dem Menschen manifestirt, da der Mensch sich selbst als denkendes und wollendes Wesen, als Person erfährt, so erklärt sich auch nicht weniger unschwer der Glaube an den persönlichen Gott. Andererseits können der Umstände gar manche angenommen werden, welche dazu beigetragen haben mögen, den richtigen Gottesbegriff mehr oder weniger zu verunstalten, das Bewußtsein des wahren persönlichen

Gottes mehr oder weniger in den Hintergrund treten zu lassen.

Aber vermag nicht auch der Pantheismus von seinem Standpunkte aus unsere Thatsache zu erklären? Kann es nicht gelten, daß die allgemeine Gottessubstanz in ihrer allmählichen Entwicklung nach und nach im Menschen zum Gottesbewußtsein durchgebrochen habe, daß die Welt in ihrer fortschreitenden Ausbildung endlich die Blüthen des persönlichen Gottesglaubens zu Tage gefördert, daß namentlich die Menschen als Naturindividualität, als individuelle Lebensform des Einen Absoluten sich an dem All, an der Natur und den übrigen Realen beschränkt gefühlt und deshalb von einem andern Wesen abhängig dachten, das sie personificirten, weil sie sich selbst als Personen fanden? Sehen wir von allem ab, was überhaupt gegen den Pantheismus spricht, wie dieß schon früher zur Genüge zur Sprache kam, so tritt gegen den pantheistischen Erklärungsversuch unserer Thatsache die Geschichte in die Schranken, in sofern sie einen ganz andern Entwicklungsgang der Menschheit bezeugt, als der Pantheismus behauptet, und sie namentlich den Glauben an den einen persönlichen Gott an die Spitze der Menschengeschichte stellt, der dann erst später die mannigfaltigsten Verunstaltungen erfahren hat. Sodann ist vom pantheistischen Standpunkte ganz und gar unerklärbar, wie der Mensch zum Begriffe des persönlichen Wesens gelangt wäre; denn die sinnliche Naturindividualität kann sich aus sich selbst nie und nimmer mehr zum Selbstbewußtsein entwickeln, die Entwicklung des Individualitätsbewußtseins zum Selbstbewußtsein, das Geistwerden der Natur ist eine metaphysische Unmöglichkeit; der Naturprozeß ist real-räumliche Objectivirung, während der Persönlichkeitsprozeß zeitlich-formelle Objectivirung, also dem ersteren geradezu entgegengesetzt ist, und überhaupt besteht ein specifischer Unterschied zwischen dem geistigen und sinnlichen Leben, weshalb jenes aus diesem sich nicht zu entwickeln vermag. Der Pantheismus muß also auch bei jener Er-

klärung unserer Thatsache einen durchaus idealisirenden Standpunkt einnehmen, und darum weisen wir ihn hier mit demselben Rechte zurück, mit dem wir ihm schon vorhin öfter entgegengetreten sind. Wenn aber auch die sonstigen Erklärungsversuche, wie die Berufung auf die Schrecknisse der Naturerscheinungen, auf die Institution der Fürsten oder gar auf die Fiktion der Priester, zu offen den Stempel der Richtigkeit und Unhaltbarkeit auf ihrer Stirne tragen, als daß sie eine nähere Widerlegung verdienten, so müssen wir an dieser historischen Thatsache eben unseren theistischen Standpunkt und das früher gewonnene Resultat als bewährt und bestätigt erkennen.

Die historische Thatsache des allgemeinen Gottesglaubens findet also bei der Annahme eines lebendigen, persönlichen Gottes, des Schöpfers, Erhalters und Vollenders des Menschen seine genügende Erklärung. Aber kann auf Grund dessen auch schon die wirkliche Existenz dieses persönlichen Gottes mit Grund behauptet werden, darf aus dieser historischen Thatsache auch schon so schlechthin die Existenz des persönlichen Gottes gefolgert werden? Der dualistische Standpunkt findet da einen unberechtigten Uebergang vom realen ins ideale Gebiet, und darum will er überhaupt und auch hier den Consens des Menschengeschlechtes als eigentlichen Wahrheitsbeweis nicht zulassen. Im Besondern recurriert der sogenannte Traditionalismus an eine Tradition, die die ursprüngliche Gottesoffenbarung den Menschen zu allen Zeiten übermittle, und aus der allein man die Gotteserkenntniß haben könne, so daß von Seite der Vernunft auch gar kein wahrer theistischer Gottesbeweis möglich sei. Wir müssen uns gegen den dualistischen Standpunkt verwahren und können uns gegenüber dem Traditionalismus auf unsere ganze bisherige Ausführung zur Sicherung eines wahren theistischen Gottesbeweises berufen. Anderseits beziehen wir uns aber bei unserem Uebergange von der historischen Thatsache des allgemeinen Gottesglaubens zum wirklich existirenden persönlichen Gott auf die Natur des Menschen, die eben nach ihrem Denken, Sein und Wollen

von einem persönlichen Gott bedingt ist und darum auch auf diesen hinweist, sowie dieß unsere früheren Gottesbeweise des Näheren dargelegt haben, wie ja überhaupt die eigentliche Beweiskraft des Consensus des Menschengeschlechtes darin gelegen ist, daß sich in demselben das Zeugniß der allgemeinen, wesentlichen Menschennatur und damit die allgemeinen und nothwendigen Axiome und Prinzipien darlegen. Ja, wir müssen sogar zugeben, daß bei der Annahme, die Menschen erkennen an der eigenen und der Natur Betrachtung ihre Bedingtheit, und es entwickle sich so aus dem Selbst- und Weltbewußtsein das Gottesbewußtsein, dieselbe Schwierigkeit gelte, die wir oben gegen den Pantheismus hervorgehoben haben, wie nämlich der Mensch zum Selbstbewußtsein ohne Anregung von Seite eines höheren Geistes gelangt sei; denn der geistige Funke im Menschen scheint nur durch die Einwirkung eines andern geistigen Wesens geweckt zu werden, wie wenigstens die Erfahrung, die man dießbezüglich gemacht hat, es bezeugt. Und demgemäß müssen auch wir auf eine thatsächlich geschehene Offenbarung Gottes recurriren, was übrigens auch die Geschichte auf das bestimmteste bezeugt, so daß sich auch für uns an den Consensus des Menschengeschlechtes bezüglich des allgemeinen Gottesglaubens der Gedanke an eine Urtradition knüpft.

Wenn nun aber schon die Beziehung auf die Natur des Menschen den historischen Beweis als keinen unmittelbaren und für sich selbstständigen und vollgiltigen Gottesbeweis erscheinen läßt, so spricht der Recurs an eine Urtradition resp. ursprüngliche Offenbarung noch mehr gegen die Unmittelbarkeit und vollständige Selbstständigkeit des historischen Gottesbeweises und hat derselbe in der ersteren Beziehung die früheren vier Gottesbeweise zu seiner Voraussetzung und zu seiner Grundlage. Beachten wir noch überdieß den vollen theistischen Gottesbegriff mit seinem Schöpfungs- und Vorsehungsbegriffe, wie ihn der ontologische, kosmologische, teleologische und moralische Beweis als Resultat ergeben haben, gegenüber dem Gottesbegriffe, wie er

dem historischen Beweise zu Grunde liegt und etwa durch Induktion aus der Geschichte gewonnen werden kann, so wird sich uns die Abhängigkeit dieses von jenen nur in einem noch klareren Lichte darstellen. Uebrigens erscheint uns dadurch der historische Beweis ebenso wenig entwerthet, als uns bei den früheren Beweisen deren gegenseitiges Bezogensein den wahren Werth derselben in Frage gestellt hat. Auch macht uns der Umstand des Refurses an eine Urtradition resp. ursprüngliche Offenbarung noch keineswegs zu Traditionalisten; denn diese sprechen der menschlichen Natur überhaupt die religiöse Anlage ab und verwerfen darum jeden natürlichen Gottesbeweis, so daß der Mensch seine ganze Gotteserkenntniß einzig und allein aus der Offenbarung resp. Tradition herleiten kann, während wir an der religiösen Anlage der Menschennatur festhalten und diese nur ursprünglich durch den göttlichen Geist geweckt, zum Selbstbewußtsein gebracht sein lassen, nach welcher Weckung sich ein Fortschritt in der Gotteserkenntniß in Folge der fortschreitenden Selbst- und Naturkenntniß vollziehen kann, so daß also für den zum Selbstbewußtsein gebrachten Menscheng Geist ein natürlicher Gottesbeweis überhaupt möglich ist und derselbe sich immer mehr vervollkommen kann, ja mehr die Selbst- und Weltkenntniß des Menschen fortschreitet. Der wesentliche Unterschied zwischen unserem und dem traditionalistischen Standpunkte liegt demnach auf der Hand und wollen wir keineswegs mit den Traditionalisten den historischen Beweis um seinen wahren Werth bringen, und dieß um so weniger, als wir gerade in demselben die früheren Gottesbeweise verstärkt sehen, in sofern er nämlich deren Resultate als das Gemeingut der ganzen Menschheit aufzeigt und so deren Allgemeinheit und Nothwendigkeit und damit deren Wahrheit nur um so bestimmter bezeugt: das solidarische Verhältniß der einzelnen Gottesbeweise tritt eben auch da wiederum zu Tage.

So sind wir denn am Ende unser philosophisch-teleologischen Studie über den Gottesbeweis angelangt. Hat dieselbe

auch eine gewisse Unselbstständigkeit der einzelnen Gottesbeweise, sowie dieselben sich geschichtlich geltend gemacht haben, ergeben, so hat sich nach unserer Ueberzeugung nur um so mehr deren Beweisraft in ihrer Gesamtheit und Solidarität herausgestellt, so daß uns die natürliche Gotteserkenntniß und damit die wissenschaftliche Grundlage der positiven Theologie, wie diese die Fundamentalthologie zu legen hat, in vollkommene Sicherheit gebracht erscheint. Wenn daher jüngst das vaticanische Concil in seiner Constitution „de fide Catholica“ es feierlich ausgesprochen: „Si quis dixerit, Deum unum et verum, Creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse, a. s.“ so werden wir dieß jetzt vollends zu würdigen wissen. Zugleich glauben wir auch das erreicht zu haben, was wir gleich Eingangs unserer Studie ankündigten, daß sich nämlich unser philosophischer Standpunkt am Ende der Untersuchungen von selbst als der einzig richtige dargelegt habe; denn nach unserer Meinung ist, und wir meinen dieß auch zur Genüge gezeigt zu haben, einzig und allein die Wahl zwischen der Verzweiflung an aller wahren Erkenntniß, dem absoluten Skepticismus, dem Widerspruche und Chaos einerseits und unserem theistischen Gottesbegriffe mit dem Schöpfungs- und Vorsehungsbegriffe anderseits, wo allein die Einseitigkeiten des Dualismus nicht weniger als des Pantheismus vermieden werden, wo das Wahrdenken des Menschen, wenn auch als bedingtes, relatives, gesichert ist, wo die Widersprüche sich beheben und Licht in das Chaos kommt. Hiemit halten wir aber die Aufgabe für gelöst, die wir uns gestellt haben, und wir fügen daher nur noch eine Bemerkung über die praktische Geltendmachung des Gottesbeweises hinzu. Erscheint nämlich derselbe von seiner geschichtlichen Seite in seiner ganzen Großartigkeit, so wird er zumeist und zunächst als historischer Beweis imponiren. Sucht sich aber der denkende Mensch von dieser so großartigen, ihm unwillkürlich imponirenden Thatfache entsprechend Rechenschaft zu geben, so

wird ihn die rechte Würdigung seines Denkens, Wollens und Seins und des Seins der ganzen Welt zu Gott, dem Grunde dieses Denkens, Wollens und Seins des Menschen und des Seins der ganzen Welt hinführen; u. z. werden dort, wo Empfänglichkeit und Verständniß hiefür vorhanden ist, namentlich die moralischen Thatfachen den ersten Anstoß geben — moralischer Beweis, oder es wird die so sehr in die Augen fallende Weltordnung den Ausgangspunkt bilden — teleologischer Beweis, oder es steigt das tiefere Denken bis zum Sein der Welt herab, dasselbe in ihrem Grunde zu erfassen — kosmologischer Beweis, wie das letztere namentlich gegenüber einer pantheistischen Theorie nothwendig ist; der ontologische Beweis aber wird sich als eigener theoretischer Beweis in der Praxis weniger geltend machen, da man sich lieber auf den Boden der sich mehr oder weniger unmittelbar ankündigenden Wirklichkeit stellt, und auch der unmittelbare Ausgang von der Gottesidee die Gefahr des Idealismus sehr nahe legt, wenn nicht ohnehin schon ein gewisser idealistischer Standpunkt das apriorische Vorgehen herbeigeführt hat. Von den Umständen wird es also abhängen, ob der Gottesbeweis zunächst da oder dort ansetzt, ob er dem einen in dieser oder dem andern in einer andern Form zunächst imponirt, und so hat sich denn auch geschichtlich der Gottesbeweis in eben den fünf Formen geltend gemacht, wie wir diese unserer philosophisch-theologischen Studie zur näheren Untersuchung untergestellt haben.

Sp.

David Strauß als Apologet des katholischen Glaubens.

Wie? David Strauß ein Apologet des katholischen Glaubens, wird der Leser verwundert fragen; derselbe Strauß, welcher in seinem berühmten „Leben Jesu“ den historischen Christus als einen bloßen Mythos behandelte, derselbe Strauß, der