

Zeitschrift: Divus Thomas
Band: 13 (1935)

Artikel: Das subjektive oder Material-Prinzip der Ethik : die Plastik des Sittlichen
Autor: Schaezler, Constantin von
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-762580>

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: 03.04.2026

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

Das subjektive oder Material-Prinzip der Ethik.

Die Plastik des Sittlichen.¹

Von Constantin von SCHAEZLER.

Von so hoher Bedeutung auch für eine tiefere Einsicht in den Organismus des Sittlichen die von der Bibel aufgestellte ewige, objektive Norm oder das göttliche Ideal der menschlichen Sittlichkeit ist (Matth. 5, 48; Luc. 6, 36; Eph. 4, 24; Col. 3, 10; I. Petr. 1, 16; 2, 22-25), so gewinnen wir doch damit allein noch keineswegs eine allseitige Erkenntnis der theologischen Grundlage der Ethik. Es ist vielmehr mit jenem Begriffe bloß deren objektives oder Formal-Prinzip gegeben, dessen eingehendere Erläuterung jedoch dem zweiten Abschnitte vorbehalten bleiben muß, indem es die Methodik der Darstellung erfordert, daß zuerst die eigentümliche Natur des Elements oder des Stoffes erkannt werde, in und aus welchem jenes göttliche Ideal nachgebildet werden soll. Bevor wir daher die göttliche Form oder das ewige Urbild aller Sittlichkeit in ihrer idealen Schöne und himmlischen Erhabenheit zu begreifen suchen, hat sich zuvörderst unsere Untersuchung gleichsam mit dem ethischen Material zu befassen oder dem in der Naturanlage menschlichen Geistes selbst liegenden, innersten Zeug der Entwicklung.

1. Die wissenschaftliche Aufgabe eines subjektiven Prinzips der Ethik.

Wird der göttliche Grund des Sittlichen einseitig in der objektiven Linie gesucht, so schleicht sich unwillkürlich eine Art von Dualismus in das System der Ethik ein. Denn da die Sittlichkeit wesentlich ein Freiheitsstreben ist, und eben als solches aus dem innerlichsten Grunde des Geistes ihren Ausgang nimmt, so wird neben einem als einseitig objektives gedachten Moralprinzip notwendig noch ein anderes schlecht-

¹ Vgl. Das Prinzip der christlichen Ethik, Heft 1, SS. 23-40.

hin subjektives aufgestellt werden müssen, so daß es eigentlich zwei oberste Prinzipien der Ethik gäbe, nämlich auf der einen Seite die göttliche Vollkommenheit als oberste Norm der Sittlichkeit, auf der anderen die menschliche Freiheit als deren Vollzieherin. Das ethische Gebiet ist allerdings ein wesentlich subjektives, und kommt es auch einstweilen gar nicht unmittelbar darauf an, jenes wesentlich subjektive Moment der Ethik oder den menschlichen Freiheitsbegriff hier näher in Erörterung zu ziehen; es soll vielmehr bloß dessen Verhältnis zu dem objektiven Ethos der Gegenstand der folgenden Untersuchung sein, welche darnach zunächst der Frage gilt: Ist das subjektive oder Freiheitsmoment in der Tat als ein dem objektiven Prinzip der Ethik, d. h. dem göttlichen Wesen selbst, dualistisch gegenüberstehendes, zweites ethisches Prinzip zu denken, oder hat nicht die Wissenschaft vielmehr eine höhere Vermittlung und Verschlingung beider Prinzipien zu vollziehen, daß so demnach das Prinzip der Ethik als ein *subjektiv-objektives*, den objektiven göttlichen Faktor und das subjektive Freiheitsmoment zu einem einheitlichen Dynamismus verschlingendes, gefaßt werden müßte?

Es ist die aufgestellte Frage nicht ohne praktisches Interesse. Ist nämlich die göttliche Grundlage aller Ethik, in welche allein, streng genommen, deren schlechthin oberstes Prinzip verlegt werden kann, etwas einseitig Objektives, so läuft nicht nur der Zyklus der subjektiven Ethik augenscheinlich Gefahr, losgetrennt zu werden von jener höheren Region, deren stetes Hereinstrahlen in die subjektive Sphäre nach christlicher Weltanschauung gerade den höchsten Adel geschöpflichen Seins und Wirkens und in vorzüglicher Weise jenen des freiheitlichen Geisteswaltens begründet; sondern es geht damit auch für die christliche Sittenlehre der tiefste spekulative Grund verloren, mit welchem sie die Notwendigkeit der höchsten und eigensten Tugend des Christentums, der Tugend der Demut, unmittelbar aus dem theistischen Welt- und Naturbegriff zu rechtfertigen imstande ist. Gibt es nämlich, wenigstens für das begriffliche Denken, eine eindringlichere und kräftigere Weise, jene Grundtugend des Christentums zu predigen, als sie eben eine Naturanschauung gewährt, die sich keinen einzigen Akt geschöpflichen Seins und geschöpflichen Wirkens zu denken weiß ohne in steter, unmittelbarer Abhängigkeit von dem Urwirker und in der innigsten dynamischen Verschlingung mit einem göttlichen Einflusse? Wie leblos und deistisch kalt dagegen sieht sich doch die Welt an, und wie pelagianisch insbesondere gestaltet sich das sittliche Leben

und Wirken der Menschheit bei einer Philosophie, welcher jene so reiche Idee von einem die gesamte geschöpfliche (physische und ethische) Natur dynamisch durchdringenden und durchsäuernden göttlichen Ferment (dem Göttlichen in der Natur) entweder sich verflüchtigt hat oder gänzlich abhanden kam ?

2. *Praktische Wichtigkeit.*

Aber, um eben den praktischen Gesichtspunkt nicht aus dem Auge zu verlieren, auch das Streben nach geistiger Vervollkommnung oder das große Geschäft der christlichen *Askese* wird unwillkürlich etwas schlecht Äußerliches und Mechanisches, wenn das göttliche Element in der Ethik, wie wir es jetzt der Kürze wegen nennen wollen, *bloß* in der Nachahmung Gottes erblickt wird. Es liegt da die Versuchung nahe, die eine oder andere ganz bestimmte Form ethischer Vollkommenheit, unter welcher allerdings einmal einzelne Personen das göttliche Urbild in vorzüglichem Grade in sich nachgebildet haben, als die absolut höchste und für alle Zeiten einzig gültige Form der Heiligkeit aufstellen zu wollen. Bei einer solchen Vorstellung von der christlichen Vollkommenheit, bei welcher der nämliche Typus der Heiligkeit als der ausschließlich korrekte allen nach der Vollkommenheit Strebenden ohne Unterschied und ohne Rücksicht auf tief eingreifende individuelle oder auch soziale Verschiedenheiten zur Nachahmung vorgehalten wird, kommt gerade derjenige Zug des christlichen Lebens zu kurz, in welchem sich die ethische Zeugungskraft des Christentums am glänzendsten betätigt; es ist dies die höchste Mannigfaltigkeit ethischer Lebensgestaltungen, die alle als frische Blüten aus der Wurzel des Christentums emporsprießen. Da geht denn auch nur allzu leicht die gesamte Tugendübung in der gewissenhaften Wiederholung einzelner Akte auf und führt auf diesem Weg bloß zur Erlangung gewisser Fertigkeiten oder Zuständlichkeiten, durch deren künstliche Zusammensetzung in dem einzelnen Menschen die Kopie einer bestimmten Musterform der Heiligkeit zustande kommen soll. Die Folge davon ist ein allmähliches Erkalten der *innerlichen* Frömmigkeit, eine langsam fortschreitende Veräußerlichung des ganzen Menschen, ein Verwechseln des bloßen Mittels mit dem Zweck, ein starres Festhalten an bloßen Formen, ohne sich viel darum zu kümmern, wie es mit dem Wesen stehe, welchem doch jene Formen ihrer ursprünglichen Einsetzung gemäß zu dienen haben, oder ob dem unvergänglichen Wesen der Ethik durch die näm-

lichen Formen unter den gegenwärtigen Umständen überhaupt noch gedient werde. Wie bei den Männern eines solchen Standpunktes die Wissenschaft nach der *Schablone* betrieben wird, richtet sich auch nach ihr die sittliche Beurteilung des Menschen. Um die Erlaubtheit oder Unerlaubtheit einer bestimmten Handlung zu erkennen, wird nicht die sittliche Disposition oder das *Herz* des Menschen, um dessen Tat oder Unterlassung es sich handelt, zum Ausgangspunkt der Untersuchung genommen, sondern richtet sich der prüfende Blick, einseitig objektiv, auf die Schablone der Erlaubtheit, ob sich in ihr nicht etwa noch ein Fach oder Fächlein entdecken lasse, in welches der betreffende Casus als erlaubter einzuschachteln sei.

Von der in kurzen Umrissen gezeichneten Verflachung kann sich die Ethik nur dadurch bewahren, daß sie ihren eigentlichen innerlichen Lebenskern und nicht allein ihre äußere Norm in die göttliche Region verlegt, oder vielmehr dadurch, daß wir *Gott auch als den tiefsten subjektiven Grund der Ethik* zu begreifen suchen, und zu diesem Behuf das objektive göttliche Ethos mitten hineinziehen in das subjektive Gebiet. Der Begriff, mittelst dessen diese subjektive Vermittlung des objektiven Moralprinzips vollzogen wird, ist der theistische Begriff der *Schöpfung*.

3. Der theistische Schöpfungsbegriff in seiner Bedeutung für die Ethik.

Der Schöpfungsbegriff, nach seiner immanenten Seite oder insofern dadurch ein innergöttliches Moment ausgedrückt wird, bedeutet, nach unserer mangelhaften Weise, von Göttlichem zu reden, einen innergöttlichen Doppelakt, oder kommt hier das göttliche Wesen gerade insofern in Betracht, als es sich in der Richtung auf einen außer-göttlichen Gegenstand als Denken und Wollen desselben betätigt. In einem praktischen und damit schöpferischen Imperativ des göttlichen Verstandes, wie sich die Schule ausdrückt, wurzelt die gesamte geschaffene Natur, alles geschöpfliche Leben und Weben auf dem Gebiete der blinden Naturtätigkeit wie auf jenem der Ethik. Dies ist der tiefe Sinn, die weittragende Bedeutung des Paulinischen Ausspruchs: «*In ihm leben, weben und sind wir*» (Act. 17, 28), und: «*Aus ihm und in ihm und durch ihn ist Alles*» (Rom. 11, 36). Denken wir uns nun den göttlichen Schöpfungsimperativ etwas genauer als ein wollendes Denken und als ein denkendes Wollen Gottes, so gewinnen wir für die Ethik in jenem Doppelbegriff eine einheitliche Wurzel, in welcher nämlich sowohl das letzte Kriterium der Sittlichkeit (objektives Prinzip), als auch deren

letzte treibende Kraft (subjektives Prinzip der Ethik) der spekulativen Betrachtung sich darbietet. Indem Gott in seinem Wesen die unendlichen Weisen schaut, in denen ein Erguß seiner Güte nach außen schöpferisch sich vollziehen kann, sieht er da in seiner Weisheit, seiner Idee, als dem obersten Gesetz seiner eigenen Schöpferwirksamkeit, auch zugleich das Urbild und die letzte Norm jeder freiheitlichen Tätigkeit, falls es ihm beliebte, auch neben sich, in seinem Nicht-Ich, ein Freiheitswirken zu erwecken, damit es in der außergöttlichen Sphäre ein Abbild seines eigenen Wirkens sei. Das göttliche Wesen als Idee der Welt, als die ewige Urnorm aller einzelnen Beziehungen der Zeitwesen und ihres Verkehrs untereinander, ist somit auch das oberste Sittengesetz. Aber wirklichen Bestand gewinnt die Welt erst dann, wenn zu jenem göttlichen Gedanken von der Welt ein Willensakt hinzutritt und sich jener damit als Schöpferakt, als schöpferischer Imperativ betätigt, als das *Fiat*, von welchem die Genesis spricht. «*Er sprach und es ist geworden; er befahl und es war geschaffen*» (Ps. 32, 9). Erst mit diesem Schöpferwillen ergießt sich die Güte Gottes nach außen, und erstet hier dieses wundervolle System der mannigfachsten Seinsgrade, welches in seiner harmonischen Abstufung und Gliederung die Welt bildet. Sie heißt mit Recht der Kosmos, und ihr innerstes Wesen ist durch und durch Schönheit, harmonische Ordnung, weil sich eben in ihr die göttliche Schöne selbst, das innerste Wesen Gottes in einem äußeren zeitlichen Abglanz spiegelt (die theologische Grundlage der Ästhetik). Und zwar hat nach einer tieferen Naturbetrachtung Gott keinen einzigen der *Grade* des Seins, die in dem reichen Schacht seines Wesens verborgen sind, der Welt vorenthalten, sondern alle neidlos in sie ausgegossen. Die Welt ist daher eine vollkommene Offenbarung Gottes, so vollkommen, daß, wenn der Reichtum der in der Welt enthaltenen Seinsgrade in Betracht gezogen wird und die Harmonie des Weltganzen, eine vollkommenerere Welt, in welcher die göttlichen Eigenschaften vollkommener, als dies in unserer Welt der Fall ist, zum Ausdruck und zur Darstellung kämen, gar nicht gedacht werden kann, obschon allerdings die einzelnen *Arten* des Seins, wie sie in der Welt sich finden, einer Vermehrung und Vervollkommnung durch die göttliche Allmacht fähig sind, sowie die Welt überhaupt im *einzelnen* besser sein könnte (der christliche Optimismus).¹ So

¹ S. Thomas, I q. 22 a. 4: Post bonitatem autem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus est perfectio universi: quae

ein Ferment, durch Gott in die Welt gelegt, um das Gottesbild in ihr vollständig zu machen, ist nun vor allem die Gabe der Freiheit, das Vermögen der Selbstbestimmung, die ethische Befähigung. In diesem ethischen Wirken der Kreatur offenbart sich in besonderer Weise, wie dies schon in der Einleitung bemerkt wurde, das göttliche Ethos, vorab die *ethische Zeugungskraft der göttlichen Güte*. Hier also, in der Freiheit schaffenden Energie der göttlichen Aktion, liegt das subjektive Prinzip der Ethik oder die tiefste Triebfeder aller sittlichen Strebsamkeit.

4. *Das Motiv des göttlichen Schöpferwirkens.*

Gleichwie aber Gott in sich selbst, in seiner Weisheit und Gerechtigkeit, in deren ewigem Anschauen seine Seligkeit besteht, das Gesetz seines Wirkens hat, und gleichwie das göttliche Wesen in seiner alles, virtuell umfassenden Seinsfülle das Medium ist, durch dessen Erkenntnis Gott auch das außer ihm Seiende erkennt: ebenso ist ihm die eminente, zur Mitteilung drängende Produktivität seiner Güte oder die Liebe zu sich selbst, die Lust an seiner eigenen Schöne, der Beweggrund, weshalb er noch anderes außer sich selbst will. Nur so, durch eine schöpferische Mitteilung seiner Güte nach außen, vermag die Selbstliebe Gottes, die wie alle Liebe eine Erhöhung ihres Geliebten will, als werktätige sich zu bewähren. Weil die göttliche Güte, welche in allem seinem Wollen durch Gott gewollt wird, in sich selbst die Fülle des Seins und deshalb einer innerlichen Vervielfältigung oder Steigerung durchaus unfähig ist, deshalb kann die durch die Selbstliebe Gottes ersehnte Verherrlichung seiner Güte nur dadurch zustande kommen, daß Gott ein *neues* Reich neben sich erstehen läßt, damit es ein Abglanz seiner Güte sei, und sich diese in mannigfaltiger Strahlenbrechung in ihm spiegle. *Jede Liebesneigung Gottes zu einem außergöttlichen Gut gilt daher schließlich seiner eigenen Güte.* In diesem Sinn deutet *St. Thomas* das bekannte Wort des Pseudo-Dionysius: «Die *Liebe* habe es Gott nicht gestattet, ohne Sprößling in sich selbst zu bleiben». Ohne Sprößling, bemerkt erläuternd *St. Thomas*, d. h. ohne außer und neben sich ein neues, das geschöpfliche Sein, erstehen zu lassen. Die höchste Vollkommenheit des Schöpfungsaktes wurzelt daher in seinem Motiv, indem es die

quidem non esset, si non omnes gradus essendi invenirentur in rebus. Unde ad divinam providentiam pertinet, omnes gradus entium producere.

göttliche Selbstliebe war, welche Gott dazu antrieb, nicht innerhalb der Schranken seiner eigenen Seligkeit zu bleiben, sondern seinen Reichtum nach außen zu ergießen und hier andere Wesen daran teilnehmen zu lassen, insoweit nämlich außer Gott eine Empfänglichkeit für seine Güte ist, oder etwas, was nicht selbst Gott ist, gleichwohl Gott ähnlich sein kann.¹ Das Genügen, welches Gott in seiner eigenen Güte findet, schließt daher nicht aus, daß noch etwas anderes, außer Gott selbst, das Objekt seines Wollens sei; nur ist es immer das nämliche Motiv, die *eine* göttliche Güte, wodurch sich Gott in seinem ganzen Wollen leiten läßt, auch wo dieses etwas Außergöttliches zu seinem Gegenstand hat.² Im Anschluß an die Schriftlehre, daß Gott alles um seiner selbst willen wirkte (Prov. 16, 4), muß die bewegende Kraft der gesamten Teleologie in Gott selbst oder näher in der göttlichen Güte gesucht werden; weshalb die alte Schule Gott nicht allein als Vorbild und Schöpfer der Welt gedacht wissen will, sondern noch überdies als deren *causa finalis*. Die Funktion des Endziels, bemerkt St. Thomas, kann einem Ding nur insofern vindiziert werden, als es ein Gut ist; in Gott aber betätigt sich die Güte als Natur und damit in ihrer Vollkraft. Daraus folgt, daß in dem Grad, wie nichts Außergöttliches das Endziel des göttlichen Wirkens sein kann, alle Kreatur nur Gottes wegen da ist.³

5. Die Selbstliebe Gottes als subjektives Prinzip der Ethik.

Der aus der bisherigen Entwicklung des Schöpfungsbegriffs für die Ethik erzielte, in der folgenden Betrachtung weiter zu verwertende spekulative Reinertrag liegt in der gewonnenen Einsicht: daß, wenn die göttliche *Selbsterkenntnis* als das *objektive* oder Ideal-Prinzip der Ethik gedacht werden kann, ihr *subjektives* und Real-Prinzip in der *Selbstliebe* Gottes zu suchen ist.

Um die Bedeutung richtig zu würdigen, welche der Begriff der Selbstliebe Gottes für die Schöpfungslehre und weiterhin für die Ethik hat, kommt es darauf an, das Interesse aufzuweisen, welches die göttliche Selbstliebe, das ausschließliche Motiv der gesamten Schöpfer-tätigkeit, an den einzelnen Kreaturen findet. Wenn nach der Lehre der Heiligen Schrift Gott alles seiner selbst willen gemacht hat, so

¹ In lib. De div. nom. c. 4 l. 9.

² I q. 19 a. 2 ad 3.

³ Ibid. a. 1 ad 1.

kann die Theologie sich nicht der Aufgabe entziehen, auch in dem Wesen geschaffener Natur selbst einen ontologischen Erklärungsgrund aufzusuchen für jene Teleologie der göttlichen Schöpferwirksamkeit. Denn die durch die Schöpfung gesetzte Beziehung der gesamten Kreatur auf Gott als ihr Endziel setzt notwendig in jener selbst Gott gegenüber eine teleologische Proportion voraus, d. h. die Fähigkeit, auf Gott als ihr Endziel bezogen zu werden. Der Grund, weshalb sich die göttliche Selbstliebe auch auf die Geschöpfe ausdehnt, ist nun nach der gewöhnlichen Erklärungsweise die durch die Kreatur zu bewerkstellende Verherrlichung göttlicher Güte. Diese Fähigkeit geschaffener Natur, Gott zu verherrlichen, ist ihre höchste Würde, indem sie eben dadurch zu einem würdigen Gegenstand göttlicher Liebe wird. Es darf dieselbe selbstverständlich nicht als etwas gedacht werden, was unabhängig von dem göttlichen Schöpfereinfluß in der Natur vorausbestünde. Die der Kreatur eigene Güte solliziert zwar die göttliche Schöpferliebe, aber ist doch hinwiederum nach ihrem ganzen Vollgehalt durch sie gewirkt, worin sich die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen gerade im höchsten Sinn als *effektive* Liebe betätigt, im Unterschied von der bloß *affektiven*. Um nämlich die Liebe Gottes zu seiner Kreatur in ihrer ganzen Größe zu verstehen, muß man sich daran erinnern, daß es eine zweifache Liebe gibt. Die eine setzt in ihrem Gegenstand die Liebenswürdigkeit voraus, die andere schafft sie; erstere, weil in dem Liebenden durch den ihn wirksam affizierenden Reiz eines fremden Gutes als Affekt erwachend, heißt die *affektive* Liebe, während die andere als *effektive* sich bewährt, d. h. sich selbst schöpferisch ein ihrer würdiges Objekt bereitet, wobei der Liebende nicht passiv durch die präexistierende Güte des geliebten Gegenstandes affiziert wird, sondern vielmehr aktiv alles, was er in jenem liebt, demselben aus der Fülle seines eigenen Reichtums mitteilt. Jede Liebe wirkt einigend und bildet ein Band zwischen dem Liebenden und dem Geliebten; aber es ist die Ökonomie dieser, der Liebe wesentlichen, unitiven Wirksamkeit, eine verschiedene, je nachdem die Liebe affektiv oder effektiv ist. In der affektiven Liebe zieht das Objekt durch den ihm eigenen Reiz das Subjekt zu sich heran, und dieses erhält hier, in der Vereinigung mit einem von ihm selbst verschiedenen Gut, sein Komplement, seine letzte Vollendung. Bei der effektiven Liebe dagegen geht die Strömung vom Subjekt aus und mündet in dem Objekt, diesem die Signatur des Liebenden aufdrückend, so daß hier die Vereinigung von Subjekt und Objekt, des Liebenden mit dem Geliebten, nicht, wie bei der affektiven Liebe,

ihr Zement auf der subjektiven Seite hat, in einer Vervollkommnung des liebenden Subjekts, sondern vielmehr mittelst eines in dem Objekt selbst rezipierten Einflusses sich vollzieht, mittelst eines ihm gewordenen Anteils an des Liebenden eigener Güte; und es ist daher hier gerade umgekehrt das Subjekt der aktive Faktor oder das einigende Band der Vereinigung. Denn durch seinen schöpferischen Einfluß in dem Objekt sich ein Gleichnis machend, zieht es dieses, mittelst der ihm aufgedrückten Ähnlichkeit, fortwährend auf sich, als dessen Urbild und Urgrund, zurück und vereinigt sich so mit ihm in Liebe, in einem werktätigen, in dem Sein des geliebten Gegenstandes selbst perennierenden, effektiven Liebeserguß. Verrät die affektive Liebe ein Bedürfnis, das nach Befriedigung sucht, eine innere Leere, die von außen ausgefüllt werden muß, so fließt in der effektiven Liebe die eigene Fülle über, und in der Produktivität des also Liebenden bewährt sich das Vollmaß der ihm immanenten Energie.

Jeder Liebe, lehrt *St. Thomas*, ist es eigen, den Liebenden in den Geliebten gleichsam umzuformen; aber es kann dies auf zweifache Weise geschehen: einmal kann diese Umformung dadurch stattfinden, daß der Liebende einen Anteil an dem gewinnt, was des Geliebten ist; sodann umgekehrt, indem der Liebende von dem Seinigen dem Geliebten mitteilt; jenes bewirkt die affektive Liebe, dieses die effektive. Ist es nun allerdings unmöglich, daß ein geschaffenes Objekt göttlicher Liebe Gott in sich umwandle, so *formt sich doch Gott selbst in gewisser Weise in die Kreatur um, indem er diese teilnehmen läßt an seiner eigenen Güte.*¹ Wenn aber Gott etwas will, wird das von ihm gewollte Objekt nicht als immanentes Ingrediens in die Gemeinschaft Gottes mitaufgenommen, sondern es ergibt sich daraus in Gott lediglich eine (Vernunft-)Beziehung nach außen, in der Richtung auf das in seiner konkreten Einzelnatur zu realisierende Objekt.² Dagegen wird der durch den schöpferischen Einfluß der effektiven Liebe Gottes seiner Kreatur gewährte Anteil an göttlicher Güte in jener das Real-Fundament zu einer (gleichfalls realen) Rückbeziehung der Kreatur auf die immanente Güte Gottes, das ausschließliche Motiv des göttlichen Wirkens nach außen, und erhebt insofern auch das Außergottseiende zu einem proportionierten Zielpunkt göttlichen Wollens.³ So angesehen, ist das schöpferische Wollen Gottes nur ein Wollen der Verherr-

¹ III. Sent. d. 32 q. 1 a. 1 ad 3.

² De Verit. q. 23 a. 4 ad 13.

³ C. G. I c. 78.

lichung seiner eigenen Güte, und indem Gott nur diese um ihrer selbst willen liebt, umfaßt derselbe Liebesakt zugleich alle die einzelnen Objekte, in welchen eine Spur, ein Abglanz jenes höchsten, um seiner selbst willen und mit Notwendigkeit geliebten Gutes zu entdecken ist.¹ Gott sieht in der Kreatur ein Bild seiner Güte, und diese läßt hier, in ihrer geschöpflichen Kopie, den göttlichen Willen ebenso wenig indifferent, als derselbe gleichgültig bleiben kann beim Anblick des ewigen Originals.²

6. Die ontologische Wurzel der geschöpflichen Teleologie.

Die bisherige Untersuchung hat uns also die Selbstliebe Gottes als das ausschließliche Motiv oder den einzigen subjektiven Grund seiner Liebe zu der Kreatur gezeigt; als deren objektiven Terminus aber oder als das, was von Gott in der Kreatur selbst geliebt wird, erkannten wir den ihr zugefallenen Anteil an der Güte Gottes, die ihr aufgedrückte Signatur der *Gottähnlichkeit*. Aus dem tiefsten Grund jedes geschöpflichen Seins strahlt somit der Lichtglanz göttlicher Güte; und in dem Maße, als diese Ausstrahlung in der geschöpflichen Sphäre sich fixiert, weicht die einzelne Kreatur aus dem Nichts zurück, um zu Gott heranzutreten. Da es überhaupt der Liebe eigen ist, einigend zu wirken, vorab die effektive Liebe, als deren Wirkung das in jeder Kreatur latitierende Ferment von uns erkannt wurde, durch ihre schöpferischen Liebeserweise das geliebte Objekt zu dem Liebenden heranzieht, so hat eben jene, den tiefsten Grund aller Kreatur schöpferisch druchdringende göttliche Kraftströmung eine doppelte Funktion: sie läßt durch ihren perennierenden Einfluß die Kreatur fortwährend außer dem Nichts bestehen, in ihrem Einzelsein stichhalten, und zieht sie zugleich, als der geheimste Hebel und Regulator ihrer Aktivität, wiederum in den ewigen Urgrund zurück, dessen schöpferischer Liebeserguß sie aus dem Nichts gerufen hat. *Die teleologische Tendenz der gesamten Natur hat hier ihre tiefste Wurzel*; von da der geheimnisvolle Zug nach Gott hin, der durch die ganze Schöpfung geht, die Sehnsucht aller Kreatur nach ihrem Schöpfer. Es ist die nämliche Güte Gottes, die in ihrer schöpferischen Ergießung nach außen die Quelle alles außergöttlichen Seins ist, und welche dieses hinwiederum, mittelst des ihm aufgedruckten Siegels der Gottähnlichkeit,

¹ Ibid. c. 75.

² III. Sent. d. 32 q. 1 a. 1.

auf Gott als sein Endziel zurückbezieht. Nach dem der Güte immanenten Trieb sich mitzuteilen, ergießt sich die göttliche Güte aus dem Zentrum ihrer eigenen Seinsfülle in die Peripherie, läßt hier durch eine Schöpfung aus Nichts ein neues, von dem göttlichen verschiedenes Sein erstehen, erhält dasselbe durch einen perennierenden Schöpfungsakt in seiner peripherischen Einzelheit, und setzt es durch ihren belebenden Impuls in Tätigkeit. Die nämliche Ausstrahlung göttlicher Güte kehrt in demselben Grad, als sie sich peripherisch ausdehnt, auch wiederum in ihr Zentrum zurück. So liegt der ganzen großen Weltentwicklung eine *peripherisch-zentrale Doppelströmung* zu Grunde, und es ist alles geschöpfliche Leben und Weben Gott gegenüber ein beständiges Aus- und Eingehen, wobei jeder Rückfluß immer in einem Ausfluß wurzelt, so daß, wenn jede geschöpfliche Tätigkeit kraft der ihr wesentlichen teleologischen Tendenz eine Rückkehr ins Zentrum in sich schließt, diese zentrale, rückfließende Richtung jedesmal die Frucht ist einer peripherischen Kraftströmung, der göttlichen Bewegung, welche die Seele und die treibende Kraft aller geschöpflichen Aktivität ist. Gleichwie sie diese dem Urgrund jeder Tätigkeit, der göttlichen Güte, entquellen läßt, führt sie dieselben auch wiederum auf Gott als ihr Endziel zurück. Wenn nach dem Wort des Herrn (Jo. 13, 32) die Bewegung der Übernatur von dem erhöhten Christus ausgeht, so liegt die treibende Kraft und die geheimste Triebfeder der ganzen großen Naturbewegung in der aus- und einströmenden Doppelenergie des in jeder Kreatur perennierenden Gotteswirkens.

7. Die Kreatur für Gott kein Mittel zum Zweck.

Aus dem bisher entwickelten Motiv der göttlichen Schöpferliebe geht ferner deutlich hervor, daß, wenn die Geschöpfe zur Verherrlichung göttlicher Güte dienen sollen, sie doch keineswegs als eigentliche Mittel zum Zweck von Gott gewollt sind. Denn es verhält sich etwas zu einem anderen nur dann im eigentlichen Sinn des Wortes als Mittel, wenn entweder dieses andere ohne es gar nicht realisiert werden kann, oder doch wenigstens seine Realisierung dadurch gefördert wird; in jedem Fall muß das Ding, welchem ein anderes als Mittel dienen soll, einen wirklichen Einfluß desselben in sich erfahren, da es sonst keinen Nutzen aus ihm ziehen könnte, was doch von jedem eigentlichen Mittel erwartet wird. Aber, wie jedermann sieht, keines dieser Requisite, welche für den Begriff des Mittels erfordert werden,

paßt auf das Verhältnis der Kreatur zu Gott. Ein eigentlicher Einfluß, durch die Kreatur auf die göttliche Güte ausgeübt, würde den Schöpfer seinem Geschöpf gegenüber in ein Verhältnis der Abhängigkeit bringen, sowie, da Gott die Kreatur nur seiner eigenen Güte wegen liebt, das Zugeständnis, daß jene als Mittel geliebt werde, die göttliche Güte selbst der Dürftigkeit zeihen würde. Auch verwahrt sich indirekt *St. Thomas* gegen die Vorstellung, als sei die Kreatur in ihrer Beziehung zu Gott als Endziel wie ein Mittel zum Zweck; denn nicht minder wie Gott zu der vernünftigen Kreatur, näher dem Erwählten, eine Liebe der Freundschaft trägt, ist nach *St. Thomas* die Liebe Gottes zu der unvernünftigen und unbeseelten Natur, eine Liebe des Wohlwollens, wie sie selbstverständlich da nicht besteht, wo jemand einem andern nur deshalb ein Gut wünscht, um dies schließlich als Mittel zu seinem eigenen Vorteil zu gebrauchen.¹

8. Der Unterschied zwischen göttlicher und geschöpflicher Wirkungsweise.

Die durch das Endziel sollizitierte Tätigkeit kann also einen zweifachen Grund haben: sie entspringt nämlich entweder der Sehnsucht nach einem noch zu erreichenden Gut oder der Liebe des bereits besessenen. Hier liegt der tiefste Grund des Unterschieds zwischen göttlicher und geschöpflicher Wirkungsweise. Der Überreichtum göttlicher Güte läßt in Gott den Liebesdrang erstehen, ein anderes neben sich, ein Nicht-Ich aus dem Nichts zu erwecken und diesem sein Gleichnis, einen Zug der Ähnlichkeit, die Signatur seiner Güte aufzudrücken; aber, in diesem der Kreatur eingepprägten Gottesbild liegt zugleich deren ganze Vollkommenheit, gipfelt ihr eigener Vorteil: Gott hat daher in seinem Wirken nach außen neben seinem subjektiven Endzweck (*finis operantis*), als welcher die Betätigung und Offenbarung seiner Güte von uns erkannt wurde, noch ein objektives, der Kreatur selbst immanentes Endziel (*finis operis*), nämlich deren eigene, durch eine Teilnahme an Gottes Güte zu verwirklichende Seligkeit. Schöpft aber nach dem Gesagten die Kreatur ihre eigene Vollkommenheit, in welcher das Endziel ihres Strebens liegt, nicht aus ihrem eigenen Grund, und kann sie daher das Gut, welches sie in jedem ihrer Akte anstrebt, nur als freies Geschenk von einem Höheren empfangen, so stellt sich notwendig ihr Endziel als etwas für sie erst noch zu Erwartendes dar,

¹ III. Sent. d. 32 q. 1 a. 2 ad 3.

was sie nicht aus sich selbst zieht, und wird die dadurch in ihr angeregte Tätigkeit einer geheimen *Sehnsucht* entspringen, im Unterschied von dem göttlichen Walten, das sich als reine *Liebe* vollzieht.¹ Nicht minder würde das Motiv des göttlichen Wirkens nach außen getrübt, wenn man das Endziel desselben, anstatt in der immanenten göttlichen Güte selbst, in deren bloßen Manifestation zu erblicken glaubte; bei dieser Anschauung würde Gott in seinem Schöpferwirken gleichsam etwas suchen, was er früher nicht besaß, und wäre jenes nicht mehr ein reines Liebeswerk, nicht mehr ausschließlich durch die liberale Absicht veranlaßt, andere teilnehmen zu lassen an dem eigenen Reichtum.²

9. Die Liberalität des göttlichen Schöpferwirkens.

Es wird weiter durch St. Thomas darauf hingewiesen, wie der teleologische Einfluß, welchen ein bestimmtes Gut auf die Tätigkeit eines Agens ausübte, als ein zweifacher sich denken lasse. Jenes nämlich kann einmal durch seine eigene Preiswürdigkeit in einem anderen Subjekte den Wunsch erwecken, es zu besitzen und so diesem die Veranlassung werden, nach ihm zu streben; sodann kann es als bereits besessenes die Freigebigkeit seines Besitzers sollizitieren und letzteren dazu bewegen, von seinem Reichtum anderen mitzuteilen. So kann das nämliche Gut in dem einen Agens eine rezeptive Strebsamkeit hervorrufen, und in dem anderen eine kommunikative. *Es ist eine Prärogative Gottes, sich in seinem Wirken von einer rein kommunikativen Absicht leiten zu lassen, alle geschöpflichen Agentien, selbst da, wo sie kommunikativ wirken und anderen von ihrem eigenen Reichtum mitteilen, haben einen rezeptiven Hintergedanken und wollen dabei auch etwas für sich gewinnen. Jedes, auch das vornehmste Motiv geschöpflichen Strebens, ist mit einem egoistischen Sauerteig zersetzt, und Gott allein handelt aus reiner Liberalität. Aber, so verschieden auch die subjektiven Motive göttlichen und geschöpflichen Handelns sein mögen, so strebt doch schließlich die göttliche wie die kreatürliche Tätigkeit nach dem nämlichen objektiven Endziel. Denn während Gott bei seinem ganzen Wirken nach außen nur eine Mitteilung seiner Güte beabsichtigt, ist es ein Anteil an der nämlichen Güte Gottes, welchen die Kreatur in einem jeden ihrer Akte erstrebt, da das nächste*

¹ II. Sent. d. 1 q. 2 a. 1.

² De Pot. q. 3 a. 15 ad 14.

Ziel ihrer Strebsamkeit, die eigene Vollkommenheit der Kreatur, nur ein Abglanz der göttlichen Güte und Vollkommenheit ist. Es liegt daher die letzte Triebfeder aller Tätigkeit, der geschöpflichen wie des diese belebenden Wirkens Gottes nach außen, in der magnetischen Anziehungskraft göttlicher Güte. Durch sie erstand neben Gott die Welt als ein System geschaffener Einzelgüter, deren jedes in seiner Weise ein Spiegel der Güte Gottes ist. Als göttliches Ferment die Natur durchglühend, ist jene die geheimste Triebfeder alles Wollens. Denn durch jedes Gut, auf welches immer das Wollen gerichtet ist, leuchtet die nämliche Güte Gottes hindurch und entfaltet so mittelst der kreatürlichen Schönheit ihre magnetische Anziehungskraft. Aber, da sich die in der geschöpflichen Sphäre dadurch angeregte Strebung hier mit innerer Notwendigkeit nach der Empfänglichkeit des Subjekts modifiziert, so ist sie zufolge der Beschränktheit alles Geschöpflichen überall mit einer egoistischen Tendenz durchwebt, während Gott, weil eben in seiner eigenen Güte sich selbst genügend, in keinem Akt seiner nach außen gehenden Wirksamkeit eine Vermehrung seines eigenen Glückes beabsichtigt, sondern allein aus reinem Wohlwollen das Glück und die Seligkeit anderer.¹

10. *Der spekulative Reichtum des theistischen Naturbegriffs.*

Es gilt nun, im Lichte des gewonnenen Schöpfungsbegriffes die geschaffene Natur etwas näher ins Auge zu fassen, um von da aus überzugehen zu einer Betrachtung des in ihr niedergelegten ethischen Elements oder des Wesens der geschöpflichen Freiheit. Zunächst stellt sich hier der Betrachtung dar der weiter oben als das eigentliche Kennzeichen einer echt theistischen Weltanschauung erkannte *dynamische Ring zwischen Gott und Natur*. Nach der unserer bisherigen Untersuchung zu Grund gelegten immanenten Schöpfungs-idee, wie sie von den größten Theologen festgehalten wurde, ist der die Natur wirkende, tragende und erhaltende Schöpferakt oder die aktive Schöpfung, als etwas *Innergöttliches*, mit göttlichem Wesen selbst Identisches, begrifflich festzuhalten, während die Schöpfung nach ihrer emanenten Seite, oder als passive Schöpfung, schlechthin aufgeht in der endlichen Natur, die eben insofern die Signatur der Geschöpflichkeit trägt, als ihr eine reale, ontologische Beziehung inhäriert auf das sie

¹ I q. 44 a. 4.

setzende, innergöttliche Schöpferagens. So bringt eine immanente Schöpfungslehre die geschaffene Natur in unmittelbaren Kontakt mit den Tiefen der Gottheit; die immanente Energie göttlichen Wesens selbst ist hier das Bindeglied, welches die streng theistisch gedachte Beziehung von Gott und Welt zugleich als echt *organische* sich gestalten läßt, als eine eminent reale, kosmische Dialektik.

Wir haben hier die *physische Voraussetzung der Ethik*, und dürfte es daher angemessen sein, die Bedeutung jenes immanenten Schöpfungsbegriffs für die Sittenlehre in wenigen kurzen Umrissen hervorzuheben. Zunächst gewinnt damit die theistische Naturbetrachtung, ohne welche es keine sichere Grundlage für eine reine Ethik gibt, eine tiefere echt spekulative Basis. Ein Schöpfungsbegriff, welcher die aktive, die Welt schöpferisch setzende Influenz als ausschließlich innergöttliches Moment gedacht wissen will, ist der *energische Protest gegen eine pantheistische Weltanschauung*. Denn vollzieht sich der göttliche Schöpferakt als innergöttliche Tatsache, und liegt in der außergöttlichen Linie bloß die Schöpferwirkung, so ist damit von selbst der Ausfluß der Natur aus Gott als Wesens-Ausfluß negiert. Die Schöpferaktion als innergöttliche, mit göttlichem Wesen, das bei seiner Unveränderlichkeit keines Komplements fähig ist, identische Aktion kann auf seiten Gottes kein Novum setzen, das als Wesensband Gott und Natur zusammenschlüsse. Das reale Fundament, auf welchem das organische Band zwischen Gott und Welt beruht, kann bei jenem immanenten Schöpfungsbegriff nicht als etwas gedacht werden, das Gott und Welt miteinander gemein hätten, als kein gemeinsames Naturelement; es ist vielmehr jenes Band eine bloße Beziehung ursächlicher Abhängigkeit, die, weil eben nur auf seiten der Kreatur in einem realen Novum gründend, auch nur nach ihrer außergöttlichen Seite sich als reale, ontologische Beziehung darstellt; von seiten Gottes dagegen als bloße Vernunftbeziehung, wobei immerhin das durch sie zwischen Gott und Welt geschlungene Band sich als echt organisches bewährt, insofern nämlich jene die Natur mit Gott in Verbindung setzende Beziehung in dem innersten Sein der Kreatur ihr reales Fundament hat. Der Ausfluß der Natur aus Gott vollzieht sich demgemäß als überwesentliche, eminent *dynamische* Emanation, deren voller Begriff sich nur dann gewinnen läßt, wenn der Schöpferakt als *pneumatischer*, als reines Geisteswirken festgehalten wird. Endlich konstatiert eine Schöpfungstheorie, nach welcher das schöpferische Agens selbst und dessen Wirkung, die geschaffene Natur, nicht in der nämlichen Region zu

liegen kommen, eben damit das Dasein einer höheren, von geschaffener Natur wesentlich verschiedenen Sphäre, woraus sich von selbst ergibt, daß eine etwaige Erhebung geschaffener Natur zu einer, wenn auch noch so beschränkten Teilnahme an jener höheren Region (wobei die Möglichkeit einer solchen Erhebung vorerst noch bloße Voraussetzung bleibt) der Natur gegenüber als etwas schlechthin Höheres, worauf ihr nicht das geringste Anrecht zusteht, d. h. als Übernatur sich erweisen würde.

11. *Die Freiheit Gottes.*

Ein Blick auf die höchste, immanente Seinsfülle göttlichen Wesens ließ uns weiter oben nur eine emanente, oder in einem außergöttlichen Abbild derselben sich vollziehende Vervielfältigung göttlicher Güte als denkbar erscheinen. Es ergibt sich aber hieraus noch die weitere Einsicht, daß der schöpferische Liebeserguß Gottes nach außen nur als ein durchaus *freies* Wirken sich vollziehen könne. Denn ist die immanente Vollkommenheit Gottes überhaupt keiner Steigerung fähig und kann sie demgemäß auch nicht durch ihre emanente, in der Schöpfung sich vollziehende Verherrlichung in sich selbst erhöht werden, so ist die Welt für Gott notwendig etwas, was, unbeschadet seiner Unveränderlichkeit und höchsten Vollkommenheit, auch nicht sein könnte, oder etwas Kontingentes. Die etwaige Vorstellung von einer Zufälligkeit der Welt bleibt indes durch die obige Darstellung hinreichend ausgeschlossen, indem wir zwar die Schöpfung als ein wesentlich freies Gotteswerk erkannten, dafür aber doch einen tieferen Grund in göttlichem Wesen selbst erblickt haben, in der höchsten Energie der göttlichen Selbstliebe.

12. *Die Wurzel der menschlichen Freiheit.*

Wird mit der absoluten Erhabenheit Gottes über geschaffene Natur, wie sie gerade der immanente Schöpfungsbegriff recht deutlich hervortreten läßt, die wirkliche Setzung der Welt als ein Werk der freiesten göttlichen Selbstbestimmung erkannt, so hat in dem nämlichen Begriff der Übernatürlichkeit und Überwesentlichkeit Gottes, in welchem der Freiheitscharakter göttlichen Schöpferwirkens wurzelt, auch die geschöpfliche Freiheit ihre tiefste spekulative Wurzel.

Die natürliche Bestimmung des Menschen ist der Besitz Gottes. Es wird bei diesem Gedanken selbstverständlich hier einstweilen noch

abgesehen von der theologischen Streitfrage über die nähere Weise jener Vereinigung mit dem höchsten Gute, welche der Mensch als sein natürliches Endziel anstrebt. Mit dieser Bestimmung des Menschen zum Besitze Gottes eröffnet sich für ihn eine *höhere Teleologie*, als sie für die übrige Natur besteht. Denn der natürlichen Fähigkeit, Gott zu besitzen, entspricht in dem Menschen eine natürliche Sehnsucht nach ihm als dem höchsten Gute, ein geheimer Zug nach Gott hin. *Dieser Zug nach Gott hin ist für den geschaffenen Geist das Nämliche, was die göttliche Selbstliebe für den göttlichen Willen ist, der geheime Hebel, die treibende Kraft seines Wollens.* Indem also die göttliche Selbstliebe dem Menschen die Empfänglichkeit für das höchste Gut erteilt und eine nur durch den Besitz desselben zu stillende Sehnsucht einflößt, entfaltet sie eine eminent subjektive Energie und macht ihr eigenstes geheimstes Bewegungsprinzip, welches in der unendlichen Anziehungskraft göttlicher Güte liegt, auch zu jenem des geschöpflichen Wollens.

Es ist zwar Gott als das höchste Gut, das gemeinsame Endziel aller geschöpflichen Wirksamkeit, da nach der Lehre der Heiligen Schrift Gott alles seiner selbst willen gemacht hat, und daher alles außergöttliche Leben und Weben, als das Werk Gottes, nur seinetwegen besteht und sich entfaltet; aber die nicht geistige, blinde Naturtätigkeit hat eben doch nur die nächste und unmittelbare Bestimmung, eine bestimmte äußere Nachbildung göttlicher Güte in der Peripherie zu verwirklichen; sie läuft nicht unmittelbar aus ins Zentrum, wie es die Geisteswirksamkeit tut, die allein in dem Besitze Gottes ihren Sabbat feiert. Es ist daher ein Vorrecht des Geistes, in Gott sein unmittelbares Endziel zu haben, und hier gerade gründet seine *Freiheit*, insoweit der geschaffene Geist kraft der Erhabenheit seiner Bestimmung durch keine geschaffene Güte dergestalt gefesselt werden kann, daß es ihm unmöglich würde, sie auch nicht anzustreben oder etwas Anderem den Vorzug zu geben. Deshalb ist auch jeder Gegenstand, der nicht Gott ist, an sich für den Menschen etwas Gleichgültiges, das von ihm gewollt werden kann oder auch nicht. Denn die göttliche Güte, welcher allein gegenüber sich der Mensch nicht gleichgültig verhalten kann, ist ja in keinem geschaffenen Gut auf vollkommene, adäquate Weise ausgeprägt.

Gerade das natürliche Bestimmtsein des geschöpflichen Willens, das Eine mit Notwendigkeit zu wollen, gibt ihm allem Anderen gegenüber das Vermögen der Selbstbestimmung. Die *reale Freiheit* des Menschen oder der tiefere Grund jener in der Möglichkeit einer Wahl sich

bekundenden formalen und empirischen Freiheit liegt in der Erhabenheit seiner teleologischen Bestimmung. Gleichwie also die göttliche Schöpferfreiheit in der höchsten, mit seiner eminenten Seinsfülle gegebenen Notwendigkeit Gottes wurzelt, ebenso hat der geschaffene Wille in der ihm notwendigen und angeborenen Sehnsucht nach dem höchsten Gut (der noch unbewußten Gottesliebe) eine Oberherrschaft über alle anderen Güter und die Macht, sich dieselben dienstbar zu machen und zur Erreichung seines Endziels zu gebrauchen. *Es kann demnach die menschliche Freiheit begriffen werden als ein allerdings bedingter, durch die geschöpfliche Seinsweise beschränkter Mitgenuß der souveränen Unabhängigkeit göttlicher Seinsfülle, und ist die Wirkung der menschlichen Freiheitsentscheidung als eine zweite Schöpfung zu denken.* Weil Gott die Güte selbst ist, ist er nicht allein die erste Ursache eines jeden außergöttlichen Guts, sondern wirkt auch alle seine Werke mit Freiheit; und weil der Mensch kraft seiner teleologischen Beziehung auf Gott nur in ihm eine Befriedigung seiner Sehnsucht findet, sein Wille durch kein geringeres als das göttliche Gut nach irgend welcher Seite hin determiniert werden kann: deshalb ist er selbst der Schmied seines Glückes, in dem ihm angewiesenen Kreise der Schöpfer seines eigenen Schicksals. Die Freiheitswirksamkeit des Menschen, wie sie sich nach und nach im Verlauf seines Zeitlebens entfaltet, bildet einen zweiten Schöpfungszyklus, in welchem jeder Mensch einen bestimmten, ihm zur Ausführung anvertrauten Teil des Weltplans zu verwirklichen berufen ist.

Die Frucht der hier gewonnenen Einsicht ist ein echt *organischer* Freiheitsbegriff. Dieser setzt die Überwindung eines doppelten Gegensatzes voraus, die Vermittlung einer zweifachen Einseitigkeit. Bei all ihrer sonstigen Divergenzen nämlich kommen die deterministische und die dualistische Weltanschauung wenigstens darin überein, daß sie beide die Ökonomie menschlicher Freiheit zu einem schlechten Mechanismus herabsetzen. Der organische Begriff der Freiheit liegt in der höheren Mitte.

13. Der Determinismus.

Daß der Mensch durch die jeweiligen Umstände, in denen er sich gerade findet, unfehlbarerweise in einer bestimmten Richtung des Handelns *determiniert* werde, davon kann bei dem eben von uns entwickelten Freiheitsbegriff schlechterdings nicht mehr die Rede sein. Denn schon die wesentliche teleologische Bestimmung des Menschen,

sowie der dieser entsprechende, mit menschlichem Wollen als dessen geheimnisvoll treibende Kraft innigst verwobene, *natürliche* Sehnsuchtsdrang geschaffenen Geistes liefern den tieferen spekulativen Erklärungsgrund dafür, daß kein geschaffenes Gut menschlichem Willen gegenüber eine Anziehungskraft zu betätigen imstande ist, welcher zu widerstehen jener nicht irgendwie die Macht besäße. Auch ohne die Annahme einer Präexistenz der Seelen ist in der menschlichen Willensentscheidung ein *außer-* oder besser *neben-zeitliches Moment* miteingeschlossen, durch welches jene gewissermaßen in der Ewigkeit steht. Diese ihre außerzeitliche Gründung verdankt menschliche Freiheit der in letzterer selbst, innerhalb der subjektiven Sphäre, ihre ethische Energie entfaltenden göttlichen Selbstliebe. Damit gewinnt das menschliche Freiheitswirken, insoweit dies überhaupt menschliche Beschränktheit zuläßt, einen Anteil an dem Adel des nämlichen Motivs, durch welches das göttliche Schöpferwalten gerade als ein durchaus freies sich gestaltet. Gleichwie die wirkliche Entfaltung der göttlichen Schöpferkraft eben deshalb eine freie göttliche Tat ist, weil sie ihren Hebel ausschließlich in der eigenen Güte Gottes hat und nicht in der Begierde nach irgendwelchem außergöttlichen Gut, gerade so ist auch die Freiheit des menschlichen Wollens durch dessen innerste Triebkraft verbürgt, als welche von einer organischen Freiheitslehre die eigene Güte Gottes begriffen wird.

14. Die einseitig dualistische Weltansicht.

Die Wurzel und stete Gewähr der menschlichen Freiheit liegt also in der teleologischen Bestimmung des Menschen, näher in der mit letzterer gegebenen innigeren Beziehung seines ganzen Wollens auf Gott, das höchste Gut. In der Verkennung dieser Wahrheit liegt der Wurzelirrtum der pelagianischen, sowie jeder Gott und Geschöpf unvermittelt auseinander haltenden, einseitig dualistischen Weltansicht. Um dem menschlichen Freiheitswirken das Moment der Selbstbestimmung zu wahren, isoliert jene Anschauung so viel als möglich die freiheitliche Tätigkeit des Menschen von der Einwirkung Gottes. Aber gerade je inniger und dynamischer die menschliche Freiheitsentscheidung mit dem göttlichen Schöpferwalten verschlungen ist und je tiefer jene in einem nach außen strebenden Erguß der göttlichen Selbstliebe wurzelt, desto unmittelbarer und inniger gestaltet sich das Band, durch welches der Mensch mit dem Urquell der Freiheit, dem Übermaß göttlicher Seinsfülle in Verbindung steht, und auf desto festerer Grundlage ruht

seine eigene Freiheit. Die dualistische Weltanschauung bekennt sich zu einer einseitig formalen Freiheitslehre; sie verwechselt das *Wesen* der menschlichen Freiheit mit der empirischen *Erscheinung* dieses Wesens und meint daher, es sei die Sache schon abgetan mit dem empirischen Moment der Selbstbestimmung oder dem bloßen Wahlvermögen. Weil in dem Begriff der menschlichen Freiheit einseitig den subjektiven Faktor ins Auge fassend, versteht sie es nicht, das menschliche Freiheitswirken als ein *organisches* Glied einzufügen in das System der Weltordnung. Wo nämlich diese noch begriffen wird als unter der Leitung eines von der Welt selbst verschiedenen persönlichen Gottes stehend — und gerade diese Unterordnung ist ein Prüfstein für die *theistische* Reinheit einer philosophischen Weltanschauung —, da läßt sich die menschliche Freiheit nur mittelst der weiter oben von uns vollzogenen *dynamischen* Verschlingung in ein organisches Verhältnis der Unterordnung zu dem göttlichen Weltlenker bringen. Kann also der hier bekämpfte dualistische Standpunkt in dem eigensten innersten Wesen menschlicher Freiheit keinen Anknüpfungspunkt finden für ein derartiges, echt organisches Vermittlungsband göttlicher und menschlicher Kausalität, so bleibt ihm nur noch Raum übrig für eine wenigstens äußerliche *mechanische* Unterordnung der theistisch als *causa secunda* zu denkenden geschöpflichen Freiheit unter die göttliche Oberhoheit.

(Fortsetzung folgt.)
