Zeitschrift: Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie

Band: 27 (1913)

Artikel: Kritische Bemerkungen zu einer neueren Darstellung der Gottesbeweise

Autor: Kirfel, Heinrich

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-762127

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.07.2025

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

KRITISCHE BEMERKUNGEN ZU EINER NEUEREN DARSTELLUNG DER GOTTESBEWEISE.

Von Dr. HEINRICH KIRFEL C. Ss. R.

„Die erste Aufgabe der Apologetik ist der Beweis Gottes als der Urtatsache und der unentbehrlichen Ursache aller Tatsachen.“ Mit diesen Worten leitet Prof. Dr. Phil. Kneib in seinem jüngst erschienen Handbuch der Apologetik die Darstellung der Gottesbeweise ein.[1] Der Theoretiker, dem es vor allem um reinliche Scheidung der verschiedenen Wissenszweige zu tun ist, wird freilich wenig darüber erbaut sein, daß die Gottesbeweise der Apologetik zugeschrieben werden, und wird dieselben lieber in der Philosophie behandelt wissen wollen. Vom Standpunkt der Praxis aus wird man es aber, namentlich in Deutschland, wo dem theologischen Studium vielfach nur eine ziemlich bescheidene philosophische Schulung vorangeschickt werden kann, nur begrüßen, daß ein so wichtiger Punkt wenigstens in der Apologetik ausführlich zur Sprache kommt. Gerade die Wichtigkeit des Gegenstandes wollte zweifellos auch Dr. Kneib betonen, als er den Beweis des Daseins Gottes als erste Aufgabe der Apologetik bezeichnete, und in der Tat hat er diesem Thema einen breiten Raum, ein Sechstel seines ganzen Werkes, gewidmet. Ich beschäftige mich seit längerer Zeit gern mit Darstellungen der Gottesbeweise und habe daher auch die diesbezüglichen Ausführungen Kneibs mit Interesse gelesen. Ganz befriedigt haben mich dieselben leider nicht. Ein guter Teil meiner Desiderata wird freilich auch durch eine Reihe anderer neuerer Entwicklungen der Gottesbeweise nicht erfüllt, und ich habe gelegentlich einer im Vorjahre in dieser Zeitschrift erschienenen Rezension

[1] Dr. Phil. Kneib, Handbuch der Apologetik als der wissenschaftlichen Begründung einer gläubigen Weltanschauung. Paderborn 1912, Ferd. Schöningh. S. 15.

von Dr. Karl Staabs Schrift über die Gottesbeweise in der katholischen deutschen Literatur von 1850—1900 auf einige derselben bereits hingewiesen. Bei der Wichtigkeit des Gegenstandes sei es gestattet, im Anschluß an Dr. Kneibs Ausführungen hierauf noch einmal zurückzukommen.

Als den „großen Obersatz des Gottesbeweises" bezeichnet Kneib (a. a. O.) „die unbedingte und ausnahmslose Geltung des Kausalitätsgesetzes". Man wird das im allgemeinen gelten lassen können, wenngleich auch ohne Zuhilfenahme des Kausalitätsgesetzes auf die Existenz eines höchsten und daher durch sich selbst bestehenden Wesens aus dem Dasein von Dingen verschiedener Vollkommenheitsgrade geschlossen werden kann. Bei der Bedeutung, die also dem Kausalitätsgesetz für die Führung der Gottesbeweise zukommt, muß man wünschen, daß dasselbe scharf gefaßt, gut erklärt und in seiner Evidenz schlagend dargetan werde. Kneib widmet ihm denn auch einen eigenen Abschnitt, welcher mit folgenden Worten beginnt: „Alles was besteht und was entsteht, muß aus einem hinreichenden Grunde erklärt werden können. *Nihil sine ratione (causa) sufficienti.* Ist ein Bestehendes aus sich selbst verständlich, dann ist der Grund seines Bestandes nichts außer ihm" (S. 16). An der hier zunächst gegebenen deutschen Fassung des Kausalitätsprinzips berührt es unangenehm, daß dasselbe lediglich als ein Erklärungsprinzip hingestellt wird, wodurch ihm von vornherein der Stempel des Subjektiven aufgedrückt zu sein scheint: der hinreichende Grund wird als eine Annahme hingestellt, die gemacht wird, um das Erklärungsbedürfnis unserer Geistes zu befriedigen, und nicht als Tatsache, die auch unabhängig von unserem Denken etwas begründet. Noch weniger kann es gebilligt werden, daß in der lateinischen Formulierung die *causa* ohne weiteres neben die *ratio* in Klammer gesetzt wird. Doch über diese Gleichstellung hat sich der Verfasser selbst ausgesprochen, verurteilen wir ihn also nicht, ehe wir gehört, wie er sein Vorgehen begründet. „Die Begriffe Grund und Ursache werden oft *promiscue* gebraucht. Streng genommen aber redet man von einem Grunde (*ratio*) da, *a*) wo es sich um die Erklärung eines Wesensinhaltes handelt (z. B. Die Geistigkeit der Seele ist der Grund ihres Denkens. Die Geistigkeit der Seele ist der Grund des Selbstbewußtseins), aber auch da, *b*) wo es sich um die Erklärung der Wirklichkeit handelt, wenn die betreffende Wirklichkeit sich selbst

verständlich macht. In allen anderen Fällen wendet man den Begriff ‚Ursache' an" (S. 16). Wenn wirklich, wie hier behauptet wird, zwei Begriffe *promiscue* gebraucht würden, so wäre das eine recht böse Sache, die sich in ihren Konsequenzen bitter rächen müßte, da bekanntlich die Logik mit sich nicht spassen läßt; glücklicherweise steht die Sache nicht so schlimm, und will der Verfasser nur sagen, daß die Ausdrücke Grund und Ursache oft *promiscue* gebraucht werden, weshalb er sich beeilt hinzuzufügen, wann man streng genommen von einem Grund redet und in welchen Fällen man den „Begriff" Ursache anwendet. Danach erscheinen nun aber wieder Grund und Ursache als Wörter, die im wesentlichen dasselbe besagen und deren Anwendung sich lediglich nach dem Sprachgebrauch bestimmt, *quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi*, etwa so, wie man oft die Wörter „schlagen" und „prügeln" *promiscue* gebraucht, ohne daß es gestattet wäre zu sagen: Es hat eben acht Uhr geprügelt. Wenn es aber so stände, dann wären wir wieder ganz unversehens bei der Schellschen Selbstverursachung Gottes angelangt. Kneib gebraucht auch gelegentlich das Wort „Selbstbegründung",[1] das von Schell im Sinne der Selbstverursachung angewendet wurde,[2] und drückt sich selbst in einer Weise aus, daß der Schellsche Gottesbegriff, über den doch hoffentlich für jeden katholischen Theologen die Akten geschlossen sind, ziemlich nahe zu liegen scheint.[3] Es liegt mir natürlich ferne, Herrn Prof. Kneib in diesen elementaren Punkten eines Irrtums zeihen zu wollen, aber ich denke, er hat sein Buch nicht bloß geschrieben, um seine eigenen Gedanken schwarz auf weiß vor sich zu haben, sondern um andere zu unterrichten, sie in die Wahrheit einzuführen und vor dem

[1] S. 36—37. „Nur die höchste Wirklichkeit kann sich selbst erklären, nur beim Denken und Wollen ist eine Selbstumfassung und Selbstbegründung möglich."

[2] Vgl. Herm. Schell, Katholische Dogmatik. I. (Paderborn 1889, Ferd. Schöningh) S. 335. „In bezug auf die unendliche Güte der Wesenheit und Existenz Gottes ist der Wille insofern schöpferisch, als er eine Form der göttlichen Selbstbegründung oder Aseität ist. Gott ist *causa sui* durch sein allmächtiges Denken und Wollen. Doch verlangt schon der Begriff der (*causa sui* oder) Selbstbegründung [von mir unterstr.], daß die unvermeidliche Notwendigkeit physischer, logischer und ethischer Art nicht übersehen, sondern zugleich ins Auge gefaßt wird."

[3] Kneib S. 36. „Alles, was ist, das ist durch sein Denken und Wollen, und dieses sein Denken und Wollen ist zugleich alles, was er selber ist und durch das er selber ist und immer war."

Irrtum zu bewahren; dazu wäre es dringend geboten gewesen, die Begriffe Ursache und Grund genau zu definieren und das Kausalitätsgesetz scharf zu präzisieren.

Wie steht es nun mit der Objektivität des Kausalitätsgesetzes? Kneib fährt fort: „Das Kausalgesetz ist tiefinnerlich mit unserem subjektiven Geisteswesen verschmolzen, aber es hat auch zugleich objektive Geltung. Nur dann ist etwas außer uns wirklich, wenn es nach dem Kausalgesetz auf uns wirkt" (S. 16). Die „tiefinnerliche Verschmelzung" des Kausalgesetzes „mit unserem subjektiven Geisteswesen" will ich nicht weiter kritisieren, da ich nicht recht verstehe, was der Verfasser damit meint; nur so viel glaube ich herauszuhören, daß es sich dabei um eine Subjektivierung des Kausalitätsgesetzes handelt, um eine Art angeborene Erkenntnisform, der aber nebenbei auch zugleich objektive Geltung zukommt. Daß etwas nur dann außer uns wirklich ist, wenn es nach dem Kausalgesetz auf uns wirkt, ist nicht richtig; das Umgekehrte ist die Wahrheit: nur dann kann etwas auf uns wirken, wenn es wirklich ist.

In der Begründung der Objektivität des Kausalitätsgesetzes weist Kneib zunächst den Vorwurf ab, daß dasselbe auf einer Verwechslung des *post hoc* mit dem *propter hoc* beruhe, indem er sich darauf beruft, daß wir beides oft voneinander unterscheiden. Das ist richtig, beweist aber nichts für die objektive Realität der Ursächlichkeit. Denn entweder ist diese Unterscheidung gedacht als Unterscheidung der beiden Begriffe, dann folgt daraus nichts für die Außenwelt; oder sie ist gedacht als Unterscheidung der beiden Tatsachen, dann setzt sie die Kenntnis einer objektiv bestehenden Kausalität bereits voraus.

„Es wäre unverständlich," fährt Kneib fort, „warum unserem Geiste der Drang nach der Erkenntnis des ‚Warum' so tief und so unauslöschlich eingeprägt ist, wenn dieser Drang nicht auch durch die Erklärung der Wirklichkeit befriedigt werden könnte" (S. 16). Allein abgesehen davon, daß gar vieles unverständlich ist, was doch dem Reiche der Tatsachen angehört, wird man auf diese Begründung erwidern können, daß dieser Drang unseres Geistes nach der Erkenntnis des Warum kein blinder ist, sondern von der Erkenntnis des Vorhandenseins eines Warum geleitet wird; entweder hat nun diese Erkenntnis eine Realität zum Gegenstand, dann bedarf es nicht des Umweges über den

„Drang", um die Objektivität des Kausalitätsbegriffes nachzuweisen; oder das Objekt jener Erkenntnis ist ein bloßes Gedankending, dann nützt auch der Drang des Geistes nichts, um dessen reales Vorhandensein in der Außenwelt darzutun.

Aber „wenn die Ursächlichkeit in der Wirklichkeit gar nicht vorkommt, wie kommt sie dann in das Denken des Menschen und in sein Bewußtsein hinein und zwar so ausnahmslos und so hartnäckig?" (S. 16.) Dieser Grund ist durchschlagend, wenn man das menschliche Erkennen seinem Inhalte nach ausschließlich objektiv bestimmt sein läßt; wer aber in dieser Beziehung zu Konzessionen an den Subjektivismus bereit ist, dem sollte eigentlich diese rhetorische Frage sehr wenig imponieren. Zur Beleuchtung dieser Einrede sei es gestattet, schon hier einen Gegenstand zu berühren, auf welchen Prof. Kneib in anderem Zusammenhang zu reden kommt. Bei der Auseinandersetzung des Gottesbeweises „aus dem vorstellenden Bewußtsein" (S. 88) trägt der Verfasser den Sinnessubjektivismus mit einer Selbstverständlichkeit vor, als ob es nicht auch heute noch denkende Leute gäbe, welche — nicht aus Unkenntnis der von den Physikern dafür beigestellten „Beweise" — sich zur Annahme desselben nicht entschließen können. Die nachbildende Tätigkeit der Seele, so heißt es dort, „ist nicht eine bloße Wiedergabe der Welt der Gegenstände, an der das Bewußtsein nur den Anteil des wiedergebenden Substrates hat, sondern in dem Bewußtsein findet eine umgestaltende Tätigkeit statt, durch welche die Außenwelt erst ihre eigentümliche Form und ihren Wert für die Erkenntnis erhält. Daß Licht, Wärme, Schall, Klang, Ton, Geruch, Geschmack, Druck, Nässe, Glätte usw. draußen etwas anderes sind, als in unserem Innenleben, braucht nicht bestritten zu werden. Denn auch unsere sinnliche Erkenntnis bleibt trotzdem immerhin eine wahre, weil sie nicht bloße Wiedergabe der Außenwelt sein kann. Einerseits steht fest, daß das, was wir z. B. als Licht, Schall usw. wahrnehmen, draußen nur Schwingungen sind, die bis in unsere Psyche gelangen, andererseits müßte man auch vergebens eine Antwort auf die Frage suchen: Wie kommt der Gegenstand selbst in unser Inneres, durch die Organe und Faserbündel der Nerven in das Gehirn und zur Seele und bleibt doch draußen?" Ein boshaft veranlagter Leser, der sich noch daran erinnert, wie er auf S. 16 bearbeitet wurde, wird bei

diesen Zeilen nicht umhin können zu fragen: Wenn Licht und Schall in der Wirklichkeit gar nicht vorkommen, wie kommen sie dann in das Wahrnehmen des Menschen und in sein Vorstellen hinein und zwar so ausnahmslos und so hartnäckig? Oder beweist diese Frage hier nichts? Aber warum soll sie dann auf Seite 16 etwas beweisen?

Weiters führt Kneib für die Objektivität des Ursachenbegriffs unsere eigene innere Erfahrung ins Feld. Man wird zugeben müssen, daß diese uns tatsächlich das Vorhandensein einer Ursächlichkeit unmittelbar zeigt, wenn ich es auch nicht gewagt hätte wie Kneib zu schreiben, daß der Begriff der Ursächlichkeit aus der inneren Erfahrung entsteht (S. 17, von mir unterstr.). Nach dieser Feststellung fährt aber der Verfasser fort: „Es ist nun kein Fehler auch draußen Ursächlichkeit zu finden, und es wäre nur dann ein Fehler, wenn man für die Außenwelt der Naturdinge die nämliche Ursächlichkeit annehmen wollte, wenn man also glaubt, dieselbe Absichtlichkeit unmittelbar in allem Naturgeschehen finden zu müssen; allein der Erweis von Ursächlichkeit überhaupt ist damit gegeben.“ Gewiß ist es kein Fehler eine Ursächlichkeit dort zu finden, wo sie tatsächlich vorliegt; wenn aber in der Außenwelt das Vorhandensein einer Ursächlichkeit nur deswegen angenommen wird, weil es in uns eine solche gibt, so stützt sich diese Annahme lediglich auf einen Analogieschluß — ein etwas schwaches Fundament für das gewaltige Gebäude der Gottesbeweise. Aber immerhin sei eingeräumt, daß der Erweis von Ursächlichkeit überhaupt gegeben ist. Was nun? Kneib fährt unmittelbar im Anschluß an die eben zitierte Stelle fort: „Eine interessante Beleuchtung erfuhr das Kausalitätsgesetz durch folgenden Fall; und nun folgt die bekannte Erzählung von der Entdeckung des Planeten Neptun. Hier liegt denn doch ein ziemlich bedenklicher Gedankensprung vor. Soweit die voranstehenden Ausführungen überhaupt beweiskräftig sind, zeigen sie das reale Vorhandensein einer Ursächlichkeit überhaupt auf; wie weit sich dieselbe erstreckt, darüber haben wir vorläufig noch nicht mehr gehört, als daß es auf Grund einer nicht weiter ausgeführten Analogie kein Fehler ist, auch in der Außenwelt Ursächlichkeit zu finden. Das Kausalitätsgesetz und dessen allgemeine Geltung ist aber damit noch lange nicht bewiesen; und doch hätte eine einzige

Begründung hier mehr Wert als tausend interessante Beleuchtungen.

Doch wir dürfen Kneib nicht Unrecht tun; er kommt auf den hier vermißten Punkt nachträglich zu sprechen, indem er nach seiner Beleuchtung des Kausalitätsgesetzes den mancherseits erhobenen Einwand zu entkräften sucht, es sei uns leicht zu denken, daß in einem anderen Reiche des Seins, in der metaphysischen Transzendenz das Kausalitätsgesetz nicht gelte. Was wird darauf erwidert? „Mit dem Aufgeben des Kausalitätsgesetzes in dieser Hinsicht müßte auch das Denken als Wiedergabe[1] der Wirklichkeit aufgegeben werden; denn es gäbe dann keinen Einfluß der Dinge auf das Denken. Der Schritt vom Subjektiven ins Objektive dürfte nämlich dann auch nicht gemacht werden." Das ist weniger gut als kurz gesagt. Selbstverständlich müßte mit dem Aufgeben der Universalität des Kausalgesetzes auch das Denken als Wiedergabe der Wirklichkeit aufgegeben werden, weil sich eben die Wirklichkeit um unser Denken nicht kümmert und in ihr nach wie vor jede Wirkung von einer Ursache hervorgebracht würde; aber aus dem von Prof. Kneib angegebenen Grunde folgt das nicht. Ich will mich hier nicht auf das göttliche Erkennen berufen, das entschieden die Wirklichkeit wiedergibt, ohne daß die Geschöpfe auf den göttlichen Verstand einwirken; wollte ich diese Instanz ins Feld führen, so würde mir Kneib vermutlich die Unvergleichlichkeit des göttlichen und geschöpflichen Erkennens entgegenhalten. Aber sollen etwa körperliche Dinge auf rein geistige Substanzen irgend einen Einfluß ausüben? Und wenn nicht, wie kommen dann die reinen Geister zur Erkenntnis der Körperwelt? Oder sollen sie von dieser überhaupt nichts wissen? Kneibs Schlußsatz verrät übrigens seinen Grundirrtum: ohne den Einfluß der Dinge auf das Denken darf der Schritt vom Subjektiven ins Objektive nicht gemacht werden. Unser Erkennen vollzieht sich also nach ihm in der Weise, daß der Geist aus sich heraus in die Objektivität hinübertritt und zwar über eine Brücke, welche aus dem „tiefinnerlich mit unserem subjektiven Geisteswesen verschmolzenen" Kausalitätsgesetz und der Einwirkung eines äußeren Gegen-

[1] Ist das Denken bloße Wiedergabe oder Umformung? Aus jeder der beiden Annahmen folgen interessante Dinge. S. 88 wird nämlich, wie bereits erwähnt, behauptet, daß unser sinnliches Erkennen keine bloße Wiedergabe der Wirklichkeit sei und es gar nicht sein könne.

standes auf unsere Innenwelt zusammengezimmert wird; mit dürren Worten, unser Erkennen der Wirklichkeit ist kein unmittelbares, sondern wir schließen nur auf sie aus unseren Vorstellungen, welche demgemäß allein als das ersterkannte Objekt aufzufassen sind.[1] Von dieser subjektivischen Voraussetzung aus ist es natürlich unmöglich, eine befriedigende Ableitung des Kausalitätsgesetzes zu gewinnen; aber diese Voraussetzung ist eben falsch und hebt sich selbst auf wie jeder Skeptizismus. Unsere Vorstellungen sind nicht Marionetten, welche vor den Augen unseres Bewußtseins einen Tanz aufführen, aus dem wir schließen, daß sie von jemanden gezogen oder geschoben werden, sondern sie sind die unmittelbare Erfassung eines objektiven Tatbestandes. Wären sie das nicht, dann könnten wir uns auch auf unser Bewußtsein nicht verlassen. Denn dieses ist nichts anderes als ebenfalls eine Vorstellung, eine Vorstellung dessen, was in unserer Seele vorgeht. Daß der Gegenstand derselben physisch in uns sich vorfindet, während der anderer Vorstellungen physisch außer uns liegt, ist ein ganz belangloser, weil das Wesen der Vorstellung in keiner Weise berührender Unterschied. Denn nicht dadurch erkennt man etwas, daß man es physisch und subjektiv in sich trägt, sondern dadurch, daß man es geistig[2] und objektiv

[1] Vgl. S. 40. „Wir nehmen die Außenwelt nur deswegen an, weil wir eine hinreichende Ursache der Festigkeit, Ständigkeit, Stärke und Deutlichkeit derjenigen Wahrnehmungen suchen, die sich von bloßen Einbildungen und Erinnerungen unterscheiden. Ein Verzicht auf Ursächlichkeit ist deswegen der Verzicht auf die Berechtigung einer Annahme der Außenwelt und daher auf die Berechtigung zwischen wirklichen Erkenntnissen und bloßen Einbildungen zu unterscheiden. Wäre die Außenwelt nur etwas, was wirkungslos unserer Erkenntnis einfach vorangeht eben als bloßes Antezedens = ohne Wirksamkeit unserer Erkenntnis Vorausgehendes, dann gäben unsere Wahrnehmungen kein Recht, ihren Inhalt als wirklich anzusehen."

[2] Zum Verständnis dieses Ausdruckes, der dem hl. Thomas entlehnt ist (S. theol. 1. q. 78. a. 3. corp.), ist zu beachten, daß auch der (geschaffene) Geist nicht alles, was er aufnimmt, „geistig" aufnimmt. Was er in der Weise aufnimmt, daß er es sich zu eigen macht, es subjektiviert, nimmt er nicht „geistig" auf, weil diese Aufnahmsweise ihm mit den allermateriellsten, den leblosen Dingen gemeinsam ist: die Bewegung, welche einer Kugel durch einen Stoß mitgeteilt wird, ist ihre Bewegung. Was aber so aufgenommen wird, daß es nicht dem Aufnehmenden eignet, sondern in seiner Objektivität belassen bleibt, wird in übermaterieller, geistiger Weise aufgenommen, und darin besteht das Erkennen: das Grün, das sich an einem Baumblatt findet, ist sein Grün; das Grün, das sich in meiner Vorstellung findet, ist nicht mein Grün.

in sich aufnimmt. Wenn also nicht jede Vorstellung als solche in bezug auf das ihr eigentümliche Objekt absolut zuverlässig ist, dann ist es auch das Bewußtsein nicht, und dann kommen wir aus dem Subjektivismus nicht heraus.

Kneib hat auf die Darstellung des „großen Obersatzes des Gottesbeweises" nicht ganz zwei Seiten verwendet (16—17); auf 111 Seiten (17—128) trägt er die Materialien für den — darf man sagen: kleinen? — Untersatz zusammen. Für diese unbillige Behandlung rächt sich nun der Obersatz, indem er sich weigert für die Richtigkeit des Schlußsatzes einzustehen.

Der Untersatz des Gottesbeweises ist die Tatsächlichkeit der uns umgebenden Außenwelt sowie unserer (geistigen) Innenwelt (S. 15); danach werden kosmologische und psychologische Beweise unterschieden. In beiden Gruppen werden je vier Beweise genannt. Als kosmologische werden angeführt der Kontigenzbeweis (aus der Zufälligkeit des Wesens und des Daseins der Welt), der Kausalitätsbeweis (aus dem Wirken der Dinge in der Welt), der nomologische Beweis (aus der Gesetzmäßigkeit und Ordnung in der Welt) und der teleologische Beweis (aus der Zielstrebigkeit der Dinge im einzelnen und in der Gesamtwelt). Die psychologischen Gottesbeweise sind der ideologische (aus der Tätigkeit des vorstellenden Denkens); der noetische (aus der Tätigkeit des begriffbildenden, urteilenden und schließenden Denkens), der ethische (aus der sittlichen Befähigung, Verpflichtung und Verantwortlichkeit des Wollens) und der religiöse (aus dem Widerspruch zwischen Verdienst und Schicksal, Sittlichkeit und Glück) (S. 15—16). Der Verfasser scheint der Vierzahl dieser Beweise eine ziemlich hohe Bedeutung beizumessen, denn er verweist am Schluß des Paragraphen, in welchem sich diese Aufzählung findet, auf die vier Evangelien und auf die vier Cherubim, auf denen Gott thront (S. 16). Das scheint denn doch eine Überschätzung einer zum mindesten anfechtbaren Einteilung zu sein; der hl. Thomas hat bekanntlich fünf Wege gekannt, auf denen man zur Erkenntnis des Daseins Gottes fortschreiten kann, und hat doch kein Bedürfnis gefühlt, sich auf die fünf Steine zu berufen, welche David in seine Hirtentasche nahm, um damit den Riesen Goliath, der in diesem Falle prächtig als Bild des Atheismus figurieren würde, zu Boden zu strecken. Von den

fünf Beweisen des hl. Thomas läßt Kneib den aus den Seinsstufen und den aus der Bewegung ohne weiteres aus; vermutlich hält er jenen für nicht durchschlagend, diesen für identisch mit dem „Kausalitätsbeweis"; beides wäre nicht richtig. Dagegen wird der fünfte Gottesbeweis des heil. Thomas in zwei zerlegt, in den nomologischen und teleologischen. Ob diese Teilung der Beweisführung zum Vorteil gereicht, soll später besprochen werden.

Gehen wir nun, soweit es der Rahmen eines Artikels gestattet, auf die einzelnen Gottesbeweise ein. Zunächst legt uns der Verfasser den Kontingenzbeweis vor, welchen er in folgender Weise führt: die Welt ist nicht notwendig, nicht aus sich selbst verständlich; ein anderes, notwendiges und unbedingtes Wesen muß die Welt erklären; alle, die nicht auf diese Erklärung überhaupt verzichten, nehmen ein solches Wesen an: die Materialisten sehen dasselbe in der Materie, in der Kraft, in der Einheit von Kraft und Stoff oder in der Koexistenz von Weltäther und Weltmasse; der Monismus des Geistes sieht den Urgrund der Welt in einem verborgenen geistigen Weltgrund, der innerlich eins ist; der Theismus nimmt als Urwesen den unendlich vollkommenen persönlichen Geist an, der einerseits der Welt transzendent ist, andererseits aber doch auch immanent (S. 17—19); der materialistische, wie der geistige Monismus aber erweisen sich als ungenügend (S. 19—35), folglich bleibt einzig die theistische Annahme zu Recht bestehen (S. 35—37). An dieser Beweisführung ist es vor allem nicht zu billigen, daß die theistische Auffassung des notwendigen Weltgrundes neben die monistische als gleichmäßig abzuwägende Annahme hingestellt und mehrmals, auch wo der Verfasser nicht im Sinne der Gegner spricht, als „Annahme" ausdrücklich bezeichnet wird (S. 19. 35). Der Theismus ist nicht eine Hypothese, deren relative Wahrscheinlichkeit nach der größeren oder geringeren Leichtigkeit bemessen wird, mit der sie feststehende Tatsachen erklärt, sondern eine logisch notwendige Folge aus dem Begriff eines absolut notwendigen Wesens. Hätte Kneib die objektive Identität des unbedingt Notwendigen mit dem unendlich Vollkommenen direkt nachgewiesen, so hätte er den Vorteil gehabt, einen zwingenden Beweis für die Existenz des Weltgrundes im theistischen Sinne zu liefern; der von ihm tatsächlich geführte Beweis ist nämlich nicht zwingend. Denn da sein Resultat nur auf negativem Wege, durch

Ausschluß der verschiedenen Systeme gewonnen wird, hängt seine ganze Kraft davon ab, ob alle möglichen nicht-theistischen Systeme ausgeschlossen worden sind; das wird man nun nicht behaupten können. Denn abgesehen davon, daß der Monismus noch eine Reihe anderer Schattierungen aufweist, als hier zur Sprache kommen konnten, wären als mögliche Annahmen auch die verschiedenen dualistischen Systeme in Betracht zu ziehen gewesen. Weiters hätte sich Kneib durch eine direkte Beweisführung das einzige wirksame Mittel beschafft, um den Monismus sowohl als auch den Dualismus als irrig abzutun, indem er hätte zeigen können, daß dem absolut Notwendigen Attribute zukommen, welche sich weder in dem All-Einen des Monismus noch in dem durch eine Realität außer ihm beschränkten Urwesen des Dualismus finden; jetzt läuft die ganze Beweisführung im Wesen darauf hinaus, daß gesagt wird, der Monismus könne dieses oder jenes nicht erklären, man könne immer noch fragen: warum das? warum jenes?, es blieben die erhobenen Schwierigkeiten bestehen usw. Kann etwa der Theismus auf jedes Rätsel Antwort geben? Oder dürfte man mit seiner Annahme warten, bis Philosophen und Theologen uns auf jedes Warum? einen befriedigenden Bescheid zu geben vermögen? Ferner hätte der Verfasser durch die hier vorgeschlagene Beweisführung sich den Vorteil durchgängiger Offensive gesichert, während er jetzt stellenweise in die Defensive gedrängt wird, z. B. dort, wo er zum Zweck seines Beweises die Substantialität der Seele gegenüber der psychologischen Aktualitätstheorie verteidigen muß (S. 28—33). Endlich bringt die von Kneib angewandte Methode den Mißstand mit sich, daß zuerst eine Unzahl von Hypothesen und Hypotheschen widerlegt werden muß, ehe die Konklusion gezogen werden kann; dadurch verliert der Beweisgang an Übersichtlichkeit, wird schwerfällig und büßt auch an überzeugender Kraft ein; denn von den verschiedenen Auffassungen, deren Beseitigung als das einzige Mittel erscheint, um zum Ziele zu gelangen, bleibt immer etwas hängen und — „je länger ein Beweis ist, um so schwächer ist er," wie Paul Keller in einem seiner Romane jemanden sagen läßt. Auf Einzelheiten in der Abweisung der monistischen Systeme einzugehen, unterlasse ich hier, weil die Sache, wie gesagt, mit dem Beweis des Daseins Gottes nicht wesentlich zusammenhängt.

Bei dem nun folgenden Gottesbeweis aus der Ursächlichkeit (S. 37—41) ist anzuerkennen, daß der Verfasser im Anschluß an H. Schell den ungleich tieferen Gedanken einer Vervollständigung der geschaffenen Ursächlichkeit durch die erste Ursache, wie ihn der hl. Thomas vertritt, aufgegriffen hat, anstatt, wie es gegenwärtig meist üblich ist, von einer zufällig geordneten sukzessiven Ursachenreihe auf eine zeitlich vorangehende Ursache zu schließen. Auf einige Ungenauigkeiten, die auch hier unterlaufen, sei nur kurz hingewiesen. Die Bewegung ist nach Aristoteles nicht der Übergang von der Anlage zur Wirksamkeit, wie S. 37 gesagt wird (vgl. auch S. 38), sondern zur Wirklichkeit. Wenn zum Nachweis des Ungenügens der Ursächlichkeit in der Welt unter anderem auch darauf hingewiesen wird, daß sogar der menschliche Geist sich nur dann selbst bestimmen kann, wenn er durch Beweggründe dazu befähigt wird (S. 38), so ist daran zu erinnern, daß die Bewegung des Willens durch die (erkannten) Motive eine rein objektive ist, welche allein das Zustandekommen des Aktes noch nicht erklärt. Daß die empirische Ursächlichkeit nur werkzeugliche Bedeutung hat, wie S. 39 gesagt und für die Zwecke des Beweises herangezogen wird, ist nicht richtig. Auch die geschaffenen Ursachen können Hauptursachen (*causae principales*) sein, wenn sie auch immer untergeordnete Ursachen (*causae secundae*) bleiben. Gleichfalls unzutreffend ist, daß die gestaltende Kraft aus der Ursache herauskommt und in die Wirkung übergeht, wie ebd. gesagt wird. Welche Konsequenzen würde diese Vorstellung ergeben, wenn sie auf die göttliche Ursächlichkeit angewendet würde!

In der Führung des nomologischen Beweises (S. 41—55) hat der Verfasser den Fehler vermieden, der oben bei Besprechung des Kontingenzbeweises beanstandet wurde: nachdem er das Vorhandensein der Gesetzmäßigkeit in der Welt dargelegt hat, bringt er drei Gründe, um zu zeigen, daß diese Gesetzmäßigkeit einen ordnenden Geist verlangt, erst der dritte dieser Gründe ist „das Ungenügen der rein kausalen und der monistischen Erklärung".

Der Entwicklung des teleologischen Beweises (S. 55—88) scheint der Verfasser einen irrigen Begriff der Zweckursächlichkeit zugrunde zu legen. Nach seiner Darstellung wäre dieselbe eine Ergänzung der Wirkursächlichkeit; er schreibt nämlich der Zweckwirkung einen „höheren Wert" zu, „wodurch sie der Gesamtheit der wirkenden Ursachen über-

legen ist" (S. 56) und meint: „Wenn bei physikalisch wirkenden Ursachen mehr herauskommt, als sie selbst bewirken können, so muß die Ursache für dieses ‚Mehr' sonstwo gesucht werden" (S. 57, Anm.). Diese Auffassung ist nicht richtig; denn erstens ist es ein Widersinn, daß jemals mehr zustande kommen soll, als die Gesamtheit der wirkenden Ursachen hervorzubringen vermag, und dann würde eben auf diese Weise die Zweckursache selbst zu einer Wirkursache gemacht, und es fiele jede Berechtigung weg, beide Arten von Ursächlichkeit zu unterscheiden. Richtig ist vielmehr, daß die Zweckursache genau so viel verursacht, nicht mehr und nicht weniger, als die Gesamtheit der mitspielenden Wirkursachen. Jene unterscheidet sich von diesen nicht durch das, was sie verursacht, sondern durch die Art, wie sie es verursacht. Die Wirkursache verursacht durch ihre Tätigkeit, der Zweck dadurch, daß er erstrebt wird. Daß es eine Zweckursächlichkeit in der Welt gibt, dürfen wir also nicht daraus beweisen, daß beim Wirken der Dinge mehr herauskommt, als die Dinge zu wirken imstande sind (um das als unmöglich zu erklären, braucht man nicht erst ein ungläubiger Naturforscher, sondern nur ein vernünftiger Mensch zu sein), sondern daraus, daß die Dinge ihre Wirkungen konstant und regelmäßig hervorbringen; diese Konstanz ist ein Zeichen, daß die natürlichen Ursachen nicht aufs Geratewohl wirken, sondern schon vor der Wirkung und vor der Tätigkeit zur Setzung dieser und zur Hervorbringung jener innerlich bestimmt sind, so daß die Wirkung tatsächlich als Ziel der Tätigkeit erscheint. Freilich muß bei solcher Beweisführung wieder ein Gesichtspunkt einbezogen werden, welchen Kneib bereits im nomologischen Argument geltend gemacht hat; allein man darf eben bezweifeln, ob es rätlich ist, die Regelmäßigkeit und die Zweckmäßigkeit des geschöpflichen Wirkens zu zwei verschiedenen Beweisen zu verwerten. Der hl. Thomas hat es nicht getan.[1] Im Zusammenhang hiermit darf auch gesagt werden, daß die Entkräftung des Vorwurfes eines anthropomorphistischen Elementes in der teleologischen Beweisführung (S. 80) dem Verfasser nicht gelungen ist;

[1] S. theol. 1. q. 2. a. 3. corp. „Aliqua, quae cognitione carent, scilicet corpora naturalia, operantur propter finem, quod apparet ex hoc, quod semper aut frequentius eodem modo operantur, ut consequantur id, quod est optimum. Unde patet, quod non a casu, sed ex intentione perveniunt ad finem."

seine Antwort auf diesen Einwand setzt eben wieder irrigerweise voraus, daß die Zweckursache mehr erreicht, als die natürlichen Wirkursachen.

Eine andere Schwäche, welche dem teleologischen Gottesbeweis, wie er von Kneib (und manchen anderen) geführt wird, anhaftet, besteht meines Erachtens darin, daß er — es mag das paradox erscheinen — auf eine zu breite Basis gestellt wird. Der hl. Thomas geht bei seiner Beweisführung davon aus, daß einige und zwar erkenntnislose Dinge zielstrebig handeln; der hierauf gegründete Beweis ist vollkommen durchschlagend, da die Zielstrebigkeit der Dinge in ihrer Natur angelegt ist und so auf eine naturbeherrschende Intelligenz schließen läßt. Kneib hingegen versucht die Zweckmäigkeit als allgemeine Eigenschaft alles geschaffenen Handelns empirisch aufzuzeigen, und erweckt so den Anschein, als ob die Allgemeinheit der Zweckmäßigkeit die notwendige Basis der Beweisführung bildete; infolgedessen richten sich alle Einwände, welche man gegen diese Allgemeinheit zu Felde führt, auch gegen die Beweisführung selbst, und eine befriedigende Entkräftung derselben ist teilweise nur möglich, wenn man bereits die Existenz Gottes und eines Jenseits und namentlich die Existenz einer übernatürlichen Ordnung voraussetzen kann. Der Verfasser selbst ist genötigt, bei Erklärung des menschlichen Leidens uns aufmerksam zu machen, daß eine Folge der Erbsünde auch die Entbindung des Leidensgesetzes ist, daß wir mit unserem Denken nicht im Diesseits haften bleiben dürfen, daß Gottes Gedanken nicht unsere Gedanken sein dürfen usw. (S. 87). Soll das auf einen Gottesleugner Eindruck machen? Zudem hat dieses Verfahren den weiteren Nachteil, daß eine Menge von positivem Material aufgehäuft wird (Kneib arbeitet in den Beweis eine eingehende Besprechung des Deszendenzproblems hinein (S. 67—80) und bringt uns als „Beispiele vom Elend in der Menschenwelt" zwei fast vier Seiten füllende (S. 82—85) Zeitungsberichte über die Schlagwetterexplosion auf der Grube Reden am 28. Jänner 1907), worüber dann auf die Hauptsache vergessen wird: wie aus dem Vorhandensein der Zweckmäßigkeit in der Welt auf das Dasein Gottes geschlossen wird, hat Kneib aufzuzeigen übersehen; seine ganze Beweisführung gliedert sich in die zwei Abschnitte: I. Begriffliches (S. 55—57), II. Die Berechtigung der teleologischen Weltbetrachtung (S. 57—88); letztere zerfällt in

die Abteilungen: *A.* das Weltganze (57—60), B. die einzelnen Organismen (60—67), die überschriftlosen Abteilungen C. (67—71) und D. (72—80), in denen die Evolutionshypothese im allgemeinen und in ihrer Anwendung auf den Menschen besprochen wird,[1] und E. (80—88) Einwände.

Der nunmehr folgende „ideologische Beweis" (88—90) schließt aus der Tatsache des nachbildenden Bewußtseins und der Unmöglichkeit, diesen Tatbestand aus dem Naturzusammenhang zu erklären, auf den bewußten Gott als die erklärende Einheit. Daß an dieser Stelle die subjektivistische Erkenntnistheorie gepredigt wird, wurde schon früher hervorgehoben. Der Ausdruck erinnert stellenweise geradezu an Kant.[2] Interessant ist daran nur, daß Kant angeblich die alten Gottesbeweise zertrümmert haben soll, und wenn seine (von Kneib hier teilweise akzeptierten) Grundanschauungen richtig wären, könnte man gegen diese Behauptung verzweifelt wenig einwenden. Wer übrigens nicht daran glaubt, daß „in dem Bewußtsein eine umgestaltende Tätigkeit stattfindet", sondern das Vorstellen ungefähr für „eine bloße Wiedergabe der Welt der Gegenstände, an der das Bewußtsein nur den Anteil des wiedergebenden Substrates hat", hält, für den ist der Beweis in der hier gelieferten Form wertlos.

---

[1] S. 68 wird gesagt: „Den Menschen seinem Leibe nach in die Entwicklungsreihe einzugliedern, verstößt nicht gegen den Offenbarungsinhalt und die natürliche Religion." Da weitaus die meisten Theologen entgegengesetzter Ansicht sind und auch das kichliche Lehramt, wenn auch ohne eine eigentliche Glaubensentscheidung zu erlassen, sich wiederholt gegen jene Annahme ausgesprochen hat (vgl. Chr. Pesch S. I., Praelectiones dogmaticae III[1] [Friburgi Brisg. 1908] 55—59), wäre etwas weniger Zuversicht im Aufstellen jener Behauptung zu wünschen gewesen. Der Offenbarungsinhalt ist zu heilig, als daß man leichtfertig etwas davon preisgeben dürfte.

[2] S. 89. „Die Gesetze und Formen der bewußten Vorstellungstätigkeit stammen ebensowenig aus der Natur. Denn die letztere erhält ja erst Form durch die Bewußtseinstätigkeit, und es ist ganz offenbar, daß die Vorgänge in der Außenwelt andere sind als in der Innenwelt." — S. 90. „Obgleich wir wissen, daß noch andere Vorstellungs- und Empfindungsformen und -arten möglich sind, vermögen wir keine einzige zu erfinden und zu schaffen." — Ebd. „Wenn es eine höhere bewußte und durch sich selbst wirkliche Einheit gibt, welche das Urbild einer geordneten schönen Welt in sich enthält und nun ein Nachbild dieser Welt dadurch herstellt, daß sie einerseits das stoffliche kraftliche Material schafft und anderseits das formgebende bewußte Seelische, so sind alle Tatsachen unseres Beweises ausreichend erklärt." Man beachte nebenbei auch hier wieder die bei Kneib so beliebte Art der „Beweis"-Führung: statt logisch stringenter Ableitungen werden uns willkürlich Annahmen geboten, die gewisse Tatsachen „ausreichend erklären."

Der noetische Beweis (S. 90—92) aus dem Denken ist von dem vorausgehenden ideologischen Beweis nicht wesentlich verschieden. Ein neues Element führt Kneib dadurch ein, daß er aus der Unvollständigkeit und Mangelhaftigkeit unseres Erkenntnisvorganges auf eine Ursache schließt, welche an diesen Mängeln nicht leidet. Hätte dieser Gedanke nicht auch (allerdings mit einiger Entwicklung) unter den kosmologischen Beweisen verwertet werden können, um vom endlichen Sein auf ein schrankenloses Sein zu schließen?

Der sittliche Gottesbeweis nimmt wieder einen breiteren Raum ein (S. 92—125). In ihm wird aus der Ursprünglichkeit der sittlichen Anlage und den Eigentümlichkeiten der sittlichen Verpflichtung auf den hl. Gotteswillen als obersten Verpflichtungsgrund geschlossen. Behufs Aufstellung der Tatsache der sittlichen Verpflichtung als einer „ursprünglichen" wird eingehend über das Wesen und die Entstehung des Gewissens gehandelt und bei dieser Gelegenheit wieder eine Reihe von Erklärungsversuchen moderner Philosophen diskutiert. Es ist nun schon das eine mißliche Sache, daß es so eingehender Voruntersuchungen bedarf, um den eigentlichen Ausgangspunkt des Beweises zu gewinnen. Aber abgesehen davon halte ich mit P. Ludw. Lercher S. I.[1] den Beweis nicht für durchschlagend. Ich glaube nämlich trotz des reichen hier beigebrachten Materials nicht, daß die sittliche Verpflichtung ohne Rücksicht auf Gott erkannt werden kann. Kneib ist freilich mit einer Reihe anderer Autoren anderer Auffassung.

Der letzte Gottesbeweis, welchen uns Kneib vorführt, stützt sich auf die Hoffnung auf innere und äußere Vollendung der Sittlichkeit (S. 125—128). Zweck einer vernünftigen Weltordnung ist es, daß die Sittlichkeit in jedem, der guten Willens ist, zur höchsten Blüte gebracht werde und daß dem inneren sittlichen Werte des Menschen auch sein Schicksal entspreche; nun ist aber menschliche Anstrengung nicht imstande, dieses Doppelideal zu verwirklichen; folglich gibt es einen höheren, heiligen, gerechten und allmächtigen Vollender. Als Bekräftigung anderer Beweise wird man diesen gelten lassen können, selbständigen Wert wage ich ihm nicht zuzuschreiben; denn erstens setzt er

[1] Über eine Form des Gottesbeweises aus der sittlichen Verpflichtung in Zeitschr. f. kath. Theol. 24 (1900) 463—481.

wie sein Vorgänger eine Erkenntnis der sittlichen Vorschriften vor der Erkenntnis Gottes voraus; dann wird es auch ohne vorausgehende Annahme eines höchst weisen Weltschöpfers unmöglich sein, nachzuweisen, daß die Weltordnung wirklich in allen Einzelheiten vernünftig (d. h. in diesem Falle: unserem menschlichen Ideal von Vernünftigkeit entsprechend) eingerichtet sei; endlich wird man auch sagen können, daß jedes Zurückbleiben hinter dem Ideal der Sittlichkeit eben einen der Voraussetzung zuwiderlaufenden Mangel an gutem Willen in sich schließt.

Hiermit wären wir am Ende unseres Weges angelangt. Wollen wir nun noch einen Rückblick auf die durchmessene Strecke werfen und die einzelnen Bemerkungen zu einem Gesamturteil zusammenfassen, so werden wir sagen dürfen: Prof. Kneib hat in seiner Darstellung der Gottesbeweise eine Fülle von Material zusammengetragen und eine Reihe interessanter moderner Philosophen, die mit denselben zusammenhängen, diskutiert; seine Darstellung ist jedenfalls aktuell; leider steht aber die spekulative Durcharbeitung des Stoffes nicht auf gleicher Höhe. Wenn es im Falle einer Neubearbeitung dem Verfasser gelänge, die Tiefe seiner Ausführungen in ein entsprechendes Verhältnis zum Reichtum des Gebotenen zu bringen, wäre seine Leistung ausgezeichnet.

DREI ZWEIFLER AM KAUSALPRINZIP IM XIV. JAHRHUNDERT.

Von G. M. MANSER O. P.

Die Behauptung, daß die verschiedensten und einflußreichsten Geistesrichtungen der modernen Philosophie schon im Mittelalter Vorläufer besaßen, hätte noch vor nicht allzu langer Zeit bei den einen Kopfschütteln, bei den anderen wirklichen Anstoß erweckt. Lange Zeit hielt man die mittelalterliche Scholastik für eine ihrem wesentlichen Gehalte nach einheitlich harmonische Geistessynthese, deren Schöpfer und Vertreter nur in untergeordneten Punkten auseinander gegangen wären. Ging man doch so weit, in dieser angeblichen doktrinären Einheit das typische Ge-