Selbstverursachung Gottes? : Kennzeichnung und Beurteilung einer These des Herrn Prof. Dr. Schell

Autor(en): **Dörholt, B.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie**

Band (Jahr): **10 (1896)**

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-761864

Nutzungsbedingungen

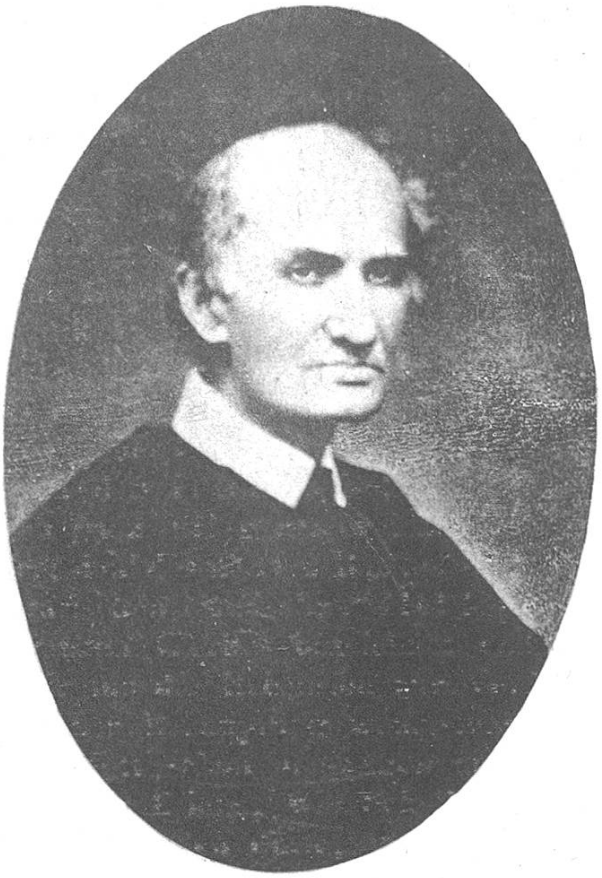
Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch



Giovanni Battista Tornatore. P. M.

SELBSTVERURSACHUNG GOTTES? —

KENNZEICHNUNG UND BEURTEILUNG EINER THESE DES HERRN PROF. Dr. SCHELL.

Von Dr. B. DÖRHOLT.

Kraft des Kausalgesetzes erhebt sich der denkende Menschengeist von den bedingten und kontingenten Dingen seiner Erfahrungswelt zu der Überzeugung von der Existenz einer von dieser Welt durchaus verschiedenen, unbedingten und in sich notwendigen Ursache, die eben deswegen, weil sie auf keine höhere Ursache hinweist, sondern in sich selbst den hinreichenden Grund ihres Seins hat, die erste und höchste Ursache ist und als solche das kausale Forschen der menschlichen Vernunft vollkommen befriedigt. Nachdem die erste und höchste Ursache erkannt ist, noch weiter nach einer Ursache dieser ersten Ursache forschen, erscheint der Vernunft als Thorheit. Es wird doch jemand, nachdem er sein letztes Reiseziel erreicht hat, nicht noch weiter gehen; wohl aber kann es für ihn ein Interesse haben, das Ziel (z. B. eine Weltstadt) näher kennen zu lernen. Auch bezüglich Gottes hört für uns, nachdem wir sein Dasein aus der Welt erschlossen haben, nicht alles Forschen und Fragen auf; nur das kausale Forschen hört auf, weil wir eben wissen, dafs wir bei der ersten und höchsten, also beim Ende der Ursachen angelangt sind. Diese letzte Ursache aber in ihrer Beschaffenheit, wo möglich in ihrem eigentlichen Wesen kennen zu lernen, hat für uns das gröfste Interesse. Darum stellt die Vernunft, nachdem sie erkannt hat, dafs Gott ist, sofort die weitere Frage, wie beschaffen er sei, und die noch tiefere Frage, was er eigentlich seinem Wesen nach sei. Auf das „an sit Deus“ folgt von alters her bei den Theologen das „quomodo et quid sit.“ Vgl. S. Thomas I. q. 2. a. 2. ad 2.

Beide Fragen sind aber durchaus verschieden. Will die erste eine Thatsache als solche feststellen, so will die zweite das Wesen, dessen Dasein als Thatsache erkannt ist, nun auch nach Sein und Wesenheit näher erforschen. Dafs Professor Schell in seiner Dogmatik beide Fragen zusammenwirft und die erste nicht glaubt hinreichend beantworten zu können, ohne zugleich die zweite zu erforschen, ist zunächst offenbar ein Fehler gegen die

gute Methode, welche gebietet, verschiedene Fragen genau und scharf aus einander zu halten. Allerdings mufs ich ja, wenn ich das Dasein Gottes beweisen will, eine gewisse Vorstellung von ihm haben (wie ich auch in etwa das Reiseziel kennen mufs, das ich erreichen will); aber ich brauche doch seine nähere Beschaffenheit und ganz gewifs sein Wesen nicht zu kennen. Es genügt vollkommen, wenn ich ihn als die von der Welt verschiedene Ursache der Welt erkenne, die von keiner höheren Ursache abhängt, sondern in sich selbst gründet.

Wer indes die Schellsche Dogmatik etwas genauer sich ansieht, wird bald innewerden, dafs wir es hier keineswegs mit einem blofs methodischen Fehler zu thun haben, dafs vielmehr dieses Vorgehen des Verfassers bei den Gottesbeweisen ein wohlüberlegtes ist und aufs innigste zusammenhängt mit dem Grundgedanken seiner ganzen spekulativen Theologie, der derselben das eigentliche Gepräge aufdrückt und fast in jedem Abschnitte seiner Dogmatik in irgend einer Form wiederkehrt, mit dem Gedanken nämlich und der Behauptung, dafs Gott die causa sui sei, dafs er durch seine Thätigkeit, durch sein Denken und Wollen, sein eigenes Sein verursache, sich selbst Existenz gebe.

Diese von den in theologischen Kreisen bisher geltenden Anschauungen ganz und gar abweichende Behauptung hatte ich in einer Recension des letzten Bandes der Schellschen Dogmatik in der „Litterarischen Rundschau" (1894, p. 382) als den gröfsten Fehler des ganzen Werkes bezeichnet und um bei dem kurzen Raum, der mir für die Recension zur Verfügung stand, auf die Todeswunde jener Behauptung wenigstens hinzudeuten, hervorgehoben, dafs Gott schon deswegen nicht als causa sui — im Sinne von causa efficiens, wie Schell offenbar verstanden sein will, — gedacht werden dürfe, weil der Ursache die Wirkung entspreche, die stets ein von der Ursache verschiedenes Sein habe. Die Schlufsfolgerung, dafs somit durch das Hineintragen von Ursache und Wirkung in Gott die göttliche Einfachheit zerstört werde, glaubte ich bei meinem Streben nach Kürze dem einsichtigen Leser überlassen zu dürfen.

Das von mir ausgesprochene antecedens nun bezeichnet Professor Schell in seinem neuesten, apologetischen Werk „Die göttliche Wahrheit des Christentums" (I, p. 149.) als eine Tautologie. Wie er zu dieser sonderbaren Aussage kommt, ist mir einigermafsen rätselhaft; ich sehe aber, dafs der Ausdruck „Tautologie" ihm sehr geläufig ist, und dafs er denselben auch andern Autoren gegenüber nicht sparsam gebraucht. Gewifs, hätte ich gesagt, der Ursache, die nicht sich selbst, sondern ein

anderes verursache, entspreche auch ein anderes, als sie selbst sei, als Wirkung, so wäre das freilich eine Tautologie, und auch eine naive, ja mehr als naive Tautologie. Ich weifs ja nun freilich nicht mit Gewifsheit, ob der Herr Professor Schell wirklich diesen Unsinn aus meinen Worten herausgelesen hat; aber was soll ich denken, wenn er nach Anführung meiner Worte (die Wirkung habe stets ein von der Ursache verschiedenes Sein) so fortfährt: „Diese naive Tautologie soll eine Widerlegung sein? Die Wirkung hat natürlich ein von ihrer Ursache verschiedenes Sein, wenn die Ursache nicht die Ursache ihrer selbst, sondern einer andern Sache ist! Wenn sie aber sich selbst zum Inhalt ihrer Thätigkeit hat, so ist diese Wirkung nicht von ihr verschieden.“ L. c. pag. 149. Das ist es ja gerade, was ich für unmöglich erkläre, wenn ich sage, dafs die Wirkung stets ein anderes Sein habe als ihre Ursache. Ursache und Wirkung können nie und nimmer in eins zusammenfallen, so dafs etwas seine eigene Ursache oder seine eigene Wirkung wäre. Das leidet das innere logische und metaphysische Verhältnis nicht, in welchem Ursache und Wirkung zu einander stehen.

Und weil dieses Verhältnis ein durchaus reales Verhältnis ist und notwendig sein mufs, — denn nur reale, nicht ideale Dinge können Wirkursachen sein, — so genügt auch die Unterscheidung nicht, die Schell in Erwiderung auf meine „Tautologie“ macht, indem er nach den soeben citierten Worten so fortfährt: „sondern sie“ (die sich selbst wirkende Ursache) „ist ihre eigene Ursache (als Thätigkeit) und ihre eigene Wirkung (als Inhalt ihrer Denk- und Willensthätigkeit)“. Nicht umsonst habe ich gesagt, die Wirkung habe stets und notwendig ein von der Ursache verschiedenes Sein. Es genügt eben nicht eine blofs logische Unterscheidung dazu, dafs die so unterschiedenen Dinge im Verhältnis von Ursache und Wirkung zu einander stehen können, sondern sie müssen real verschieden sein, verschiedenes reales Sein haben. Wohl ist es möglich, dafs etwas unter irgend einer Rücksicht sich selbst zum Gegenstand seiner Thätigkeit mache, wie denn z. B. ein geistiges Wesen sich selbst erkennen und lieben kann; was aber da gewirkt werden mag, ist nie und nimmer das wirkende Ding selbst seinem Wesen oder seinem Dasein nach, sondern immer etwas anderes, sei es nun ein Bild des Wirkenden, wie bei der Erkenntnis, oder eine ausgeprägte Hinneigung, wie bei dem Wollen, oder etwas der Art. Dafs etwas durch Denken und Wollen sich selbst Wesen und Dasein verleihen, sich selbst ausdenken und hervorbringen könne, ist ein durch und durch idealistischer Gedanke, ein innerer Widerspruch.

Schell meint (l. c.), im Reiche des Geschöpflichen sei es ja wohl so, wie ich sage: da entspreche der Ursache stets eine von ihr verschiedene Wirkung, weil sich da nur solche Wesen fänden, die nicht ihre eigenen Ursachen seien, sondern nur die Wirkungen anderer, von ihnen verschiedener Ursachen. Gott aber sei jene Thatsache, bei der das Auseinanderfallen von Ursache und Wirkung nicht mehr stattfinden könne, weil er eben nicht die Wirkung einer höheren Ursache oder Thätigkeit sei, sondern der eigenen. „Was selber die Wirkung eines andern ist, ist auch von seiner Wirkung verschieden; was selber nicht die Wirkung eines andern ist, hat sich selbst zum Inhalt und Ziel seiner Thätigkeit — in seinem ganzen Dasein und Wesen . . . Müssen ferner nicht alle Begriffe bei der Übertragung auf Gott abgeändert und berichtigt werden?“

Allerdings müssen unsere Begriffe, weil sie alle aus dem Endlichen gewonnen und darum Vorstellungen endlicher Dinge sind, bei der Übertragung auf Gott berichtigt und sublimiert werden, — den Ausdruck „abändern“ möchte ich lieber vermieden sehen, — jede Vorstellung von Unvollkommenheit mufs aus denselben entfernt werden. Aus diesem Grunde aber dürfen solche Begriffe, aus denen die Vorstellung des Unvollkommenen nicht entfernt werden kann, ohne dafs sie zerstört und in wesentlich andere Begriffe abgeändert werden, überhaupt nicht auf das höchste und vollkommenste Wesen übertragen werden. Zu den Begriffen dieser Art gehört nun auch der Begriff der Wirkung, jedenfalls insofern, als er das Hervorgebrachtwerden einer Existenz bedeutet, weil dies den Begriff des Abhängig- und Untergeordnetseins wesentlich und notwendig einschliefst. Daraus aber, dafs dasjenige, was selbst die Wirkung eines andern ist, auch von seiner Wirkung verschieden sein mufs, folgt nicht, dafs dasjenige, was nicht Wirkung eines andern ist, sich selbst als Wirkung hervorbringen könne; zwischen beiden Sätzen ist auch nicht der geringste logische Zusammenhang.

Schell weist mich auf das Mysterium der göttlichen Hervorgänge hin und meint, das Licht, das von diesen ausstrahle, hätte mich abhalten sollen, ihm jenen Einwand zu machen (dafs die Wirkung stets von ihrer Ursache dem Sein nach verschieden sei). Aber selbst wenn wir einmal mit Schell annehmen wollten, dafs das Verhältnis von Ursache und Wirkung auf die göttlichen Hervorgänge passend Anwendung finden könne, so könnte ich auch darin nur eine Bestätigung meines Satzes finden, dafs die Wirkung stets von ihrer Ursache real verschieden sein müsse. Denn Gott Vater ist doch insofern, als er das Princip des Sohnes

ist, von diesem real verschieden. Cf. Conc. Later. IV. cap. „Damnamus“ bei Denzinger n. 358. Weil aber Vater und Sohn, wenngleich dem relativen und hypostatischen Sein nach verschieden, doch dem absoluten und wesenhaften Sein nach ganz und gar dasselbe sind („id quod est Pater, est Filius, et Spiritus sanctus idem omnino“ Later. IV. l. c.), so ist es besser und theologisch exakter, das Verhältnis von Ursache und Wirkung auf die trinitarischen Hervorgänge gar nicht zu übertragen. Zwar nennen viele griechische Väter den Vater die *αἰτία* des Sohnes, und einige lateinische Väter nennen ihn die causa des Sohnes, aber die Theologen der lateinischen Kirche haben schon im Mittelalter den Ausdruck „principium“ vorgezogen. Der heil. Thomas sagt in seinem opusculum „Contra errores Graecorum“ l. I. c. 1.: Apud Latinos non est consuetum, quod Pater dicatur causa filii vel Spiritus sancti, sed solum principium vel auctor. Von den drei Gründen, die er folgen läſst, wollen wir nur den ersten hier anführen: Primo quidem, quia Pater non posset intelligi causa Filii per modum causae formalis vel materialis vel finalis, sed solum per modum causae originantis, quae est causa efficiens. Hanc autem semper invenimus secundum essentiam esse diversam ab eo cuius est causa. Et ideo ne Filius intelligeretur esse alterius essentiae a Patre, non consuevimus dicere Patrem esse causam Filii, sed magis utimur illis nominibus, quae significant originem cum quadam consubstantialitate, sicut fons, caput et alia huiusmodi. Cf. I. qu. 33. a. 1. ad 1.; de pot. qu. 7. a. 8. c.; qu. 10. a. 1. ad 8. An letzterer Stelle finden sich wieder die ausdrücklichen Worte: Nomen causae significat aliquid in essentia diversum.

Es bleibt also dabei: die Wirkung hat stets und überall ein anderes Sein als ihre Ursache. Was also sich selbst verursachen sollte, müſste ein anderes sein als es selbst ist, um dann sich selbst Existenz zu geben, — ein heller Widerspruch.

Aber nicht bloſs ein anderes müſste es sein, als es selbst ist, sondern es müſste auch, um das eigene Dasein verursachen zu können, vor der eigenen Existenz existieren, wenigstens als ein prius natura. Denn soll etwas als Wirkursache thätig sein, so muſs es doch notwendig existieren: das Wirken hat das Dasein des wirkenden Princips zur notwendigen Voraussetzung. Ein Existieren aber vor der eigenen Existenz, auch nur prioritate naturae, ist ein Unding und ein Undenkbares für jede Vernunft, etwas rein Unmögliches, eine klaffende Absurdität. Non invenitur nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens

sui ipsius, quia esset prius seipso, quod est impossibile. So kurz und bündig der hl. Thomas in der theologischen Summa I. qu. 2. a. 3. c.

Professor Schell hat diesen Punkt nicht übersehen. Er macht sich (l. c. pag. 138) den Einwand: „Doch kann denn etwas wirken, ehe es existiert? Natürlich nicht, ehe es der Zeit nach existiert, aber doch der Sache nach?“ Er bemüht sich, um diesen Einwand hinfällig zu machen, zu beweisen, dafs in der That nicht eigentlich das Dasein dem Wirken gegenüber das begrifflich und sachlich Frühere (natura prius) sei, sondern dafs die Sache sich umgekehrt verhalte. Bevor er jedoch diese angebliche Lösung der Schwierigkeit auseinandersetzt, sucht er uns darauf vorzubereiten durch ein von der Willensfreiheit hergenommenes und mit der Auktorität des hl. Thomas verbrämtes Beispiel. Vernehmen wir zunächst das illustrierende Beispiel, um sodann die „Lösung“ der Schwierigkeit selbst zu würdigen.

„Die Freiheit,“ so heifst es l. c., „ist Selbstbestimmung und demnach eine gewisse Selbstursächlichkeit. Nam liberum est quod sui causa est (Thomas c. g. I, 89). Freiheit ist Selbstursächlichkeit des geschaffenen Geistes im Gebiete der accidentellen Lebensgestaltung; bei Gott ist sie wesenhafte Selbstbestimmung. Ist die Wirkung dieser Selbstbestimmung etwa später, auch nur dem Begriffe nach, als die Ursache? Schliefsen sich nicht beide wechselseitig ein? Ganz ebenso schliefst die Thätigkeit das Dasein ein . . . .“

Was zunächst das Citat aus Thomas betrifft, so würde unser verehrter Gegner es wohl nicht so arg mifsverstanden haben, wenn er sich den Urtext bei Aristoteles angesehen hätte. Der hl. Thomas bemerkt doch ausdrücklich, dafs er die Worte dem Anfang der Metaphysik des Aristoteles entnommen habe. Dort aber finden wir (Metaph. I., 2. pag. 982 col. 2. ed. Bekker) folgende Auseinandersetzung: die Würde des philosophischen Wissens leuchte daraus hervor, dafs man es nicht wegen eines Nutzens, sondern seiner selbst wegen anstrebe; wie der freie Mensch seiner selbst wegen sei und nicht eines anderen wegen (dem er als Sklave diene), so sei auch die philosophische Wissenschaft eine freie, weil ihrer selbst wegen: *ὡς ἄνθρωπός (φαμεν) ἐλεύθερος ὁ αὑτοῦ ἕνεκα καὶ μὴ ἄλλου ὤν, οὕτω καὶ αὕτη μόνη ἐλευθέρα οὖσα τῶν ἐπιστημῶν· μόνη γὰρ αὐτὴ αὐτῆς ἕνεκέν ἐστιν.* Das aus diesen Worten gebildete Citat des heil. Thomas: „Liberum est quod sui causa est“ ist also zu übersetzen: Frei ist, was seiner selbst wegen ist, nicht aber: Frei ist, was seine eigene Ursache ist.

Es konnte dem hl. Thomas auch wahrlich nicht einfallen, in den Akt der Selbstbestimmung des Willens, die dessen Freiheit ausmacht, das Verhältnis von Ursache und Wirkung hineinzutragen. Was ist denn diese Selbstbestimmung? Es ist ein Wählen zwischen diesem und jenem (wirklich oder doch scheinbar guten) Objekt, — libertas specificationis, — oder doch zwischen Handeln und Nichthandeln, Wollen und Nichtwollen, — libertas exercitii. Sollte in diese Selbstbestimmung das Verhältnis von Ursache und Wirkung hineingetragen werden, so müfste entweder das Objekt oder aber das Handeln (Wollen) bzw. Nichthandeln (Nichtwollen), als ihre Wirkung aufgefafst werden. Dafs das Objekt nicht als Wirkung des Willens gedacht werden dürfe, ist klar genug. Der Wille bringt das Objekt seiner Wahl ja doch nicht hervor, sondern findet es im Intellekt vor und erhält von ihm seine specifische Bestimmtheit. Auch das Handeln (oder Nichthandeln) kann, soweit der actus elicitus, das Wollen selbst, damit gemeint ist, — und darauf kommt es hier allein an, nicht auf den actus imperatus, — nicht als Wirkung der Selbstbestimmung betrachtet werden, sondern nur als innerer und formaler Terminus derselben. Will man die Selbstbestimmung die causa formalis sui ipsius nennen, so könnte man das immerhin thun, aber damit wäre in dieser Sache nichts gewonnen, da es sich hier um die causa efficiens handelt. Wo das Wollen einen Übergang von der Potenz zum Akt bedeutet, d. i. bei allem geschöpflichen Wollen, bedarf es allerdings, damit es möglich sei, einer Unterstützung von seiten der ersten und höchsten Ursache. Dieser gegenüber ist freilich der in dem geschöpflichen Willen sich vollziehende Übergang von der Potenz zum Akt eine Wirkung im vollen Sinne des Wortes, ein effectus, der der causa efficiens entspricht: aber innerhalb des Aktes der freien Selbstbestimmung oder des Wollens selbst gibt es nichts, was sich als Ursache und Wirkung unterscheiden liefse.

Und selbst wenn das der Fall wäre, so könnte dennoch die Selbstbestimmmung des freien Willens noch nicht als Beispiel der eigentlichen Selbstverursachung gelten, wie Professor Schell sie in Bezug auf Gott lehrt. Denn selbst wenn der freie Wille die causa efficiens seines Aktes wäre, so wäre er doch noch nicht seine eigene Ursache, da der Akt des Willens doch nicht der Wille selbst ist, sondern diesen voraussetzt. Hoffentlich erhalten wir hierauf nicht die Antwort, in Gott falle allerdings der Akt des Willens mit dem Willen selbst zusammen. Denn wenngleich das der Sache nach wirklich der Fall ist, so müssen wir doch in unserm Denken einen Unterschied zwischen dem

göttlichen Willen und seinem Akte machen, und zwar einen Unterschied, der in der Sache selbst, wenn wir sie unserer Art und Weise zu denken gegenüberstellen, seinen Grund hat; und wir würden schwere Fehler machen, wenn wir alles, was vom göttlichen Willen gilt, von jedem Willensakte Gottes oder umgekehrt das vom Willensakte Geltende vom göttlichen Willen aussagen wollten.

Sehr auffällig sind in dem oben Angeführten die Worte: „Auch nur dem Begriffe nach". Denn wenn in dem einfachen Akt der Selbstbestimmung sich Ursache und Wirkung unterscheiden lieſsen, so wäre doch immerhin das, was als Ursache bezeichnet würde, wenigstens dem Begriffe nach früher als dasjenige, was als Wirkung gekennzeichnet würde. Hat doch Sch. selbst zugestanden, daſs ein logischer Unterschied zwischen Ursache und Wirkung sein müsse. Das Auffällige schwindet indes, wenn wir gehört haben werden, was er unter „begrifflich früher" versteht.

Vernehmen wir nunmehr die angebliche Lösung der Schwierigkeit selbst, den innern Grund, der darthun soll, daſs nicht eigentlich das Dasein, sondern die Thätigkeit begrifflich und sachlich das Frühere sei. „Die Thätigkeit", so wird uns l. c. gesagt, „schlieſst das Dasein ein, und zwar als der vollere und vollkommenere Begriff; denn Thätigkeit sagt mehr als Dasein im gewöhnlichen Sinne der ruhenden Anlage, und doch nichts anderes als Dasein im strengen Sinne. Darum kann die Thätigkeit auch das Dasein als dessen Ursache umschlieſsen, — ohne von ihm verschieden zu sein, als das Ganze, welches den untergeordneten Teil enthält, wie das Leben, welches den leblosen Stoff in sich enthält, wie das Vollkommene die Grundlage in sich birgt. Denn alles, was Thätigkeit ist und enthält, ist Dasein; nicht aber jedes Dasein ist Thätigkeit." L. c. pag. 138. Derselbe Gedanke wird p. 155 mit besonderer Applikation auf Gott ausgeführt: „Gottes Thätigkeit ist der Grund oder die ratio seiner ewigen Existenz und geht ihr dem Begriffe nach (als natura prior) voran."

Wenn wir etwas das natura prius bezüglich eines andern nennen, so wollen wir damit sagen, daſs es für dieses andere die logische und metaphysische Voraussetzung und Vorbedingung sei. Wenn uns gesagt wird, die Thätigkeit schlieſse das Dasein im gewöhnlichen Sinne der ruhenden Anlage ein, so wäre das richtig, wenn damit gesagt werden sollte, sie setze das einfache Dasein (des Thätigen) voraus. Wenn es aber gleich darauf heiſst, die Thätigkeit könne auch das Dasein „als dessen

Ursache" umschliefsen, und noch dazu „ohne von ihm verschieden zu sein", so können wir nicht beistimmen. Kann denn etwas die Voraussetzung und innere Vorbedingung seiner selbst als Ursache hervorbringen und in diesem Sinne umschliefsen, und noch obendrein ohne von dieser Voraussetzung und Vorbedingung verschieden zu sein? „Alles, was Thätigkeit ist und enthält, ist Dasein." Gewifs, weil jede Thätigkeit Dasein voraussetzt. „Nicht aber jedes Dasein ist Thätigkeit." Nein, weil das Dasein nicht notwendig durch eine Thätigkeit bedingt ist. Und doch soll nach unserm Autor die Thätigkeit begrifflich und sachlich früher sein als das Dasein! Und warum? Weil die Thätigkeit der vollere und vollkommenere Begriff und daher inhaltlich reicher sei als das blofse Dasein. Ist denn das inhaltlich Reichere immer die Voraussetzung und Vorbedingung des inhaltlich weniger Reichen? Das müfste bewiesen werden; denn selbstverständlich ist es nicht. Auch ist es nicht wahr. Ist nicht die Grundlage eines Gebäudes begrifflich oder inhaltlich weniger reich als das Gebäude selbst? Und doch ist die Grundlage nicht blofs zeitlich, sondern auch begrifflich und sachlich das Frühere. Der leblose Stoff enthält ohne Zweifel weniger Sein (oder, um mit Sch. zu reden, ist begrifflich unvollkommener) als das lebende Wesen, dem er als der untergeordnete Teil angehört; und doch ist er begrifflich und sachlich früher als das lebende Wesen oder das (vegetative) Leben, weil er die notwendige Vorbedingung für dasselbe ist, — auch dort noch, wo etwa das Lebensprincip und der Stoff zeitlich in demselben Momente Dasein erhielten. So ist nun auch das Dasein als blofse Thatsache begrifflich zwar nicht so inhaltreich wie ein lebendiges, thätiges Wesen oder wie eine konkret gefafste Thätigkeit. Und doch ist das Dasein begrifflich und sachlich das Frühere, weil die unbedingt notwendige Voraussetzung und unerläfsliche innere Vorbedingung für die Thätigkeit. Daher ist der Satz, das inhaltlich Vollere und Reichere sei stets das begrifflich und sachlich Frühere, nicht richtig, sondern jede einzelne Voraussetzung und Bedingung, mag sie inhaltlich noch so dürftig sein, ist begrifflich und sachlich früher als das durch sie Bedingte.

Es scheint, dafs Sch. bei Aufstellung seines neuen Begriffes von „begrifflich früher" nur an die Summe aller Voraussetzungen gedacht hat. Mag bezüglich dieser das Kausalgesetz immerhin fordern, dafs sie inhaltlich reicher als das durch sie Bedingte sei, so ist sie doch nicht deswegen das begrifflich Frühere, weil sie das inhaltlich Reichere, sondern eben deswegen, weil sie die Summe aller Voraussetzungen ist. Voraussetzung,

und darum begrifflich früher als das durch sie Bedingte, ist aber selbstverständlich auch jede noch so geringe Voraussetzung und Vorbedingung. Mag daher die Thätigkeit inhaltlich auch noch so viel reicher sein als das einfache Dasein, so ist sie doch deswegen nie und nimmer das begrifflich Frühere, sondern es hat nach allem vernünftigen Denken stets und überall und notwendig jede Thätigkeit ein Dasein zu seiner Voraussetzung; nie und nimmer kann das Dasein des Thätigen und seiner Thätigkeit erst eine Wirkung dieser Thätigkeit sein und darf daher auch nicht als eine solche gedacht werden, wenn wir das, was in Gott ist, nach Analogie menschlicher Dinge in unsern Gedanken uns zurecht zu legen suchen.

Wir kommen zu dem Hauptgrunde, den Professor Schell für seine Meinung ins Feld führt. Das Kausalgesetz, so meint er, müsse eine ganz ausnahmslose Geltung für alles Wirkliche haben: alles Wirkliche, auch Gott, müsse eine Ursache haben. Räumen wir ihm ein, es müsse zwar alles endliche Sein eine Ursache haben, und auch das unendliche Sein müsse einen Grund (eine ratio sufficiens) haben und habe diesen in sich selbst, in der Art und Weise seines Seins, so ist er keineswegs befriedigt, sondern er verlangt für alles Wirkliche, auch für Gott, eine Wirkursache (causa efficiens), — „einen durch Thätigkeit wirksamen und dadurch als wirklich erwiesenen Grund“ (l. c. pag. 157). „Ein wirklicher Grund, der wirkt und Wirkliches zur Folge hat, und zwar auf dem Wege der Thätigkeit, heifst Ursache“ (pag. 135). Diese Forderung, dafs alles Wirkliche, sowohl „das Bestehende“ als „das Entstehende“, eine Wirkursache habe, führt er zurück auf das allgemeine Gesetz vom hinreichenden Grunde. Er kennt nämlich für Wirkliches keinen andern hinreichenden Grund und läfst keinen andern gelten als eine entsprechende Thätigkeit, die das Wirkliche hervorbringt oder hervorgebracht hat: „Der hinreichende Grund der inhaltlichen Wesensbestimmtheit heifst im engern Sinne Grund (ratio), der hinreichende Grund der Wirklichkeit heifst im engern Sinne Ursache (causa).“ L. c. pag. 109. Gott ist nach ihm ratio sui, weil er sein eigenes Wesen inhaltlich bestimmt und denkend festsetzt, causa sui, weil er durch seinen Willen sich selbst setzt, sein eigenes Dasein hervorbringt. „Alles, ohne irgend welche Ausnahme und ohne irgend welche Einschränkung, bedarf und fordert eine hinreichende Ursache, — sei es in sich selbst, sei es in einem andern und Höhern: sonst bleibt es unverständlich, dunkel und rätselhaft; Finsternis wäre sonst die letzte Thatsache, zu der uns das Licht des Denkens führt“ (p. 113).

„Das Kausalgesetz steht nur und erst still bei einer Ursache, welche sich selbst als Wesen und alles andere als Wirkung bestimmend zusammenfaſst und wirkend durchdringt bis auf den tiefsten Grund“ (pag. 114). „Alles Thatsächliche wird in dem Grade verständlich, als es auf eine Thätigkeit oder Ursächlichkeit zurückgeführt wird. Grund- und ursachlose Existenz, d. h. ein Dasein aus absolutem Zufall oder blinder Notwendigkeit ist dann von vornherein ausgeschlossen. Nur was sich selbst in seinem Wesen bestimmen und entfalten, in seinem Dasein begründen und vollziehen kann, was sich selbst als seine eigene Wirkung innerlich umfassen und enthalten kann . . . das kann urthatsächlich existieren“ (pag. 115. 116).

Prüfen wir diese Aufstellungen in aller Ruhe. Daſs das Gesetz vom hinreichenden Grunde ein allumfassendes ist, wird kein denkender Mensch leugnen. Nihil sine ratione sufficiente: alles muſs seinen hinreichenden Grund haben, alles ohne Ausnahme, in der Ordnung der Erkenntnis wie in der Ordnung der Wirklichkeit. In der Ordnung der Erkenntnis muſs alles seinen Erkenntnisgrund haben, sei dieser ein Grund a priori oder a posteriori; in der realen Ordnung muſs alles seinen realen Grund haben, einen Grund für sein Sein, mag derselbe in ihm selbst oder in einem andern liegen. Für eine Erkenntnis, die das ganze Sein durchschaut, ist selbstverständlich der Seinsgrund auch immer der Erkenntnisgrund, nicht aber für eine unvollkommene Erkenntnis, die nicht das ganze Sein durchschaut; diese muſs sich auch mit minder hellen und durchsichtigen Erkenntnisgründen zufrieden geben. Principium (ἀρχή) nennt man den Grund, weil er begrifflich früher ist als das Begründete, welches aus ihm hervorgeht, von ihm ausgeht, sei das nun in der realen oder in der logischen Ordnung. Ursache im Sinne von eigentlicher oder Wirkursache (causa efficiens) nennt man denjenigen Realgrund, der durch Thätigkeit das Begründete hervorbringt, und dies so Begründete heiſst Wirkung.

Die Behauptung nun, die unser Befremden in so hohem Maſse erregt, ist diese, daſs alles Wirkliche ohne Ausnahme, also auch Gott, einen solchen durch Thätigkeit wirksamen Realgrund haben müsse. Warum soll denn nicht ein einfach seiender Realgrund genügen? Warum muſs es gerade ein thätiger sein? Unsere Erkenntnis, so wird uns auf solche Fragen geantwortet, gebe sich nicht zufrieden, wenn sie nicht das Sein auf eine Thätigkeit zurückführen und es aus der Thätigkeit als seinem Grunde erklären könne. „Alles, was Thatsache ist, fordert die Erklärung aus einer Thätigkeit. . . .

Alles, was besteht und entsteht, kann nur aus einer entsprechenden Thätigkeit verständlich werden. Die Thatsachen und das Sein sind an und für sich dunkel und unverständlich, blinder Zufall, sofern sie nicht auf eine Thätigkeit als ihre hinreichende Ursache zurückgeführt werden. Die Thätigkeit dagegen ist aus sich selbst verständlich . . ." L. c. pag. 106.

Darin liegt nun das πρῶτον ψεῦδος der ganzen Deduktion, dafs behauptet wird, eine Thätigkeit, eine That, sei aus sich selbst verständlich. Bedarf sie denn nicht ebenso gut einer Erklärung wie das Sein (Dasein)? Eine That, deren Grund und Ziel wir nicht kennen, kann ebenso verblüffend und verwirrend auf uns einwirken, wie eine Existenz, die plötzlich vor uns auftaucht. Sein wie Thätigkeit werden erst verständlich durch Erkenntnis ihres Grundes und Zweckes. Bedarf das Sein eines Grundes, dann die Thätigkeit erst recht; sie ist, wo die Erkenntnis ihres Grundes fehlt, noch viel unverständlicher als das einfache Sein (oder Dasein). Eben weil der actus secundus inhaltlich reicher ist, ist er, wo sein Grund nicht erkannt wird, ein gröfseres Rätsel als der actus primus, dessen Grund verborgen bleibt. Jede Thätigkeit ruft, sobald sie in ihrem Dasein erkannt ist, sofort zwei Fragen hervor: eine nach dem Dasein des Thätigen und eine nach dem Wesen des Thätigen. Wollte jemand diese beiden Fragen uns verwehren und abschneiden und uns zumuten, bei der Erkenntnis der Thätigkeit selbst, als einer Thatsache, stehen zu bleiben, den würden wir in der That nicht verstehen. Erst wenn das Dasein des der Thätigkeit zu Grunde liegenden, von ihr vorausgesetzten Seienden erkannt ist, ist der Grund für das Dasein der Thätigkeit, und erst wenn das Wesen oder die Natur dieses vorausgesetzten Seienden erkannt ist, ist für die Beschaffenheit oder Eigenart oder Natur der Thätigkeit der Grund erkannt und damit diese einigermafsen verständlich gemacht; soll sie vollkommen verständlich gemacht werden, dann mufs freilich auch noch ihr Objekt und ihr Zweck dargelegt werden. Ist Thätigkeit, wie Schell (l. c. p. 154) sagt, „eben jener Begriff, in dem die beiden Grundordnungen des Seins, das wesenhafte und thatsächliche Sein, zusammenlaufen und sich wie in der Spitze einer Pyramide vereinigen", — so ist sie doch erst dann uns verständlich, wenn wir die beiden Komponenten, die in ihr zusammenlaufen, in ihrem Grunde verstehen: in dem Dasein und Wesen des thätigen Princips.

Wenn Schell die Thätigkeit für den tiefsten Grund in Gott erklärt, so will er damit eine ähnliche Frage beantworten, wie die Theologen sie zu stellen pflegen, wenn sie nach dem metaphysischen

Wesen oder Grunde oder Konstitutiv in Gott fragen. Ich sage eine „ähnliche", nicht dieselbe, weil schon in dem eigentlichen Fragepunkt eine wesentliche Verschiedenheit zu bemerken ist. Wenn nämlich die Theologen, nachdem sie das Dasein Gottes, d. i. das wirkliche Sein Gottes als einfache Thatsache, bewiesen haben, sich daran geben, das Wesen Gottes zu erforschen, so pflegen sie die Bemerkung vorauszuschicken, dafs diese Untersuchung nur Wert habe für unsere inadäquate und analogische Gotteserkenntnis. In Wirklichkeit gebe es in dem absoluten, göttlichen Sein nichts, was sich als Wesen von Unwesentlichem unterscheiden lasse, sondern alles sei in demselben in gleicher Weise wesentlich; für die richtige Ordnung unserer Erkenntnisse aber vom absoluten Sein sei es von Interesse zu untersuchen, was „secundum nostrum concipiendi modum", d. i. nach unserer den endlichen Dingen angepafsten Art zu denken, als das Wesen oder der metaphysische Grund in ihm zu denken sei. Bei Sch. habe ich eine derartige Bemerkung nirgends gefunden, und wenn wir seine Ausführungen lesen, so können wir nicht anders als annehmen, dafs er nach einem wirklichen Realgrunde in Gott suche und als solchen die sich selbst verwirklichende Ursache uns anpreisen wolle. Anders können wir ihn doch unmöglich verstehen, wenn er uns immer wiederholt, Gott sei seine eigene Wirkursache, bringe sich selbst durch Denken und Wollen hervor. Namentlich was er l. c. pag. 137 gegen Hontheim und was er pag. 167 ff. gegen die „Tautologie" desselben Autors sagt, deutet klar genug darauf hin, dafs er einen wirklichen Realgrund in Gott bestimmen wolle. Auch geht dies daraus klar hervor, dafs er diese Frage in Verbindung bringt mit den trinitarischen Hervorgängen.

Warum sind denn unsere Theologen so vorsichtig und vermeiden es so ängstlich, nach einem realen Wesensgrunde in Gott zu suchen? Weil sie recht gut wissen, dafs schon damit die göttliche Einfachheit preisgegeben wäre. Das Begründete kann nämlich mit seinem Grunde, soweit dieser formal als Grund ins Auge gefafst wird, nie vollkommen identisch sein; er mufs wenigstens logisch von ihm unterschieden sein, weil sonst, wie von selbst einleuchtet, eine Begründung des einen durch den andern nicht stattfinden könnte. Wo es aber um mehr als einen blofsen Erkenntnisgrund sich handelt, da mufs auch zwischen Grund und Begründetem eine mehr als rein logische Unterscheidung, da mufs irgendwie eine reale Verschiedenheit zwischen ihnen vorhanden sein. Weil nun die Theologen mit Recht diese letztere von dem absoluten Sein Gottes ganz und gar ausgeschlossen

wissen wollen, so hüten sie sich sorgfältig, nach einem realen Wesensgrunde in Gott zu forschen. Und nun erst einen durch Thätigkeit wirkenden Realgrund (d. i. eine Ursache), — wie würden sie den weit zurückgewiesen haben?

Und wofür eigentlich sucht man den Grund, — Professor Schell einen durch Thätigkeit wirkenden Realgrund, unsere Theologen einen Erkenntnisgrund? Auch darin herrscht nur eine scheinbare Übereinstimmung zwischen Sch. und den Theologen. Für das göttliche Sein, — wird man vielleicht antworten. Ganz recht, aber wenngleich es selbstverständlich nur ein göttliches Sein gibt, so müssen wir doch in unserm Denken, wenn wir nicht verhängnisvolle, riesengrofse Fehler machen wollen, notwendig unterscheiden zwischen dem göttlichen Sein als einfacher Thatsache des Daseins und dem göttlichen Sein, das nicht blofs Thatsache, sondern auch reinster und vollkommenster Inhalt, die Summe und Fülle aller Vollkommenheiten ist. Unsere Theologen setzen, wenn sie an die Frage nach dem metaphysischen Grunde in Gott herantreten, das Sein Gottes als Thatsache, also das einfache Dasein Gottes, voraus; wofür sie den metaphysischen Grund finden wollen, ist das göttliche Sein als Fülle aller Vollkommenheiten. Sch. dagegen spricht immer nur von dem göttlichen Sein oder Dasein, sofern es eine Thatsache oder, wie er zu sagen pflegt, eine „Urthatsache“ bezeichnet. Für diese Urthatsache fordert er eine Ursache.

Aus dem Gesagten geht hervor, mit welchem Recht wir oben sagen konnten, die Frage, wie Professor Sch. sie stelle, sei nicht dieselbe mit der Frage, wie unsere Theologen sie zu stellen pflegen. Die eine ist von der andern so verschieden, dafs wir fast fürchten müssen, schon zuviel gesagt zu haben, wenn wir sie ähnliche Fragen nannten. Ähnlich sind sie indes immerhin darin, dafs beide den tiefsten Grund in Gott erforschen wollen. Auch durften wir schon deshalb auf eine Vergleichung beider Fragen nicht verzichten, weil Sch. in der Dogmatik (I, pag. 239) sich den Anschein gibt, als wolle er die Frage nach dem Grunde in Gott in dem Sinne stellen, in welchem unsere Theologen sie zu stellen pflegen, und als wolle er sie im Sinne jener Thomisten — es sind Johannes a St. Thoma, Gonet, die Salmaticenses und andere, auch Cajetan und Suarez, — beantworten, welche das aktuale geistige Erkennen (intelligere) als das metaphysische Wesen Gottes betrachten.

Wir beabsichtigen nun nicht, auf die Meinung dieser Theologen und ihre Abweichungen von der Meinung anderer Theologen, zu denen auch wieder Thomisten (wie z. B. Gotti) gehören, hier

näher einzugehen und wollen nur im Vorübergehen bemerken, dafs nach unserer Ansicht diese beiden Meinungen so gefafst werden können, dafs sie keine Gegensätze mehr sind, sondern sich einander ergänzen. Wenn nämlich Gotti und viele andere, namentlich auch die meisten Theologen unserer Tage, das metaphysische Konstitutiv Gottes in die Aseität setzen oder in das durch sich selbst subsistierende Sein, so haben sie vorwiegend einen Seinsgrund im Auge, während jene andern Theologen mehr an einen Thätigkeitsgrund denken. Ich sage „vorwiegend" und „mehr"; denn weder die einen noch die andern machen ausdrücklich einen solchen Unterschied zwischen Sein und Wirken, sondern sowohl diese als jene wollen einfach dem nachforschen, was für unser Erkennen als der metaphysische Grund für das göttliche Sein und Wirken zugleich sich darstellt, zwischen denen ja auch ein sachlicher Unterschied nicht ist. Dabei bleibt aber bestehen, dafs der Gesichtspunkt bei der Stellung und Beantwortung der Frage ein anderer, wenigstens einigermafsen modifizierter, sein kann. Und dafs er das in der That ist, sehen wir schon daraus, dafs diejenigen Theologen, welche das metaphysische Konstitutiv in der Aseität finden, meistens und vorwiegend von dem göttlichen „Wesen" sprechen, während jene andern mehr von der göttlichen „Natur" reden. Das Wort „Wesen" (essentia, *οὐσία*) nämlich hängt mit „sein" (esse, *εἶναι*) zusammen, und darum bezeichnet es passend den Seinsgrund als solchen, während das Wort „Natur" (natura, *φύσις*) mit dem Begriff „keimen", „treiben" (nasci, *φύειν*) zusammenhängt und daher gewöhnlich das Wesen der Dinge bezeichnet, soweit es der Grund für eine entsprechende Thätigkeit ist, wobei zunächst an die Lebensthätigkeit gedacht wird.

Weiter wollen wir an dieser Stelle auf diese Meinung und Meinungsverschiedenheit nicht eingehen, sondern nur konstatieren, dafs die Meinung der Theologen, die das metaphysische Konstitutiv Gottes in das intelligere setzen, nichts gemeinsam hat mit der Behauptung, Gott verursache sich selbst. Wollte der Urheber und Verteidiger dieser Behauptung wirklich nur das sagen, was jene Theologen lehren, wir würden sicher die letzten sein, die ihm widersprochen hätten. Wir wollen auch seine gute Absicht nicht verkennen, wenn er in dem apologetischen Werke (I, pag. 138) sagt: „Durch den Begriff der Selbstursache wird von Gottes Dasein dieser Verdacht ausgeschlossen, als ob er ein nach Art der Geschöpfe als Wesensanlage konstituiertes oder blofs substantielles, müfsiges Dasein sei, und behauptet, dafs er ganz Geistesthätigkeit sei . . . ." und weiter pag. 139: „Von

Gott gilt hinsichtlich des Wirkens nicht, was von dem accidentellen Wesen des Einzelnen gilt; sein Wesen und sein Dasein ist selber ganz und gar Thätigkeit und zwar auf sich selbst gerichtete und mit sich selbst beschäftigte Thätigkeit.“ Ja freilich, wollte Sch. nur dies sagen, dafs in Gott zwischen Sein und Wirken kein sachlicher Unterschied sei, dafs das göttliche Sein ganz bis auf den Grund Leben, Wirken, geistige Thätigkeit, Erkennen und Wollen sei, und dafs Gott selbst das primäre Objekt dieser Thätigkeit sei, wir würden ihm freudig zustimmen, vorausgesetzt, dafs er in diese Worte nichts anders hineinlegte, als was andere Theologen, und mit besonders scharfer Accentuierung jene Thomisten (Johannes a St. Thoma, Gonet u. s. w.), auf die er mit Unrecht sich beruft, hineingelegt haben. Denn das ist ja selbstverständlich, dafs Gott in derselben Weise ganz Leben und Thätigkeit ist, wie er ganz Sein, ohne Schatten von Nichtsein oder Defekt, ist; er ist nicht blofs actus primus (Sein), sondern auch actus secundus (Thätigkeit), und zwar so, dafs zwischen beiden kein sachlicher, sondern nur ein von uns nach der Analogie irdischer Dinge gedachter (virtueller) Unterschied ist. Cf. S. Thom. de pot. qu. 7. a. 1. ad 7. Schell will aber mehr sagen und sagt es deutlich und oft genug: dafs Gott nämlich durch die auf sich selbst gerichtete Thätigkeit in Denken und Wollen sich selbst verwirkliche. „Gott ist die reinste That, heifst: Gott ist die ewig-thätige Verwirklichung seines eigenen Wesens und Daseins“, so sagt er an derselben Stelle (pag. 139), und ganz in Übereinstimmung damit (pag. 170), Gott sei „selbsterdachte und selbstgewollte Vollkommenheit.“ Ist es denn dasselbe: „Gott ist ganz Leben und Thätigkeit“ — und: „Gott verwirklicht sich selbst“? In dem ersten Satze spreche ich doch offenbar nur von dem „Was“ Gottes und setze sein „Dafs“ voraus; in dem zweiten aber wird von dem „Dafs“ Gottes gesprochen und gesagt, dafs er selbst es setze.

Weiter will ich für jetzt auf die Schellsche These von der Selbstverursachung Gottes nicht eingehen. Ich denke, das Gesagte wird genügen, sie in hinreichender Weise zu kennzeichnen. Insbesondere verzichte ich darauf, für jetzt auf die Trinitätslehre Schells, obgleich dieselbe mit seiner Lehre von der Selbstverwirklichung Gottes sehr innig verquickt ist, näher mich einzulassen. Nur noch eine Bemerkung allgemeiner Art will ich hinzufügen. Wenn wir über Gott und die göttlichen Dinge spekulieren, so müssen wir uns streng innerhalb der Grenzen der menschlichen Begriffe halten, d. i. derjenigen intellektuellen Vorstellungen, die aus den endlichen Dingen gewonnen (abstrahiert) sind. So lange wir

hier auf Erden pilgern, kommen wir aus dem Rahmen und dem Gefüge dieser Begriffe nicht hinaus. Innerhalb desselben können wir Korrektive anbringen, zusammensetzen, trennen und wieder anders zusammensetzen, um einen möglichst treuen Spiegel der mehr als sternenhoch über uns erhabenen Dinge zu gewinnen, — aber heraustreten aus diesem Rahmen, uns frei machen von diesem Gefüge können wir nicht. Und wer aus Ungeduld über die blassen Bilder und über das Inadäquate unserer Gotteserkenntnis sich vermessen wollte, das Gefüge zu zerstören und die menschlichen Begriffe wirklich „abzuändern", dem würde es ergehen wie dem Astronomen, der aus Ungeduld sein Fernrohr zerstörte. Dafs auch Sch. gelegentlich von einem „Abändern" der Begriffe spricht, haben wir vorhin schon vernommen. Wir würden indes auf dieses einzelne Wort kein besonderes Gewicht legen, es vielmehr im guten Sinne deuten, wenn wir nicht anderswo (l. c. pag. 108) von einer Forderung hörten, „Begriffe zu bilden, welche über alles Gewohnheitsmäfsige und darum Denkgeläufige hinausgehen." Freilich der Begriff einer Ursache, die sich selbst Dasein giebt, die aus ihrem reicheren begrifflichen Inhalte heraus wirkt, bevor sie existiert, geht sehr über alles Gewohnheitsmäfsige und Denkgeläufige hinaus. Wenn wir dann aber an derselben Stelle weiter lesen, es müsse „der Ursprung, der für sich selbst und alles andere Licht und Erklärung spendet, in ganz anderer Weise Dasein und Wesen bekunden als die Gesamtheit der Thatsachen, in denen wir uns zwar gewohnheitsmäfsig (sic!) bewegen, von deren Daseins- und Wesensart wir uns darum auch bei der Begriffsbildung als dem Muster und Mafsstab für Dasein und Wesen überhaupt gewohnheitsmäfsig leiten lassen" — so wissen wir, was wir unter dem „Gewohnheitsmäfsigen und Denkgeläufigen" des vorhergehenden Satzes zu verstehen haben. Bewegen wir uns denn etwa blofs gewohnheitsmäfsig innerhalb der Thatsachen unserer Erfahrung, und nicht vielmehr naturnotwendig? Lassen wir uns von denselben blofs gewohnheitsmäfsig bei der Bildung unserer Begriffe leiten? Allerdings „Muster und Mafsstab" sollen sie uns nicht sein bei Betrachtung des Göttlichen, aber — wir sind bei dieser Betrachtung, so lange wir hier auf Erden sind, ganz auf sie angewiesen. Mag der „Ursprung" noch so sehr für sich selbst und alles andere Licht und Erklärung spenden und in ganz anderer Weise Dasein und Wesen bekunden als die Gesamtheit der Thatsachen, in denen wir uns bewegen, so ändert das doch unsere Art und Weise, wie wir hier auf Erden Gott erkennen, nicht im geringsten. Ein Ontologist und ein Idealist könnten so

sprechen, wie es hier unser Autor thut. Vielleicht wird er uns nächstens über seine Erkenntnislehre etwas mehr sagen. Was er uns bisher über dieselbe gesagt hat, berechtigt uns zu vermuten, daſs verschiedene dunkle Punkte in derselben liegen. Wenn wir den „Ursprung“ schauten, so würde er uns ohne allen Zweifel Licht und Erklärung über sich selbst und alles andere spenden und auch sein Dasein und sein Wesen in einer Weise uns kund geben, daſs wir der Gesamtheit der Thatsachen unserer gegenwärtigen Erfahrung recht wohl entraten könnten. Aber in der Lage, in der wir thatsächlich uns befinden, bedürfen wir dieser Thatsachen, um von ihnen aus zu dem Ursprung erst uns zu erheben und zunächst sein Dasein mit Gewiſsheit zu erkennen, dann allerdings auch von seiner näheren Beschaffenheit und seinem Wesen eine gewisse Vorstellung zu gewinnen. Aber auch nur eine gewisse, recht dunkle und blasse, mehr negativ als positiv gehaltene Vorstellung davon vermögen wir aus den irdischen Dingen zu gewinnen. Die Offenbarung hat dieses Bild inhaltlich zwar sehr gehoben, hat es mit Licht und Glanz aus einer höheren Sphäre erfüllt, aber bezüglich der Art und Weise, das Göttliche uns vorstellig zu machen, wird sie erst in ihrer jenseitigen Vollendung uns über uns selbst erheben. Im gegenwärtigen, diesseitigen Stadium aber läſst die Offenbarung, oder Gott in seiner Offenbarung, sich vielmehr zu uns herab: er hat seine himmlischen Wahrheiten in menschliche Begriffe und Worte gekleidet, in Begriffe, die wir Menschen durch die natürliche Kraft unseres Geistes aus den Thatsachen unserer Erfahrung gewonnen, in Worte, die wir entsprechend den Begriffen gebildet haben. Selbst als die Offenbarung in ihrem diesseitigen Stadium den Höhepunkt erreichte, als das persönliche Wort Gottes Mensch wurde, hat sich hierin nichts geändert. Da erst recht hat sich Gott zu uns Menschen, zu unserer Art und Weise zu denken und zu reden, herabgelassen, um uns zu sich, zu seiner Art und Weise zu erkennen, zum unvermittelten Schauen des Göttlichen (in unserer Vollendung) zu erheben. So lange wir hier auf Erden wallen und pilgern, haben wir uns mit den Formen zu begnügen und zu bescheiden, an die unser Denken nicht etwa kraft eingewurzelter Gewohnheit, sondern kraft unserer natürlichen Einrichtung und Zusammensetzung gebunden ist.