

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review

Band: 1 (1893)

Heft: 1

Artikel: Einiges über den Endzweck der Weltschöpfung

Autor: Reinkens, Joseph Hubert

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403247>

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: 11.02.2026

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

EINIGES
ÜBER DEN
ENDZWECK DER WELTSCHÖPFUNG.

I.

Das mittelalterliche Papstsystem, welches am 18. Juli 1870 in der Peterskirche zu Rom in seinen Grundanschauungen, wie wenn sein Inhalt das geoffenbarte Wort Gottes wäre, als Dogma der römisch-katholischen Christenheit feierlich verkündigt worden ist, behauptet unter anderm mit dogmatischer Gewissheit, das göttliche Recht zu haben, sich bei seinen Gläubigen mit physischem Zwange durchzusetzen (Syll. v. 8. Dezember 1864, XXIV). Auf diese dogmatische Behauptung baute sich ein hierarchisches System des Zwanges in religiösen Dingen auf, welches jahrhundertelang der Schrecken aller abendländischen Christen war, so viele ihrer über die Offenbarung nachzudenken und in ihrer Überzeugung dem Gewissen folgen zu dürfen meinten, ja die überhaupt ein innerlich religiöses Leben pflegten. Das System selbst, voll des handgreiflichen Irrtums, oft des Truges in seinen dogmatischen Sätzen, konnte die vernünftige Menschheit auf dem Wege der Überzeugung nicht gewinnen. Daher die grausamen Mittel des Papsttums, womit die Priesterherrschaft auch das gesamte politische und sociale Leben, *ratione peccati*, wie man sagte, vom Gesichtspunkte der Sünde aus, unter ihr Sklavenjoch brachte.

Ein solches Mittel von schreiender Ungerechtigkeit, durch welches die Päpste das Volk zur regellosen Gewaltthätigkeit trieben, war das Interdikt. Dieses versetzte Fürsten, städtische

Obrigkeit und das Volk in eine unerträgliche Zwangslage, welche nur der schliessliche Gehorsam gegen die päpstlichen Dekrete lösen konnte; zuvor aber wurden oft Millionen Menschen ihres Vermögens verlustig, des Gottesdienstes und der Sakramente, nicht selten ohne zu wissen, warum, beraubt, im religiösen Leben gestört und verwirrt, nicht bloss Familien und Fürstenhäuser, sondern auch Städte und Staaten, ganze Länder der rohen Gewalt überliefert, als der Sklaverei verfallen von den Päpsten bezeichnet und gebrandmarkt. Wohl wussten diese, was sie damit verwüsteten, nämlich die Religion selbst, wie sie in ihren Gesetzbüchern eingestanden, dass dadurch nämlich „die Unfrömmigkeit des Volkes zunehme, Irrlehren aufkeimen und unendliche Gefahren der Seelen sich erheben“ (Cap. ult. de sent. excomm. in Sexto V, 11); aber sie machten nach dieser Erkenntnis als angebliche „Statthalter“ Gottes, die dessen Gerechtigkeit und Rechte auf Erden vertreten sollten, nur noch einschneidenderen Gebrauch davon. Da mochte denn wohl manches einfältige religiöse Gemüt sich fragen: ob das wohl der Statthalter des Gottes sei, der aus Liebe die Menschen erschaffen, um sie selig zu machen?

Es kam hinzu die Entsetzen verbreitende Inquisition, von den Päpsten in gottverlassener Stunde ersonnen, durch eine 300jährige Gesetzgebung in schrecklicher Folgerichtigkeit ausgebildet, die unheiligste Institution der Weltgeschichte, welche man nichtsdestoweniger in Rom die Vermessenheit hatte, „das heilige Amt“ zu nennen und heute noch nennt. Die Inquisition, welche aller Gerechtigkeit im Himmel und auf Erden Hohn sprach, mit ihren den Opfern verheimlichten Denunzianten, Anklägern und Zeugen in denselben Personen, ehrlosen Zeugen, Konfiskationen, Beuteteilenden, mit ihren Kerkern, Foltern, schamlosen Henkersknechten, Scheiterhaufen, zuletzt mit ihrem Hexenwahn und Hexenhammer wütend, alle Greuel im Namen „des Statthalters Gottes“ auf Erden verübend, Familien und Städte zerstörend und blühende Länder zu Stätten der Trauer umwandelnd, Glück und Leben von Hunderttausenden unschuldigen Menschen durch grausame Qual und Überlistung vernichtend, musste harmlose Gläubige in Verwirrung bringen, wenn sie das Wort vernahmen: „Also hat Gott die Welt geliebt!“ Ist denn der sein Statthalter, der alles hasst und durch List und Lug, Qual und Feuertod zu vernichten strebt, was

nicht zu seinen Meinungen sich zwingen lässt? Sind die lodernen Scheiterhaufen, welche Menschenleben zerstören, Akte des Glaubens (Autos de Fé) an den Gott, der „die Liebe ist“?

Es ist auffallend, dass die römische Kurie im Mittelalter gar keinen Versuch gemacht hat, diesen Widerspruch auszugleichen. Dies konnte geschehen durch Änderung der Lehre vom Endzweck der Weltschöpfung. Aber man blieb bis ins 16. Jahrhundert bei der biblischen und volkstümlichen Anschauung von demselben. Wir haben dafür den augenscheinlichen Beweis in dem römischen Katechismus (Catechismus Romanus ex decreto Concilii Trid. et Pii V. Pont. Max. jussu editus). Derselbe (er ist herausgegeben als Richtschnur des Unterrichts für die Pfarrer) lehrt:

„Gott hat die Welt nicht aus irgend einem vorhandenen Stoffe gestaltet, sondern aus nichts erschaffen, und das hat er weder durch irgend eine (äussere) Gewalt noch durch eine (innere) Notwendigkeit gezwungen gethan, sondern aus Selbstbestimmung und eigenem (freiem) Willen. Es war aber durchaus keine andere Ursache, welche ihn zu dem Werke der Schöpfung antrieb, als diese eine: damit Er den Wesen, welche von Ihm hervorgebracht sein würden, seine Güte schenke. Denn die Natur Gottes, durch sich selbst ganz glückselig, bedarf keines Dinges, wie David sagt: mein Gott bist Du, denn Du bedarfst meiner Güter nicht!“¹

„Wie Er aber von seiner eigenen Güte dazu geführt wurde, zu schaffen, was Er wollte, so folgte Er bei der Gründung des Weltalls auch keinem Vorbilde oder Modell, das ausser Ihm Bestand gehabt hätte; sondern da aller Dinge Urgedanke in dem göttlichen Wissen enthalten ist, so hat der absolute Werkmeister, dieses Urbild in Sich Selbst anschauend und gleichsam nachbildend, mit vollkommener Weisheit und unendlicher Macht, die Ihm eigen ist, das All im Anfang schaffend hervorgebracht.“²

¹ Ps. 15 (16), 2. Ob die lateinische Übersetzung dieses Psalmenverses richtig sei oder nicht, darauf kommt es hier nicht an, da wir nur die Lehre des Katechismus in Betracht ziehen.

² P. I, cap. 2, qu. 15. Die Stelle ist so bedeutungsvoll, dass der Abdruck des lateinischen Textes erwünscht sein wird:

„Deus enim non ex materia aliqua mundum fabricatus est, sed ex nihilo creavit, idque nulla vi aut necessitate coactus, sed sua sponte et voluntate instituit. Neque vero ulla alia fuit causa, quæ illum ad opus creationis impelleret, nisi ut

Bevor der Inhalt dieser Worte in einfachen Schlussfolgerungen festgestellt wird, sei eine Bemerkung über die Sprache des Katechismus gestattet. Wir wissen, dass vorzugsweise Karl Borromäus es durchsetzte, dass derselbe bereits drei Jahre nach dem Schlusse des Konzils von Trient veröffentlicht wurde. Er hatte es auch bewirkt, dass bei der Abfassung berühmte Latinisten zugezogen wurden, um dem erhabenen Inhalte die würdige Form zu geben. Und so ist denn die Sprache, nur mit dem eigentümlichen Gepräge, welches die christlichen Ideen ihr notwendig gaben, namentlich auch durch Beibehaltung einer teilweise scholastischen Färbung der dogmatischen Kunstausdrücke, nach ihrem grammatischen und syntaktischen Bau zu einer in ihrer Art klassischen geworden. Sie zeichnet sich vor allem, was für diese Erörterung besonders wichtig ist, durch eine allenthalben durchsichtige Klarheit aus, was auch der Zweck des Katechismus verlangte, der ja den Pfarrern, also den Seelsorgern, zur Grundlage des christlichen Volksunterrichts im allgemeinen dienen sollte.

Sonach dürfen wir in den angeführten Worten, welche, wie der erste Blick zeigt, die Lehre von dem Weltgedanken und Beweggrund zur Schöpfung in Gott und von dem Endzweck derselben mit aller Bestimmtheit enthalten, keine schwerfälligen Syllogismen und keinen künstlichen sophistischen Hinterhalt voraussetzen. Das beliebte jesuitische *distinguo* (ich unterscheide), das rasche Unterscheiden der Fragen, Autorintentionen, Auffassungen u. s. w., womit man alle möglichen dialektischen Kunstgriffe und disputatorischen Übervorteilungen des Gegners einzuleiten pflegt, ist hier gänzlich ausgeschlossen.

Was also muss sich der einfache Seelsorger, für den, wie gesagt, der Katechismus geschrieben ist (*ad parochos*), bei jenen

rebus, quæ ab ipso effectæ essent, bonitatem suam impertiretur. Nam Dei natura, ipsa per se beatissima, nullius rei indigens est, ut inquit David: *Dixi Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.*

„Quemadmodum autem sua bonitate abductus, quæcunque voluit, fecit: ita non exemplum aliquod, aut formam, quæ extra se posita esset, cum univera condiceret, secutus est; verum, quia rerum omnium exemplar divina intelligentia continetur, id summus artifex in seipso intuens ac veluti imitatus, summa sapientia et infinita virtute, quæ ipsius propria est, rerum universitatem initio procreavit.“

Es ist zu beachten das Wort *abductus*, nicht *adductus*; durch seine Güte wird er zu der Schöpfung *nach aussen* geführt.

Worten über die Weltschöpfung denken, wenn er fern von jedem Interesse an spitzfindigen Streitreden nur das eine wissen will: was haben die Verfasser des römischen Katechismus über den göttlichen Weltgedanken, Beweggrund und Endzweck der Schöpfung lehren wollen, indem sie *so* schrieben, *wie* sie geschrieben haben? Offenbar nur dieses:

1. Kein Vorbild, kein Ideal ausser Gott regte in ihm den Weltgedanken an und bestimmte sein Werk, sondern die Idee der Welt war nach Inhalt und Form ewig in seinem Wissen enthalten.
2. Es giebt nicht *zwei* Beweggründe und nicht *zwei* Endzwecke der Weltschöpfung, sondern nur *einen* Beweggrund und nur *einen* Endzweck; aber *einen* giebt es.
3. Der Beweggrund ist seine *nach aussen gerichtete Güte*, d. i. *sich hingebende Liebe*, nicht *Selbstliebe*. Nicht, indem Gott sein eigenes Wesen beschaut und liebt, wird Er aus Liebe für dieses sein absolutes Wesen zur Weltschöpfung angetrieben, vielmehr da Er eine Idee und ein Urbild eines Wesens in Sich anschaut, das *Er* nicht ist, das ins Dasein gerufen ein endliches Gegenbild seines unendlichen Wesens wird, aber eben deshalb als wirkliches Sein nicht schlechthin notwendig ist, bewegt Ihn selbstlose Liebe für dieses Nichtgöttliche. Idee und Ideal (Urbild) der Welt sind nicht ausser Ihm, aber sie sind auch nicht Er *Selbst*, nicht sein Wesen; wäre dies der Fall, so würde ihre Verwirklichung in der Welt nur durch Ausströmung seines Wesens (Emanation) geschehen können, das heisst: die reale Welt würde göttlicher Natur sein. Also der einzige Beweggrund, welcher den allmächtigen Gott zu dem ganz freien Werke der Schöpfung antrieb, war die Liebe für die zu erschaffende Welt.
4. Der einzige Endzweck der Schöpfung ist *ein Gut*, welches der Schöpfer *nicht für Sich* erreichen will, sondern für die Dinge, *für die Wesen*, welche Er nach der Idee von seinem Nichtich, nach dem Ideale seines Weltgedankens aus nichts hervorzubringen sich absolut frei bestimmt von Ewigkeit her, also *für die Welt*. Dass Er nichts *für Sich* be zweckt hat, ist schon deshalb über jeden Zweifel erhaben, weil Er „keines Dinges bedarf, da Er *durch Sich Selbst*

absolut selig ist“. Das gehört ja zur Idee Gottes, wie auch David sie fasst, und Er wäre nicht *Gott*, wenn es sich hiermit anders verhielte. Zu sagen, Gott habe als Endzweck der Weltschöpfung *Sich Selbst*, sein eigenes Wesen im Auge gehabt, Er habe dabei irgend ein *Gut für Sich* erreichen wollen, wäre also nach der Lehre des römischen Katechismus einer Blasphemie gleich zu achten.

Ein solcher Schöpfer aber, der nur den einzigen Zweck bei seinem Werke hatte, die von Ihm geschaffene Welt mit Heil, Freude und Seligkeit zu erfüllen, konnte unmöglich einen „Statthalter“ auf die Erde entsenden, der mit den grausamen Instituten des Interdiktes und der Inquisition, angeblich im Interesse der Ehre und des Reichen Gottes unter den Menschen, Glück und Leben in Masse vernichtete.

Hier erhob sich jener grelle Widerspruch, der mit der Zeit eine Lösung finden musste, entweder durch Änderung der Ziele des Papsttums oder des Endzweckes des Weltschöpfers. Wie erstaunlich es auch ist: man hat die letztere Lösung gewählt; eine neue Lehre vom Endzweck der Weltschöpfung ist Dogma geworden und wird den Kindern in den Katechismen beigebracht.

II.

Diejenigen, welche helfen konnten, waren, als der Catechismus Romanus ans Licht trat, schon auf der Bühne der Papstkirche erschienen: die Jesuiten. Das Ergebnis ihrer Studien ist heute: einen Beweggrund Gottes für die Weltschöpfung giebt es nicht; Glück und Glückseligkeit der Geschöpfe ist zufälliger und Nebenzweck; der erste und letzte von Gott beabsichtigte und gewollte Endzweck ist *seine Ehre* oder *die Verherrlichung seines eigenen Wesens*. Das ist nun Dogma der römischen Kirche und wird in den *Volkskatechismen* den Kindern gelehrt. In dem für die Erzdiözese Köln zugeschnittenen Jesuiten-Katechismus heisst es Fr. 47: „Wozu hat Gott die Welt erschaffen? 1. Zu seiner Verherrlichung; 2. zum Besten der Geschöpfe.“ Für den ersten und Hauptzweck ist es nun gleich, ob die Erschaffung den Geschöpfen zum Besten gereicht oder nicht; die Ehre Gottes wird immer erreicht. An dem Gottlosen erglänzt seine Gerechtigkeit; Er hat ihn erschaffen „für den

bösen Tag“. In der Weltschöpfung offenbart sich nach dem Jesuiten Kleutgen „jener Wille Gottes, *sein* höchstes, heiligstes Wesen zu *verherrlichen*, an den Guten zu ihrer Beseligung, *an den Bösen zu ihrer Qual*“. Wie sollte auch die Verherrlichung der göttlichen Strafgerechtigkeit erreicht werden ohne die absichtlich herbeigeführte Qual vieler Geschöpfe? Von diesem Standpunkte aus kann man es nun stillschweigend selbstverständlich finden, dass dieser Weltschöpfer, der die Selbstverherrlichung seines heiligsten Wesens in der Erschaffung der Welt „an den Bösen zur Qual“ als Endzweck verfolgt, auch einen Statthalter mit Vollmachten zum Interdikt und zur Inquisition mit all ihren Qualen und Greueln der Verwüstung auf die Erde entsendet; und so begreift man auch, warum die Hüterin der Selbstverherrlichung des heiligsten Wesens Gottes, die Inquisition, diese weltzweckerrettende Institution, den treffenden Namen „heiliges Amt“ erhalten hat.

Freilich, wenn dieser Jesuiten-Endzweck der Weltschöpfung, welcher jetzt allgemeines Dogma der römisch-katholischen Kirche ist, etwa doch falsch sein sollte, so würde dieses Amt das unheiligste sein, welches jemals von Menschen erdacht worden wäre, und die Stellung des „Statthalters“ als eines göttlichen bedenklich erschüttert sein.

Alles Scharfsinnige und Gelehrte, was sich für die moderne jesuitisch-vatikanische Lehre vom Endzweck der Weltschöpfung vorbringen lässt, findet sich in der „Theologie der Vorzeit“ von dem Jesuiten *Joseph Kleutgen* (I. B., Münster 1853). Unter „Vorzeit“ versteht er vorzugsweise das Mittelalter, zuweilen auch nur seine Ordenstheologie. Heutzutage giebt es innerhalb der römischen Kirche in keinem Orden, in keiner Kongregation, in keiner Schule mehr eine andere Theologie, als die der Jesuiten. Es ist daher genug, sich mit Pater Kleutgen zu beschäftigen.

Dieser also tritt ein für die Richtigkeit der Lehre seiner Scholastiker, dass Gott durch nichts zum Schaffen der Welt bewogen worden sei, dass es eine „Bewegursache“ oder einen Beweggrund dafür nicht gebe, S. 434. Aber die Scholastiker sind auf diesen Einfall nur geraten durch das gänzliche Missverstehen einer Stelle beim h. Augustinus (De gen. contr. Manich. I, 2, n. 4), welche Kleutgen auch noch verstümmelt citiert (433 bis 434). Diese Stelle betont nur aufs schärfste die Freiheit des

göttlichen Schaffens; Aug. leugnet jede für das Wollen Gottes bestimmende Ursache, die *ausser dem göttlichen Wesen* existierend angenommen würde, während doch Gottes Wille die Ursache des Daseins von Himmel und Erde und aller Dinge sei. Eine ihn bestimmende Ursache *ausser ihm* würde grösser sein, als Er, also die Idee des Absoluten aufheben. Augustinus selbst weiss, dass er gegen eine aller Wirklichkeit entbehrende Vorstellung kämpft, weshalb er die Gedankenreihe schliesst mit den Worten: „Es bescheide sich also die menschliche Unbesonnenheit und forsche nicht nach dem, was nicht ist, um nicht das, was ist, nicht zu finden“.

Thomas von Aquin aber scheint mit seinem Satze, dass „der Wille Gottes auf keine Weise eine Ursache habe“, nur gegen die innere Nötigung polemisiert zu haben, also dass er darum die „Bewegursache“ des göttlichen Willens verneinte, weil auch innerlich Gott absolut frei wolle in seiner Bedürfnislosigkeit (S. I, qu. 19, a. 5). Überhaupt sind die Scholastiker, welche den Beweggrund zur Schöpfung in Gott leugnen, meist bemüht, das Werden, die Veränderung in ihm zu verneinen; daher auch der Satz des Thomas, Gott wolle alles in einem einzigen Willensakte.

In welche Wirrnisse man gerät, wenn man im Ernst jeden Beweggrund zur Weltschöpfung leugnet, dafür ist Kleutgen selbst das schlagendste Beispiel. Er schreibt: „Das Wollen Gottes würde seine Vollkommenheit nicht haben, wenn es nicht von Ewigkeit entschieden wäre; aber es konnte ebensowohl ein Nichtwollen als ein Wollen der Welt sein. Das Wollen der Welt ist ein Wollen der Güte, das mit der Selbstgenügsamkeit nicht streitet; das Nichtwollen der Welt wäre ein Wollen der Selbstgenügsamkeit, das mit der Güte nicht stritte. So wie aber die Selbstgenügsamkeit, wenn sie das Nichtschaffen gefordert hätte, die Güte aufgehoben haben würde, so würde auch die Güte, wenn sie das Schaffen gefordert hätte, die Selbstgenügsamkeit aufgehoben haben. Nur dadurch, dass Gott aus *freier* Güte schuf, war in dem Schöpfungsakte jene Seligkeit, die ihm seine absolute Unabhängigkeit gewährt. Hiermit ist nun die oben vorgelegte Schwierigkeit gelöst. Denn es folgt aus dem Gesagten, dass *weder die Güte noch sonst etwas* Gott zum Schaffen bestimmte, d. h. ihn bewog, das Schaffen dem Nichtschaffen vorzuziehen; dass aber nichtsdestoweniger das Schaffen, das

Gott mit voller Freiheit wählte,¹ ein Akt der Güte, mithin *die Güte der Grund* sein konnte, *weshalb* er schuf.² Wie viele Behauptungen, so viele Irrtümer. Schon der Fundamentalsatz von der „*Wahlfreiheit*“ in Gott ist ein Widerspruch mit Kleutgens eigener Lehre vom göttlichen Wollen, welches „die göttliche Wesenheit selber“ sei; „zwischen ihr und dem Wollen könne man keinen reellen Unterschied denken“ (S. 434); wo ist da Raum für eine *Wahlfreiheit* des Wollens? Er sagt uns, „dass durch die Wahlfreiheit keine Unbestimmtheit in Gott gesetzt, also nicht behauptet werde, dass er jemals unentschieden gewesen, sondern nur, dass er auch von Ewigkeit her habe anders entschieden sein können“ (S. 335 ff.). Er stellt dann zwei Möglichkeiten auf: „Das Nichtsein der Welt oder das Dasein einer ganz anderen Welt“, welche Gott von Ewigkeit her „mit gleicher Vollkommenheit“ des Wollens beschlossen haben könne. Diese Möglichkeiten aber positiv zu beweisen, lehnt er ab, indem er sich in das Geheimnis flüchtet, dass in Gott dieselbe Ursache entgegengesetzte Wirkungen habe, indem nicht in seinem Wollen, aber in dessen Wirkungen „reelle Verschiedenheiten“ zum Vorschein kämen. Das sind leere Phantasien, wie auch der Einfall, dass Gott beschlossen haben könne, eine ganz andere Welt zu schaffen, also nicht die „nach seinem Ebenbilde“. Gäbe es in Gott eine Wahlfreiheit, so müssten erst recht Beweggründe für die verschiedenen Möglichkeiten angenommen werden. Dass Gott frei ist in dem Akte der Weltschöpfung ohne solche Phantasieannahme von Möglichkeiten, wird sich später zeigen.

Es ist aber ferner die Annahme, dass die Selbstgenügsamkeit Gottes etwa das Nichtschaffen der Welt *gefordert* haben solle, eine wunderliche. Das heisst doch mit anderen Worten den Fall voraussetzen, dass Gottes Seligkeit durch die Erstellung der Welt habe leiden können, in welchem Falle die Selbstgenügsamkeit das Schaffen verboten hätte. Wie wäre aber dann durch dieses Verbot Gottes Güte aufgehoben worden? Entweder ist die Hypothese eine ideell unmögliche oder mög-

¹ Er schreibt Gott Wahlfreiheit zu. „Es ist also mit Gottes absoluter Vollkommenheit ebensowohl der Beschluss zu schaffen, als der Beschluss nicht zu schaffen vereinbar. Wenn aber das, so muss in Gott ein Vermögen, sich für oder gegen die Schöpfung zu entscheiden, und also eigentliche Wahlfreiheit angenommen werden: Freiheit, die Welt zu wollen oder nicht zu wollen.“ S. 295.

² S. 437.

liche; im ersten Falle ist sie unvernünftig und zwecklos, im zweiten ist es vermesen, zu sagen, durch die Verwirklichung des in Gott Möglichen würde seine Vollkommenheit hinsichtlich der Güte aufgehoben worden sein. Und nun die Kehrseite: wenn die Güte das Schaffen gefordert hatte, sollte die Selbstgenügsamkeit aufgehoben (d. h. das Absolute vernichtet) worden sein. Diesen Satz trifft zunächst derselbe Tadel wie den ersten. Weiterhin aber kann er logisch nur dann einen Sinn haben, wenn Güte in diesem Zusammenhange gleichbedeutend ist mit „Gütigkeit gegen sich selbst“; denn das ist offenbar: wenn die Gütigkeit gegen die zu schaffenden Wesen die Schöpfung auch gefordert hätte, so läge in dieser Forderung eher eine Verherrlichung der göttlichen Selbstgenügsamkeit, die auch noch für andere Wesen reich ist, als ihre Aufhebung. Ist aber die Gütigkeit Gottes gegen sich selbst gemeint, so würde sie allerdings das Nichtvorhandensein der Selbstgenügsamkeit voraussetzen und der Idee Gottes als des Absoluten widersprechen, weshalb die Annahme dieses Falles selbst dem vernünftigen Denken widerspricht.

Die Freiheit der Güte Gottes besteht nun nicht darin, dass sie nichts fordert, sondern darin, dass sie von aussen zu nichts genötigt wird. Wenn die Güte als Gütigkeit überhaupt aufgefasst unter gegebenen Bedingungen und Gelegenheiten keine gütigen Akte hervorbrächte, so wäre sie eben keine Güte; denn daran offenbart sich die Güte, dass sie gütig ist, wo sie vernunftgemäß gütig sein soll, nach den Gesetzen der Freiheit.

Wenn endlich der Satz: dass weder die Güte noch sonst etwas Gott zum Schaffen bestimmte, und dennoch *die Güte*, die Gott *nicht* bewog, das Schaffen dem Nichtschaffen vorzuziehen, *der Grund* sein konnte, *weshalb* er schuf, keinen Widerspruch enthält, dann ist auch in dem folgenden kein Widerspruch: die Gerechtigkeit hat zwar nicht den König zur Kriegserklärung bestimmt, aber die Gerechtigkeit war *der Grund*, *weshalb* er den Krieg erklärte.

Aber zu solchen Verirrungen führt einerseits die Liebhaberei zu eigenen Sophismen und vereinzelten schwachen Philosophemēn der Scholastiker und andererseits die Tendenz, Ausartungen des Papsttums dogmatisch zu stützen. Durch die Gesamtlehre der h. Schrift und die positive Tradition der alten Kirche wird gewiss niemals ein Theologe, der nur die Wahrheit sucht, zu

der absonderlichen Ansicht geführt werden, zur Weltschöpfung habe Gott gar keinen Beweggrund gehabt.

Dieses Philosophem, dass es für Gottes Wollen der Welt keinen Beweggrund gebe, verdankt, abgesehen von einer ausserhalb der Theologie entstandenen Tendenz bezüglich des Endzweckes, zwei Fehlgriffen seinen Ursprung. Der eine geschah dadurch, dass man die Güte Gottes, die in Beziehung gesetzt wird zur Offenbarung nach aussen, mit der Selbstliebe schlechthin gleichstellte und dann in Widerspruch geriet mit der ewigen vollkommenen Allseligkeit in Gott; der andere durch das Suchen des Beweggrundes zur Weltschöpfung ausser Gott, was zu der Meinung führte, eine „Bewegursache“ (wie man sich ausdrückte) müsse Gott in seinem Wollen Zwang anthun.

Das bringt die Untersuchung zurück auf die Freiheit des Schaffens. Nicht in dem Vermögen, zu wählen, ist die göttliche Willensfreiheit zu suchen; denn dann wäre Gott nicht frei in dem Guten, da er das Böse nicht thun kann; sondern in seinem absoluten Wissen beim Wollen und Thun. Von äusserem Zwang kann keine Rede sein beim Schaffen, da ausser dem Schöpfer nichts existierte. Innere Nötigung ist aber nur in unbewusster Thätigkeit denkbar; notwendig geschieht, was ohne selbstbewussten Willensakt sich vollzieht. Die Herrschaft der Notwendigkeit hat daher ihr Gebiet im Naturleben. Alles selbstbewusste Thun ist freies Thun. Nun ist in Gott das Wissen so alt, wie das Wollen, und umgekehrt, d. h. von Ewigkeit her. Selbst das trinitarische Leben vollzieht sich immer und ewig mit Wissen und Wollen; aber der dreieinige Gott kann sich auch selbst nicht denken ohne den Weltgedanken; Er denkt nicht, was Er ist, ohne zu denken, was Er nicht ist. Die Freiheit des Wollensaktes wird gemessen nach dem bezüglichen Erkenntnisgrad im Selbstbewusstsein. *Auch in diesem* Sinne hat das Wort des Herrn eine durchschlagende und ewige Bedeutung: „die Wahrheit wird euch frei machen“ (Joh. 8, 32). Nun ist ja Gott die Wahrheit selbst, das absolute Wissen, Er schaut sein eigenes und aller Dinge Wesen und in der Wesenheit alles, was diese aus sich herauswirkt und entfaltet. Das hatte auch Thomas von Aquin erkannt, denn er sagt an der erwähnten Stelle: „in einem einzigen Erkenntnisakte erkenne (schau) Gott alles in seiner Wesenheit, er schaue die Wirkung in der Ursache“. Zahlreich sind die Stellen bei dem h. Augustinus,

welche diesen Gedanken aussprechen. „Gott thut nichts nach einem plötzlichen Ratschlusse, von dem Er nicht ewig vorausgewusst, dass Er es thun werde.“ Enarr. in Ps. 105, n. 35. „Sein Wissen um das, was geschehen soll, ist kein anderes als das um das Geschehene.“ De Civ. D. X, 12. „Er war nicht in Unwissenheit über das, was Er schaffen werde; und nicht anders weiss Er das Geschaffene, wie das zu Schaffende; seine Weisheit gewinnt aus demselben (dem Gewordenen) keinen Zuwachs.“ De Trin. XV, 13. Nicht viele Weisheiten sind es, sondern eine einzige ist es, in welcher die unermesslichen und unendlichen Schätze aller unsichtbaren und sichtbaren, aller geistigen und materiellen Dinge, welche durch Ihn geschaffen sind, ihren Ursprung haben. Denn „Gott hat nichts ohne Wissen darum geschaffen ; wenn Er aber wissend Alles schuf, so schuf Er das, was Er kannte. Da begegnet dem (unserm) Geiste etwas Wunderbares, aber es ist doch wahr, dass nämlich *diese Welt uns nicht bekannt sein könnte, wenn sie nicht wäre*, dass sie aber, *wenn sie Gott nicht bekannt wäre, nicht sein könnte*.“ De Civ. D. XI, 10. So lässt er Gott nun auch alles durch einen einzigen ewig unveränderlichen Willen vollbringen, indem er den Beweis führt, „dass Er nicht bald dieses, bald jenes wolle, sondern einmal und zugleich und immer (semel et simul et semper) Alles wolle, was Er will“. Confess. XII, 15. „Mit einem einzigen sich gleichen ewigen und unveränderlichen Willensakte hat Er bewirkt, dass die Dinge, welche Er erschaffen hat, früher nicht waren, so lange sie nicht gewesen sind, und dass sie nachher waren, als sie anfingen zu sein“. De Civ. Dei XII, 17, n. 2.

Da nun das Wissen und Wollen der Welt, beides ewig zugleich in Gott vollendet ist, und nur die Beschaffenheit unseres geschöpflichen Geistes uns zwingt, das Wissen vor dem Wollen zu denken, so wird in dem absoluten Selbstbewusstsein Gottes der schöpferische Wille von Ewigkeit her schlechthin frei, weil schlechthin wissend *entschieden*, oder *selbstbestimmt* gedacht werden müssen.

III.

Diese ewige im absoluten Wissen schlechthin freie Selbstbestimmtheit des schöpferischen Willens Gottes hindert nun aber nicht, nach einem Beweggrunde des Schaffens zu forschen. Wir

können nicht anders, als von unserm gottebenbildlichen Geiste auf das Urbild, wie vom Bedingten zum Unbedingten Schlüsse ziehen, wo es sich um wesentliche Geistesakte handelt, welche Ähnlichkeit voraussetzen. Finden wir nun in unserem Selbstbewusstsein, dass unser Wille *frei* thätig ist, wo er von dem Lichte der Vernunft erleuchtet und bestimmt wird, so erkennen wir auch, dass die freie Thätigkeit ihren Beweggrund durch die Erwägung der vernünftigen Erkenntnisse empfängt. Freies und sittliches Handeln ist, weil es nur ein vernünftiges sein kann, ohne Beweggrund gar nicht denkbar. So können wir uns denn auch die absolut freie Schöpfungsthätigkeit nicht ohne Beweggrund denken, nur darf dabei nicht angenommen werden, dass dieser objektiv der schlechthinigen Selbstbestimmung des göttlichen Willens vorausgegangen wäre, als ob ein Schwanken und Werden in Gott sein könnte. Erkennen, auf vernünftigen Grund den Ratschluss fassen und Wollen ist in Ihm zugleich und ewig vollendet.

Ehe hier aber der Beweggrund zur Weltschöpfung, welcher in der heiligen Schrift und Tradition sonnenklar ausgesprochen ist, näher ermittelt und bestimmt werden soll, scheint es nicht unangemessen zu sein, ein Wort über das Verhältnis von Beweggrund und Zweck des Handelns zu sagen.

Motiv, Beweggrund erklärt sich schon nach dem Vorhergehenden im allgemeinen selbst. Es ist auch selbstverständlich hier nur die Rede von vernünftigen Beweggründen, welche die Freiheit des Willens bedingen. Da giebt es denn eigentlich für vernünftiges Handeln nur einen einzigen, nämlich *Liebe*, der jedoch nach zwei Richtungen gehend zweifach ist: *Selbstliebe*, oder *Liebe zu Andern*. Eins von beiden bewegt das Herz des vernünftigen Geschöpfes, wenn es den Willen zu Entschluss und That bestimmt, und was es liebend ergreifen will, das ist sein *Zweck* bei der Handlung. Zwar drängt uns die Geschichte noch als Gegensatz der Liebe das Motiv des *Hasses* auf; aber der Hass würde an sich immer macht- und thatlos bleiben, wenn nicht eine indirekte verirrte Selbstliebe hinzukäme. Auch irrt der Hass als solcher aus dem Gebiete des vernünftigen und damit des freien Handelns leicht hinaus in das der Naturnotwendigkeit. Doch hat der vollendetste und zerstörendste Hass, wenn er losbricht zur verderblichen That, immer noch die Lust und Liebe zur Rache als unentbehrliche Bundesgenossin zur Mit-

hülfe, und insofern nimmt er teil an dem vernünftigen Handeln, namentlich auch dadurch, dass der nächste Zweck der Handlung eine Abwehr des Unangenehmen ist.

Wir werden also bei dem geschöpflichen Geiste beide Motive gelten lassen müssen: *Liebe* und *Hass*, im einzelnen Falle immer: Liebe *oder* Hass. Sie entsprechen den Gefühlen des Wohlgefällens oder Missfallens, denen Hinneigung (Liebe) oder Abneigung (Hass) folgt. Wohlgefallen und Missfallen müssen aber zurückgeführt werden auf den erkannten (angenommenen) Wert oder Nachteil der Dinge für den Handelnden.

Indessen bei dem Schöpfungsgedanken Gottes kann von einem Beweggrunde des Hasses keine Rede sein. Es mag daher in dieser Untersuchung das Motiv des Hasses auf sich beruhen. Was aber den Beweggrund der Liebe betrifft, so ist es klar, dass seine Stärke von der erkannten Grösse des Wertes dessen abhängt, was die Liebe eben erstrebt. Dieses zu Erstrebende ist der objektive Zweck, dessen subjektives Bild in der Erkenntnis des Geistes das Motiv der Liebe hervorruft. Das Verhältnis zwischen Beweggrund und Zweck ist also folgendes: wird unter Zweck das subjektive Gedankenbild des Erstrebenswerten verstanden, so ist er die notwendige Voraussetzung für die Entstehung des Beweggrundes; wird aber als Zweck der objektive Wert des zu Erstrebenden angesehen, so ist der Beweggrund die notwendige Voraussetzung für den Zweck. Wegen dieses innigen Verhältnisses kann man die allgemeine Beschaffenheit des Zweckes aus der Beschaffenheit des Beweggrundes, und umgekehrt, mit Sicherheit bestimmen. Handle ich z. B. *aus reiner Liebe zu dem Nächsten*, so kann der von mir gewollte Zweck der Handlung schlechthin nicht an erster und letzter Stelle *ein Gut für mich sein*; ist umgekehrt *Selbstliebe* der Beweggrund, so beabsichtige ich nicht an erster und letzter Stelle *ein Gut für den Nächsten*. Auch der Rückschluss ist unzweifelhaft richtig: ist der Zweck meiner Handlung, das Wohl des Nächsten zu fördern, so handle ich offenbar nicht aus Selbstliebe, sondern aus Nächstenliebe; beabsichtige ich aber vor allem meinen Vorteil, so bin ich zu der Handlung als Egoist bewogen worden. Also der Schluss ist: Beweggrund und Zweck bedingen und erklären einander.

Wenn wir nun einen Kreis, eine zusammengehörige Summe von Handlungen zur Einheit zusammenschliessen, so kann der

Zweck jeder einzelnen Handlung in diesem Kreise nicht als letzter Ruhepunkt des Ganzen betrachtet werden, sondern alle die einzelnen Zwecke der einzelnen Handlungen werden wieder als Mittel in die Bewegung zur Einheit hineingezogen, sie werden Mittelzwecke zu einem Endzwecke der Gesamtbewegung aller dahinzielenden Handlungen. Auf jedem Sterne sind zahllose verschiedene Einzelbewegungen zur Bewahrung des Lebens alles dessen, was sich dort etwa regt und lebt, und alle diese Bewegungen strömen zusammen in dem Kreislaufe des Sternes, der seine Bahn dahinrollt, um Stern zu sein und zu bleiben. Und hinwiederum giebt es ein Gesamtziel der Bewegungen aller Sterne, wie die Heiden sagten: die Musik der Sphären, wie die Schrift verkündet: „das Erzählen der Ehre Gottes“ (Ps. 18 (19), welches die Menschen zur Erkenntnis des letzten Endzweckes aller Dinge führt. Um auf die Erde zurückzukehren: es treffen die Millionen Stimmen eines grossen Staatsganzen, wenn sie recht reden, zusammen in dem Ruf: Jedem sein Recht! Der Palast des Königs, die Stadt, das Dorf, das Gefängnis, das freie Bürgerhaus soll wiederhallen, alle Stände sollen erfüllt sein von dem Rufe: Jedem sein Recht! Denn alles, was in dem Staatsorganismus sich bewegt und handelt, hat als Endzweck die Verwirklichung der Rechtsidee zum allgemeinen Wohl. Und alles, was in dem vielgestaltigen Organismus der Kirche mit ihren Lehren, Gnadenmitteln, Ämtern, Institutionen etc. sich bewegt und handelt von der Taufe bis zum Begräbnis, hat einen einzigen Endzweck: die ewige Glückseligkeit der Gläubigen.

So können wir nun auch die göttlichen Offenbarungen nach aussen, wie sie in einem einzigen Erkenntnis- und Wollensakte gedacht und gewollt sind, einheitlich betrachten und fragen: welchen Endzweck Gott in allem habe, oder was das Wohlgefallen seines Willens durch die ganze Offenbarung nach aussen erziele. Die Beantwortung dieser Frage ist die hier gestellte Aufgabe. Indem der Satz in Erinnerung gebracht wird, dass Beweggrund und Zweck (auch Endzweck) einander bedingen und erklären, soll nun zuerst das Motiv der Weltschöpfung ermittelt werden.

IV.

Es muss noch einmal, um allem Missverständnisse vorzubeugen, scharf hervorgehoben werden, dass nicht in dem Sinne

von einem Beweggrunde zum Ratschlusse der Weltschöpfung die Rede sein kann, als ob diesem Entschlusse auch nur ein einziger Moment der Unentschiedenheit des Schöpferwillens vorausgegangen wäre. Auch sei noch bemerkt, dass aus der ewigen Selbstbestimmung Gottes für die Weltschöpfung, wodurch das Nichtschaffen, für das er doch auch hätte entschieden sein können, ewig ausgeschlossen war, und aus dem Zugleich des schlechthinigen Denkens und Wollens der Welt nicht folgt, dass sie von Ewigkeit her verwirklicht sei, da relatives Sein in der Ewigkeit nicht gedacht werden kann und mit dem Eintritt der Welt ins Dasein die Zeit begann. Die Frage nach dem *Wann?* der Schöpfung enthält einen Widerspruch in sich. Doch nun zur Sache, die uns obliegt.

Wohl ist die ganze heilige Schrift erfüllt von der Majestät und unverletzlichen Heiligkeit Gottes, der Frevler straft und „seine Ehre keinem andern giebt“; wo Er aber als Schöpfer gepriesen wird, wird vor allem seine *Güte* gerühmt. Wegen eines vieldeutigen Spruchverses Salomos (16, 4), von dem noch die Rede sein wird, der Gesamtanschauung der Bibel den Rücken zu kehren, ist nicht gerechtfertigt. *Nicht Selbstliebe*, sondern *Güte* bewog ihn. Diese Gesamt- und Grundanschauung tritt nicht lehrhaft auf, sondern getragen von den frommen Gefühlen des Staunens, der Bewunderung, des Vertrauens, des Dankes; lehrhaft erscheint nur die Schöpfungsgeschichte (1. Mos. 1 u. 2), aber auch diese muss den Eindruck bei dem Leser hervorrufen, dass *die Güte* es ist, die Gott zum Schaffen bewegt. Jene Psalmen, die wir als Preisgesänge der Freude an der hervorleuchtenden Macht und Herrlichkeit Gottes bezeichnen können, laufen darauf hinaus, dass sie schliesslich in allem *die Güte* Gottes für die Menschen offenbaren; so Ps. 18 (19), v. 8—12, Ps. 103 (104), v. 24, 27 u. 28, Ps. 144 (145), besonders v. 9: „Der Herr ist allen gütig und sein Erbarmen erstreckt sich auf alle seine Werke“. (Vgl. v. 14—16.) Dies drückt das Buch der Weisheit noch stärker aus: „Du erbarmest Dich über alle, denn Du hast Gewalt über alles Du liebest alles, was da ist, und hassest nichts von dem, was Du gemacht hast; denn Du hast nichts hassend (indem Du hasstest, — aus Hass) geschaffen“. XI, 23, 24.¹ Da hier der Liebe Hass gegenübergestellt wird

¹ Da das Griechische der Originaltext ist, so ist der Nachdruck auf das Particium *μισῶν* gelegt.

mit Bezug auf das Motiv der Schöpfung, so kann die Liebe nicht Selbstliebe sein. Der Sinn ist: Gott hat alles *liebend* geschaffen, aus Liebe zu den Wesen, welche Er schaffen wollte. Mit inniger freudiger Andacht preist der Ps. 135 (136) *die Güte* als den Beweggrund alles Schaffens und aller Führungen Gottes. Der Psalm ist nach Art einer Litanei, wie wenn ein Vorbeter oder Vorsänger alle Grossthaten Gottes mit Aufforderung zum Danke aufzählte und das Volk antwortete: „Denn seine Güte währet ewiglich“. Da wird der Schöpfer gerühmt als der „Gott aller Götter“ und der „Herr aller Herren“, „der grosse Wunder thut allein; denn seine Güte währet ewiglich“ (v. 4). Der Beweggrund also, warum Er die grossen Wunder thut, ist seine Güte, seine Liebe, — nicht zu sich selbst, sondern zu den Wesen, die Er schafft. Wunder der Schöpfung werden dann hervorgehoben (v. 5—9). „Der die Himmel mit Weisheit gemacht; denn seine Güte währet ewiglich“ u. s. w.

Da das Neue Testament von der Erlösung handelt, so ist zu erwarten, dass es von dem Beweggrunde der Schöpfung wenig oder nichts enthalte. Man könnte sich nur durch Rückchluss auf Apgsch. 14, 17 berufen, wo das Wirken Gottes in der Welterhaltung und -Regierung als ein „*Gutesthun*“ bezeichnet wird; Gott wirkt das alles, „Gutes thuend“ ($\alpha\gamma\alpha\theta\omega\pi\omega\nu$). Da nun Paulus und Barnabas (v. 15) die Bewohner von Lystra auffordern, sich zu bekehren von den falschen Göttern „zu dem lebendigen Gott, der Himmel und Erde und das Meer und alles, was darin ist, erschaffen habe“, den Heiden sich auch noch fortwährend bezeuge durch das „*Gutesthun*“ (v. 17), so dürfen wir wohl annehmen, dass sie auch das Erschaffen der Welt als ein $\alpha\gamma\alpha\theta\omega\pi\omega\epsilon\nu$, als ein *Gutesthun* gedacht haben. Auch die Rede des Apostels Paulus vor dem Areopag zu Athen, in welcher er Gott als den Schöpfer der Welt preist, *der selbst keines Dinges bedürfe*, allen aber Leben und Atem gebe (17, 24—25), kann für den Beweggrund der selbstlosen Liebe bei der Weltschöpfung wohl angeführt werden.

Aber wir finden einen viel schlagenderen Beweis. Mit vollem Recht erinnert bei seiner Untersuchung über den Endzweck der Weltschöpfung Kleutgen daran, dass „die Aufgabe des Erlösers eben die war, die Absichten Gottes in der Schöpfung trotz des Falles der Menschen zur Vollendung zu bringen“ (S. 432), dass also der Endzweck der Erlösung wie der Schöpfung

derselbe sein müsse; wir fügen hinzu: auch der Beweggrund kann nur derselbe sein. Das vornehmste Geschöpf der ganzen Welt ist der Menschensohn Jesus Christus, der zugleich Gottes Sohn ist. Er ist der neue Adam, eine zweite Schöpfung auf dem Grunde der alten, und die in ihm selbst einen neuen Menschen anziehen sollen, müssen geistig wiedergeboren werden. Das sind unzweifelhaft paulinische, überhaupt neutestamentliche Gedanken. Ist nun aber der Beweggrund zu dieser zweiten Schöpfung nicht *Selbstliebe* Gottes, sondern reinste sich hingebende Liebe, so kann das Motiv der ersten Weltschöpfung kein anderes sein.

Das ganze neue Testament enthält nicht die geringste Andeutung, dass der Sohn Gottes Mensch geworden, weil Gott sich selbst liebe, dagegen ist es angefüllt mit Beteuerungen der Liebe, die welterlösend geworden. Die besonderen Aufführungen dürfen daher beschränkt werden auf ein paar Stellen, bei denen Missdeutung und Widerspruch nicht möglich ist. Da begegnet uns der rührende Ausruf des Staunens und der Dankbarkeit bei Johannes (Ev. 3, 16): „Also hat Gott die Welt *geliebt*, dass Er seinen Sohn, den Eingeborenen, dahingab!“ Es ist ein Ausruf dankbarer Verwunderung über die Unbegreiflichkeit und Unermesslichkeit der Liebe Gottes, die Ihn zu der Erlösung that, der neuen Schöpfung, bewogen. Das Wort *κόσμος* (eigentlich der Name für die Welt in ihrer wunderbaren Ordnung und Harmonie) scheint hier nicht bloss das ganze Menschengeschlecht im Gegensatze zu dem Partikularismus der Juden bezeichnen zu sollen, sondern wirklich die ganze Welt in ihrer Bestimmung zur Vollendung, da ja die Erlösung den Kosmos in ihr wieder herstellt; denn die Schönheit und Ruhe der Natur in ihrer Vollkommenheit ist durch sie bedingt. (Röm. 8, 19—21.)

Die Parallelstellen zu Joh. 3, 16 sind 1. Joh. 4, 9 und Röm. 5, 8. Die letztere lautet: „Es stellt aber Gott dadurch seine Liebe zu uns fest, dass, da wir noch Sünder waren, Christus für uns gestorben ist.“

Diese sonnenklare Bibellehre ist denn auch den Vätern wie eine selbstverständliche geläufig. In voller Begeisterung trägt sie der Verfasser des Briefes an Diognet vor, besonders in den Kapiteln 7 u. 8. Er nennt Gott als den Herrn und Schöpfer des Alls *φιλάνθρωπος*. Eine lange Reihe von Väterstellen, die auch direkt Güte oder Liebe als Beweggrund zur

Weltschöpfung preisen, liesse sich anführen aus Justin dem Martyrer, Tertullian, Origenes, Athenagoras, Johannes Chrysostomus bis Johannes Damascenus. Es wird indessen genügen, wenn aus der Väterperiode der h. Augustinus zu Wort kommt und aus dem Mittelalter Peter der Lombarde.

Augustinus liebt in diesem Punkte besonders die Kürze: „Gott schuf *aus Güte*; keines Dinges, das er schuf, bedurfte Er“. Enarr. in Ps. 134, n. 10. Vgl. De Civ. XI, 21 u. 24. Dort schliesst er jeden Nützlichkeitsgedanken für Gott aus und bekräftigt im Gegensatze, Er habe *einzig und allein aus Güte* geschaffen (sed *sola bonitate*), was geschaffen worden. Denselben Gedanken drückt er l. c. XII, 17 *so* aus, Gott habe die Dinge erschaffen *gratuita bonitate, aus selbstloser Güte*. In dieser Weise redet er beharrlich; das Mitgeteilte wird genügen.

Peter der Lombarde schreibt (in II Dist. I, qu. 1): „Wir glauben also, dass die geschaffenen Dinge, die himmlischen wie die irdischen, die sichtbaren und die unsichtbaren, *keine* (andere) Ursache haben, *als die Güte* des Schöpfers, der da ist der eine und der wahre Gott.“

In dieser Form bewahrte auch die abendländische Kirche die Lehre bis ins 16. Jahrhundert, wie der Catechismus Romanus in der mitgeteilten Stelle zeigt, wo jeder andere Beweggrund *ausser der Güte* ausgeschlossen, diese aber als die Causa impellens, als der antreibende Grund charakterisiert wird. In Übereinstimmung hiermit bezeichnet derselbe Katechismus auch den Beweggrund Gottes zur Erlösung, also zu der zweiten Schöpfung, als die uneigennützige Liebe, welcher er noch grössere Innigkeit zuschreibt als der *weltschaffenden* Güte. Bei der Weltschöpfung offenbart sich die Liebe Gottes mehr als eine *väterliche*; ebenso in der Weltregierung. P. IV, c. 9, qu. 2—8. So liebt Gott nicht die übrige Schöpfung, wie den Menschen; aber diese vorzügliche Weise, die sich bei der Schöpfung und Leitung des Menschengeschlechts in der Liebe offenbart, wird übertroffen bei der Erlösung; denn darin giebt Gott seine Güte kund als der grösste Wohlthäter (beneficentissimus); da zeigt er im vollsten Lichte seine höchste Güte gegen uns in gehäufter Fülle (summam in nos benignitatem cumulatam, qu. 9). Damit ist zu vergleichen, was von dem Beweggrunde zur Rechtfertigung, welche auch Kleutgen (S. 433) „als neue oder zweite Schöpfung“ bezeichnet, gesagt wird. P. I, c. 11, qu. 5—10. Dieselbe wird

„der einzigartigen Barmherzigkeit Gottes gegen uns“ zugeschrieben (singulari in nos Dei misericordia ist sie der Kirche geschenkt), qu. 5. Nach der Lehre der Väter sei sie auf die „höchste Güte“ zurückzuführen, 6; endlich wird qu. 8 bemerkt, Gott habe „die höchste Caritas gegen uns gezeigt“, wonach jede Selbstliebe als Motiv unzulässig erscheint. Auf demselben Standpunkte steht das Konzil von Trient, welches Sess. VI, c. 7, als Ursachen der Rechtfertigung „den barmherzigen Gott“ nennt, der „reinige ohne Entgelt“ (gratuitio), und den „vielgeliebten Sohn“, d. i. Barmherzigkeit und Liebe. Doch von dieser Stelle später mehr.

Um noch ausdrücklich jede *Selbstliebe* Gottes in dem Beweggrunde zur Weltschöpfung zu verneinen, wird die absolute Bedürfnislosigkeit des Schöpfers beim Schaffen hinsichtlich seiner eigenen Vollkommenheit und Glückseligkeit allseitig betont. Diese bestreitet kein positiver Theologe, selbst der Iesuit Kleutgen nicht. Alle sind darüber einig, dass kein Bedürfnis Gott zum Schaffen bewog; diese Erkenntnis ist eine notwendige Vorbedingung für die Einsicht, dass Gott schlechthin frei war, indem er sich zum Erschaffen der Welt ewig entschied. Kleutgen führt seine Meinung nur an, um zu beweisen, dass es überhaupt keine Bewegursache für die Weltschöpfung gebe, welche Behauptung wider Offenbarung, Kirchenlehre und Vernunft ist; wir wollen ihn hier zu Wort kommen lassen, um jeden Schein der *Selbstliebe* von dem nachgewiesenen Motiv fernzuhalten. Also er schreibt (S. 435): „Damit Gott zum Wollen der Welt bewogen würde, müsste er entweder durch das Dasein der Welt oder durch das Hervorbringen derselben, durch den Schöpfungsakt, etwas Gutes, das ihm sonst abgehen würde, empfangen. Dass ihm durch das Dasein der Welt etwas Gutes, das ihm sonst abginge, zu teil werde, können wir nicht annehmen, erstlich weil er dann nicht mehr das sich selbst genügende und also auch nicht das durch sich selbst seiende Wesen wäre; zweitens weil er, wenn er die Ursache der Welt ist, alles Gute, das in der Welt sein kann, schon in viel höherem Grade besitzen muss. Enthält aber seine Wesenheit all sein Gutes, so könnte er zum Wollen der Welt nur noch bewogen werden, weil das Hervorbringen derselben und überhaupt sein Wirken nach aussen ihm zum volleren Genuss der ihm inwohnenden Vollkommenheit notwendig oder seinen

sittlichen Eigenschaften entsprechender wäre. Nun haben wir aber schon gesehen, dass man das erstere nicht annehmen kann, ohne sowohl das göttliche Erkennen und Wollen als auch das göttliche Sein im Zustande der Abhängigkeit und der Unvollkommenheit zu denken, und dass der Beschluss, nicht zu schaffen, dieselbe sittliche Vollkommenheit haben würde, wie der Schöpfungsakt. Hieraus ist klar, dass die Wahrheit, von der wir hier reden, aus denselben Gründen erkannt wird, durch welche man die Freiheit des Schöpfers beweist.“

Gewiss ist hierdurch klar, dass die Selbstliebe Gottes mit dem Beweggrunde zur Weltschöpfung nichts zu thun hat.

Es ist hier bei der allgemeinen Übereinstimmung nicht notwendig, in langer Reihe Beweisstellen anzuführen, etwa von Athenagoras an (De resurr. mort. 12), der erklärt, Gott habe die Welt nicht zwecklos, aber auch nicht „eines eigenen Bedürfnisses oder Nutzens wegen“ (*διὸς χρείαν οὐδίαν*) erschaffen; aber es ist nicht ohne Interesse, ein paar jener scharf ausgeprägten Aussprüche des hl. Augustinus zu erwähnen. Er sagt: „(Gott) selbst ist nicht deshalb glückselig, weil Er diese Welt geschaffen hat, sondern weil Er auch der geschaffenen Wesen nicht bedürfend vielmehr in sich selbst als in diesen ruht.“ De gen. ad litt. IV, 17. Er verlangt, sein Gegner solle einsehen, „dass Gott allerdings Güter (gute Wesen) schaffen könne, dass Er aber nicht könne der von ihm geschaffenen Güter bedürfen, woraus folge, dass derjenige der zu schaffenden nicht bedurfte, welcher der geschaffenen nicht bedarf“ (unde nec faciendis eguit, qui factis non eget. Contr. Adversar. Leg. et Proph. 1, 4). „Gott hat aus Güte geschaffen; nichts von dem, was Er schuf, bedurfte Er.“ Enarr. in Ps. 134, 10. „Die Ruhe Gottes bedeutet für die richtig Verstehenden dieses, dass Er vermöge derselben eines Gutes von niemand bedarf; und deshalb ist sie (die Ruhe = Seligkeit) auch uns sicher in Ihm, weil auch wir durch das Gut besiegelt werden, welches Er selbst ist, nicht Er selbst aber durch das Gut, welches wir sind.“ De gen. ad litt. IV, 16, vgl. 15.

Indem so jedes Bedürfen Gottes von dem Schöpfungsmotiv schlechthin ausgeschlossen wird, ist auch jeder Einschlag der Selbstliebe verneint. Das Übermass der Güte, das ihn zu dem Ratschluss der Schöpfung führte (*Θεὸς ὑπερβολῆ ἀγαθότητος εὐδόκησε γενέσθαι τινὰ τὰ εὐεργετηθησόμενα κτλ.* Joh. Damasc.

De orthod. fide, II, 2), war also *die reinste heilige Liebe*; Er schuf liebend, um Liebe zu schenken.

Da nun früher festgestellt worden ist, dass mit unbedingter Sicherheit von der allgemeinen Beschaffenheit des Beweggrundes auf die Beschaffenheit des Zweckes oder auch Endzweckes geschlossen werden kann, so ziehen wir hier die Folgerung: weil der Beweggrund Gottes zur Weltschöpfung nicht *Selbstliebe* ist, sondern reinste Liebe zu *anderem*, was Er nicht ist, so kann der von ihm beabsichtigte Endzweck kein Gut sein für Ihn selbst, muss vielmehr sein ein Gut für das zu schaffende Andere. Welcher Art nun dieses Gut sei, zu erforschen, soll die, weitere Aufgabe sein.

V.

Es handelt sich also um ein Gut für die geschaffene Welt für den ganzen herrlichen Kosmos; denn etwas anderes existiert nicht ausser Gott. Dieses All muss in seiner Harmonie und Einheit aufgefasst werden, wenn von *Endzweck* die Rede ist. Man könnte nun erwarten, dass die mit dem bisher gewonnenen Ergebnis völlig übereinstimmende Offenbarungslehre über diesen Endzweck einfach mitgeteilt würde. Allein die Hartnäckigkeit, womit die offiziellen Vertreter des römischen Kirchenwesens sich in der Lehre eines falschen Endzweckes festgesetzt haben, unbekümmert um den grellen Widerspruch mit der anderthalb Jahrtausend festgehaltenen richtigen Lehre, hat so viel Verwirrung in den Köpfen angerichtet, dass auch hier die Polemik nicht zu vermeiden ist. Schon vor mehr als einem halben Jahrhunderte wurde in der Erzdiözese Köln Priesteramts-Kandidaten die Zulassung zu den Weihen verweigert, wenn sie nicht durch Unterschrift zu der Endabsicht Gottes bei der Weltschöpfung sich bekannten, welche der Lehre des eigenen Catechismus Romanus schnurstracks widerspricht. Man hat eine Art Vermittelung mit der früheren Kirchenlehre gesucht und scheinbar gefunden. Man sagt: die vorzüglichere und erste Endabsicht Gottes bei der Weltschöpfung ist zwar die eigene Ehre; aber er bezweckt auch an zweiter Stelle die Glückseligkeit der Geschöpfe. Kleutgen hat versucht, sich bei dieser Auffassung mit ~~einem~~ Satze aus der Rechtfertigungslehre des Konzils von Trient zu schmücken; aber damals war die Jesuitenlehre noch nicht

die kirchliche. Indem er sogar in dem Engelgesang: „*Ehre sei Gott in der Höhe und auf Erden Friede den Menschen*“, eine Offenbarung seines „doppelten Zweckes der Welt“ annimmt, was wissenschaftlich ohne Wert ist, fährt er fort: „In vollem Einklang hiermit steht, was die Kirche als ihre Lehre feierlich bekennt: „Der Endzweck der Rechtfertigung“, sagt der Kirchenrat¹ von Trient, „ist die Ehre Gottes und Christi und das ewige Leben“. Nun aber ist die Rechtfertigung jene *neue* oder *zweite Schöpfung*, durch welche in Christus wieder hergestellt wird, was in Adam zerstört war. Was also Gott bei Erschaffung der Welt von Anfang bezweckte, war seine Ehre und unser ewiges Leben“ (S. 432—433).

Die Sache ist so einfach nicht. Wenn Kleutgens Auffassung die Meinung des Konzils trifft, so ist dieses nicht bloss mit dem römischen Katechismus in grellem Widerspruch, sondern auch mit sich selbst, wie sich zeigen wird. Es wird dies unzweifelhaft völlig ausser acht gelassen. Man freut sich an der scheinbar klassischen Stelle über den doppelten Endzweck wie der zweiten so der ersten Schöpfung; man ist nur verschiedener Meinung über die Rangordnung. Die einen sagen: Die Ehre Gottes ist der primäre Zweck, das ewige Leben des Menschen der sekundäre, was schon durch die Voranstellung des ersten ausgesprochen ist; die Anderen behaupten, diese Voranstellung sei nur geschehen, weil die Verherrlichung Gottes zum ewigen Leben führe, welches der primäre Zweck sei; die dritten endlich, beides sei so verbunden, dass eine Trennung nicht statthaft sei. Wir wollen darüber hier nicht streiten, denn die Auslegung der Stelle ist ganz unsicher, da in derselben von der Ehre, die Gott zu teil werde, wohl gar nicht die Rede ist.

Das Trienter Dekret über die Rechtfertigung giebt als Verdienstursache (*causa meritoria*) an „Gottes vielgeliebten Sohn, unsern Herrn Jesus Christus, der, als wir Feinde waren, aus übergrosser Liebe, womit er uns geliebt, durch sein allerheiligstes Leiden am Holze des Kreuzes *uns die Rechtfertigung verdiente* und Gott dem Vater für uns genug that“. Nun suche man damit zu vereinen, dass der Endzweck der Rechtfertigung an

¹ Diese Bezeichnung deutet an, welchen Wert die Jesuiten einem sogen. allgemeinen Konzile schon vor dem vatikanischen beilegten.

erster Stelle die eigene Ehre Gottes sei, die also der Sohn Ihm *verdient* habe! Das widerspricht der Idee des Absoluten. Fast noch schlimmer steht es, wenn wir die vom Konzil angegebene Causa efficiens, die vollbringende oder die Rechtfertigung bewirkende (an uns ausgestaltende) Kraft ins Auge fassen. Diese ist nämlich „*der barmherzige* Gott, der *ohne Entgelt* (selbstlos) reinigt und heiligt, besiegt und salbend mit dem heiligen Geiste der Verheissung, der das Unterpfand unseres Erbes ist“. Wie sollte Gott nun *aus Barmherzigkeit* bei der Rechtfertigung als Endzweck an erster Stelle seine Ehre beabsichtigt haben? Wir haben ja festgestellt, dass die Beschaffenheit des Beweggrundes die Beschaffenheit des Endzweckes bedingt, und umgekehrt. Auch die Mittels- oder werkzeugliche Ursache (das Sakrament) will zum Endzwecke der Ehre Gottes nicht passen.

Sehen wir uns nun die Causa finalis selbst an, so finden wir, dass wir in *gloria Dei et Christi ac vita æterna* eine offbare Anspielung auf eine Schriftstelle (Tit. 2, 11—13) vor uns haben. Da werden die Gerechtfertigten, welche in ihrem Lebenswandel die Früchte der Rechtfertigung bringen, als solche geschildert, welche „die selige Hoffnung erwarten und das Erscheinen der Herrlichkeit unseres grossen Gottes und unseres Heilandes Jesu Christi“ (nach der Vulgata: *exspectantes beatam spem et adventum gloriæ magni Dei et salvatoris nostri Jesu Christi*). Die *beata spes* ist die *vita æterna*, und im übrigen haben wir die *gloria Dei et Christi*, die aber erscheint, um die Gerechten in ihren Glanz aufzunehmen. Denn es sollen die Gerechten die *gloria Dei et Christi* selbst erlangen. Man vergleiche nur Kol. 1, 27 und 3, 4. An der ersten Stelle wird Christus „die Hoffnung der Herrlichkeit“ genannt (*spes gloriæ*); die zweite aber lautet: „Wann Christus erscheint, euer Leben, werdet auch ihr mit ihm erscheinen in Herrlichkeit“; und II. Thess. 2, 14 sagt der Apostel: Gott „hat euch berufen durch unser Evangelium zur Erlangung der Herrlichkeit unseres Herrn Jesus Christus“. Vgl. I. Thess. 2, 12. Kurz, die *gloria Dei et Christi* ist als Endzweck der Rechtfertigung ein Gut, welches der Gerechtfertigte mit dem ewigen Leben selbst erlangen soll.

Es wäre ferner von den Verfassern des Dekretes in dem angeführten Satze ein grober grammatischer Fehler, wenn sie hätten sagen wollen, die *gloria* ginge als Frucht der Rechtfertigung auf Gott und Christus (Genitivus objecti) über; denn

dann hätte zu *vita æterna* durchaus hominis oder hominum hinzugefügt werden müssen, weil sonst *vita æterna* auch auf Dei grammatisch bezogen würde. Geht aber die *gloria* von Gott und Christus aus (*Genitivus subjecti*) und ist sie mit dem ewigen Leben ein von dem Gerechtfertigten als Endzweck zu erlangendes Gut, so bleibt gerade der Deutlichkeit wegen der zweite Genitiv weg. Dazu kommt, dass in dem ganzen Dekrete keine Andeutung mehr darüber enthalten ist, dass etwa die Ehre Gottes der primäre Endzweck der Rechtfertigung sei. Im Gegenteil aber wird in Cap. XI Röm. 8, 17 angeführt: „Wenn wir Kinder Gottes sind, dann auch Erben; Erben nämlich Gottes, Miterben aber Christi, wenn anders wir mit (ihm) leiden, um auch *mitverherrlicht* zu werden“ (*si tamen compatimur, ut et conglorificemur*¹). In Cap. XIII wird von dem Gerechtfertigten gesagt, er sei wiedergeboren in *spem gloriæ*, zur Hoffnung, dass er die *gloria* Dei et Christi erlangen werde; im XVI. wird dann auf 2. Kor. 4, 17 hingewiesen, wo es heisst: „Denn unser augenblicklich zu tragendes leichtes Mass von Trübsal schafft uns ein ins Unermessliche gehendes Übergewicht von Herrlichkeit (*æternum gloriæ pondus*).“

Sehen wir endlich noch auf die beim Konzil dem Dekrete vorausgehenden Reden und Gutachten, so begegnen uns zunächst im Munde des Jesuiten-Generals Laynes Ausdrücke von Bedeutung, nämlich *hæreditas gloriæ* und *gloriæ præmium*; ferner die Äusserung bei dem General der Eremiten: „die Gerechtfertigten und folglich zu Verherrlichenden“ (*justificati et consequenter glorificandi*). Ein anderer Redner citiert aus dem Lateran. IV die Stelle, wonach, die Gutes gethan, „mit Christo ewige Herrlichkeit (*gloriam*) empfangen“; wieder ein anderer sagt vom Gerechtfertigten aus, er werde sofort „als Sohn Gottes“ adoptiert, werde Erbe „der ewigen Herrlichkeit“ (*æternæ gloriæ*). In der Zusammenfassung dessen, was die Konzilsväter über den zweiten und dritten Stand der Rechtfertigung gesagt, kommt der Satz vor: „Derjenige also, welcher sich in der Gnade Gottes bewahrt und darin ausdauert bis ans Ende, erlangt die *gloria* Dei.“

¹ Das am Ende des Kapitels befindliche Wort: *ut in primis glorificetur Deus*, ist aus der Absicht des Menschen, nicht aus der Absicht Gottes gesagt und hat mit dem Endzweck nichts zu thun.¹

Das alles erschliesst den Sinn der *causa finalis*. Über den Wortlaut derselben waren freilich die Väter uneins. Der eine verlangte, man solle als Endzweck angeben „die Aufnahme in die Kindschaft Gottes“, andere „die Nachlassung der Sünden“, wieder ein anderer „Gott selbst“ (*ipse deus*), nicht bloss die *gloria*, und meinte damit, dass die Gerechten in Gott ihren Lohn haben; einige meinten allerdings, die Rechtfertigung geschehe „zum Lobe der Herrlichkeit Gottes“, und andere, „damit die Gerechten Gott verherrlichen“; aber gewichtige Stimmen erklärten, die *gloria Christi* sei die *causa exemplaris*, das Urbild der Herrlichkeit, welche die Gerechtfertigten erlangen; sie sollen ja „mit ihm verherrlicht werden“, „in seine Herrlichkeit eingehen“, und das ist ganz biblisch. Das war der Grund, weshalb einige meinten, es könne die *vita æterna* oder die *gloria Dei et Christi* wegfallen, *da diese das ewige Leben sei.*¹

Nach alledem ist es kühn, dem Konzil die Lehre zuzuschreiben, der Endzweck der Rechtfertigung und damit auch der Schöpfung sei *die Ehre Gottes*.

VI.

Die zahlreichen Stellen der h. Schrift, welche Kleutgen für seinen ersten Endzweck der Weltschöpfung anführt, beweisen regelmässig nur, dass das Wirken Gottes diesem selbst zur Ehre gereicht, wie es denn schlechthin nicht anders sein kann; aber sie beweisen nicht, dass diese Ehre bei allen seinen Ratschlüssen und Thaten die *Endabsicht* sei in der Offenbarung nach aussen. So verhält es sich mit allen jenen Stellen, in welchen Gott die Unverletzlichkeit seiner Majestät verkündet oder verkünden lässt, sich als den einzigen Gott und Herrn hinstellt und angebetet wissen will und versichert, dass Er seine Ehre keinem andern geben werde. Das ist eben sein notwendiges Verhältnis zur Welt als das des Schöpfers zum Geschöpfe. Aber welch einen wunderlichen Schluss ziehen daraus diejenigen, welche behaupten, dass Gott darum, weil Er, wo seiner Majestät die Huldigung verweigert wird, diese Verweige-

¹ Vgl. Aug. Theiner, *Acta genuina s. s. cœcum. Concilii Tridentini. Zagrabiae (in Croatia). Lipsiae etc.*, Breitkopf und Härtel, 1874. T. I, p. 159 ff. Man muss die Verhandlungen über die Rechtfertigung vollständig lesen.

rung als Frevel kennzeichnet und seiner Heiligkeit wegen verbietet, nun gerade seine eigene Ehre als Gegenstand des Wohlgefallens zum Endzwecke seiner ganzen Offenbarung nach aussen haben müsse?

Wenn ferner in der h. Schrift bezeugt wird, dass die Geschöpfe in ihrem Sein und Dasein Gott Ehre machen, dass die Himmel seine Herrlichkeit kund thun, dass durch das ganze Schöpfungswerk seine ewige Macht und Gottheit erkennbar sei: so folgt ja aus alledem immer nur, was unsere Gottesidee im voraus uns sagt und bekräftigt, dass Ihm nämlich alles Thun zur Ehre gereicht und gereichen muss.

Aber die Verfechter der Ehre Gottes als des von dem Schöpfer beabsichtigten Ziels der Weltschöpfung glauben ihr Spiel mit Worten zu gewinnen durch einen alles überbietenden Trumpf (man verzeihe den Ausdruck, den ihre Kampfesweise dem Leser aufdrängt!), welchen die h. Schrift ihnen in die Hand drücke. Es ist jener berühmte Spruchvers Salomos (Spr. 16, 4), der in allem Wirken Gottes unabänderliche Gesetze der Weisheit bewundert, aber nicht durch seinen Inhalt berühmt geworden ist, sondern durch die falsche Übersetzung der Vulgata: *Universa propter semetipsum operatus est Dominus, impium quoque ad diem malum,* was man übersetzt: „*Alles hat der Herr seinetwegen gemacht, auch den Gottlosen zum bösen Tage*“. Auch wenn diese Übersetzung richtig wäre, folgte nicht, was Kleutgen „mit den Theologen“, wie er sich gewichtig auszudrücken beliebt, zu erklären sich für berechtigt hält, dass nämlich propter semetipsum bedeute propter gloriam suam, um seiner (äusseren) Ehre willen. Er achtet gar nicht darauf, was ihm allerdings auch kein Gegner gesagt, dass propter die Bedeutung „durch“ oder „aus“ haben könnte, so dass es auf die Freiheit des göttlichen Wirkens zu beziehen wäre. Doch dies nebenbei. Es ist auch nicht nötig, auf den Begriff des Ziels, der in propter stecke, näher einzugehen, da die Übersetzung eben unrichtig ist. Die Septuaginta hat einen Text, welcher dem wahren Sinne schon näher kommt: „Alle Werke des Herrn mit Gerechtigkeit“ (*πάντα τὰ ἔργα τοῦ κυρίου μετὰ δικαιοσύνης*), sie sind nach der Norm oder tragen in sich das Gesetz der Gerechtigkeit.

Über den Sinn des Originaltextes ist heute unter den unbefangenen Gelehrten kein Zweifel mehr. Es ist schon im

allgemeinen unglaublich, dass Gott durch ein Spruchkapitel eines Weisen des A. T., und zwar mit einem vereinzelten Verse, eine sonst in der h. Schrift direkt nicht ausgesprochene Lehre von so unermesslicher Tragweite, wie die von dem letzten Endzwecke der Weltschöpfung, soll geoffenbart haben. Das Kapitel hat eine durchaus praktische Tendenz. Wie sollte der Gedanke (v. 3), dass unsere Unternehmungen gelingen, wenn wir unsere Werke dem Herrn befehlen, die Einleitung sein, um sofort die Offenbarung auszusprechen (v. 4), Gott habe die Welt zu seiner eigenen Ehre erschaffen? Und wenn dabei gerade hervorgekehrt würde, dass Gott insbesondere die Welt erschaffen habe, um diese seine Ehre an den zur Verdammnis bestimmten Bösen zu erreichen im Glanze seiner Strafgerechtigkeit: wie würden die rührenden Verse 6—9 dazu passen? „Durch Lieb und Treue wird Schuld gesühnt etc.“

Es steht nun wohl fest, dass in v. 4 das entscheidende Wort: **לְמַעַן־הָ**, Lemaanēhu, als richtige Lesart übersetzt werden muss: „zu seinem Zweck“ oder Ziel. Das Fürwort (Suffixum) bezieht sich nicht auf „Jahve“, sondern auf „Alles“. Delitsch (die poetischen Bücher des A. T., B. III, S. 261) setzt erläuternd statt des Fürworts „vorbedacht“ hinzu, so dass bei ihm der Vers lautet: „Alles hat Jahve gemacht zu vorbedachtem Zwecke, und auch den Frevler zu dem Tag des Unglücks“. Die zahlreichen Gelehrten, welche Luthers Bibelübersetzung revidierten, haben vorgezogen: „Der Herr macht alles *zu bestimmtem Ziel*, auch den Gottlosen zum bösen Tage“. Delitsch hängt aber trotz allem an dem Gedanken der Verherrlichung Gottes, welcher dem Verse fremd ist; er meint, es handle sich darum, dass Gott „seine Heiligkeit in Strafgerechtigkeit erweisend und also auch das Böse zum Mittel seiner Verherrlichung machend“ sich zeige. Es ist aber der Gedankengang und der besondere Gedanke ein ganz anderer. Es ist nicht gut, das Fürwort „sein“ durch eine nähere Bestimmung des Zweckes oder Ziels zu ersetzen. Nehmen wir die wörtliche Übertragung: „Alles hat Jehova gemacht zu seinem Ziele, und auch den Frevler zu dem Tage des Unglücks“, so heisst das: jedes Geschöpf, insbesondere der Mensch, hat sein ihm von Gott bestimmtes Ziel in sich, und zwar der Mensch ein doppeltes wegen seiner Wahlfreiheit; frevelt er und beharrt er im Frevel gegen Gottes Heiligkeit, so muss der Tag des Unglücks für ihn kommen, weil er als

Ebenbild Gottes nur glücklich werden kann, wenn er heilig wird in reiner Liebe, wie Gott heilig ist, was er kann mit der ihm nie fehlenden Gnade; ja, es braucht auch, wenn er gefrevelt hat, der Tag des Unglücks nicht über ihn zu kommen, wenn er nur nicht verhärtet wird im Frevel: er übe nur wieder Lieb und Treue, so wird Schuld gesühnt und Gott versöhnt. Von einem Endzweck der Ehre Gottes durch die Weltschöpfung ist dabei gar keine Rede.

Auch Jes. 43, 7 handelt nicht von dem Endzwecke der Weltschöpfung, sondern von den Führungen des Volkes Israel, das Gott herrlich machen will (v. 4) und zu seiner Herrlichkeit erzogen hat.

Die Stelle Hebr. 2, 10, welche Kleutgen für so selbstredend zu Gunsten seiner Meinung hält, dass er sie nicht erklärt, spricht ebensowenig für sie. Überdies ist auch seine Übersetzung noch falsch, indem er behauptet, der Apostel lehre „*Alles sei wegen des Sohnes und durch ihn erschaffen*“, da doch diese Worte grammatisch sich offenbar auf den Vater beziehen. Das *δι' ὅν τὰ πάντα* kann nur heissen „zu dem hin alles geschaffen ist“, womit auch die Äusserung stimmt „*Er habe viele Söhne in Herrlichkeit emporgeführt*“. Die Stelle handelt also keineswegs von einem Endzwecke der Ehre für Gott, sondern von der Bestimmung der Menschen, emporgehoben zu werden zur Teilnahme an der Herrlichkeit Gottes.

Diese Bestimmung empfingen die Menschen bei der Schöpfung. Belehrend ist Gen. 1, 26, wo als Zweck der Erschaffung des Menschen seine Herrschaft über die ganze Natur und als Grund dessen die Gottebenbildlichkeit angegeben wird. Vgl. v. 27. Diese Thatsache begegnet uns oft wieder in der h. Schrift als Anlass des Dankes und des Gotteslobes. So klar indessen der Beweggrund zur Schöpfung in der Liebe und Güte Gottes an zahlreichen Stellen des A. T. ersichtlich ist, so sucht man doch vergebens nach direkten Aussprüchen über den Endzweck.

Dagegen ist dieser bei der zweiten Schöpfung, der Erlösung, im N. T. unzweideutig, ja sonnenklar ausgesprochen. So Joh. 3, 16, wo der Endzweck der Veranstaltung des Geheimnisses der Liebe Gottes in der Erlösung dahin angegeben wird, „dass jeder, der an Ihn (den Sohn) glaube, nicht verloren gehe, sondern das ewige Leben habe“. Also das Übermass der Liebe Gottes, welches wir Barmherzigkeit nennen, bezweckte *das*

ewige Leben der Gläubigen. Dieses wird aber der ganzen Welt zur Seligkeit gereichen, der Natur durch die Teilnahme an der Freiheit der Gerechten (Röm. 8), und den Engeln zum Vollgenuss durch die dem Willen Gottes entsprechende Harmonie des Weltalls. I. Joh. 4, 9 ist der Endzweck der Sendung des Sohnes ebenfalls dahin angegeben, „dass *wir leben durch Ihn*“. Derselbe Gedanke zieht sich durch das ganze 5. Kapitel des Briefes an die Römer, in dem es am Schlusse heisst: „Die Gnade ist übergross geworden, damit, so wie die Sünde geherrscht zum Tode, also auch die Gnade herrsche durch die Gerechtigkeit *zum ewigen Leben* durch Jesum Christum unsern Herrn“. Daran, an das ewige Leben, knüpft der Apostel, wie gesagt, im 8. Kapitel auch die Wiederherstellung der Natur und die Entfaltung ihrer vollen Schönheit bei der Freiheit der Kinder Gottes. Die Herrlichkeit Christi, des Erstgeborenen, die Eigentum aller seiner Erben wird zur Seligkeit, ist das Geheimnis, worauf die Engel zu schauen gelüstet, wie Petrus sagt I., 11—12.

Was der Endzweck der Neuschöpfung ist, das war auch der Endzweck der ersten Schöpfung.

Die ältesten Kirchenväter waren nie in Streit über den Endzweck der Weltschöpfung; sie kannten alle als das Ziel: nur das Eingehen der Welt in Gottes Seligkeit und Licht durch die Vollendung des Menschen. Dieser tritt daher bei der Frage nach der Weltschöpfung immer in den Vordergrund. Es wird genügen, einige Stellen herzusetzen. Der bedeutende Apologet *Justin d. M.* schreibt im Anfange seiner ersten Apologie: „Wir sind gelehrt worden, dass Gott die Welt *nicht zwecklos* erschaffen habe, sondern *des Menschengeschlechtes wegen*“. Vgl. Clem. Al. p. 500, ed. Potter, in Verbindung mit p. 444. Ferner schreibt *Tertullian* in seiner überraschenden Kürze: „Gott hat die Welt *für den Menschen, nicht für sich* (homini non sibi) erschaffen“. Adv. Marc. I, 13. *Origenes* (I. hom. in Gen. T. II, p. 56) drückt sich nicht weniger bestimmt aus: „Die grosse Schöpfung Gottes, der Mensch, um dessen willen das ganze Weltall erschaffen ist“ etc. Lactantius (Div. Inst. I. VII, c. 4) lehrt, die Natur sei weder Selbstzweck noch sei sie Gottes, des Bedürfnislosen wegen da; sie sei zunächst der lebendigen Wesen wegen,¹ hinwiederum

¹ Einen nächsten Zweck hat die Natur in ihrer eigenen Lebensentfaltung.

hätten diese alle ihren Zweck im Menschen, der aus Geist und Leib, aus Himmel und Erde bestehe. „Um des Menschen willen habe Gott die ganze Welt erschaffen, den er dem All vorgesetzt.“ Dann wiederholt er, der absolute Gott habe *nicht seinetwegen* die Welt erschaffen, da er ja keines Dinges bedürfe, sondern des Menschen wegen, der sie angemessen geniesse. Im 5. Kapitel führt er aus, dass der Mensch Gott verehren und verherrlichen solle, habe nicht den Grund, dass Gott *für sich* ein Ziel erreichen könne, sondern weil eben *der Mensch* dadurch Tugend und Weisheit besitze und so Unsterblichkeit und Seligkeit erlange. Vgl. De ira Dei 13.

Dieselbe Anschauung finden wir bei Irenaeus, Johannes Chrysostomus u. a. Einen merkwürdigen Ausspruch hat Augustinus gethan: „Wenn (Gott) Gutes nicht schaffen konnte, so war keine Macht (in Ihm); wenn Er es aber konnte und nicht schaffte, so wäre grosser *Neid* (in Ihm) gewesen; weil Er aber allmächtig und gütig ist, hat Er alles sehr Gute erschaffen“. De Gen. ad litt. IV, 16. Also neidlos, in selbstlosester reinster Güte, nicht um zu empfangen, sondern um zu geben, schafft Er. Auch Augustinus lehnt den Gedanken ab, dass die Verherrlichung Gottes menschlicherseits für Ihn einen andern Zweck habe, als die Beseligung der Menschen. Eine schöne Stelle findet sich in den Confess. XIII, 1. Indem er bekennt, dass Gott in keiner Weise seiner Verehrung und seines Dienstes bedürfe, fügt er den Gedanken hinzu: deshalb willst Du meinen Dienst, „dass ich zu dem Zwecke Dir diene und Dich verehre, damit von Dir mir Wohlsein komme, von dem ich aus dem Grunde das Dasein habe, damit es mir wohl sein könne“. Die Übersetzung ist abschwächend: Sed ut serviam tibi et colam te, ut de te mihi bene sit, a quo mihi est ut sim, cui bene sit, aber der Sinn ist klar.

Keine andere Anschauung zeigt uns die Scholastik in ihrer Blüteperiode. So Anselm u. a. Möge hier einer für alle reden, Peter, der Lombarde, in der Fortsetzung jener schönen Stelle, welche bei der Besprechung des Beweggrundes zur Welt schöpfung angeführt wurde. An jener Stelle also (L. II, Dist. I, qu. 1), wo er als einzigen Beweggrund zur Schöpfung die Güte des Einen wahren Gottes preist, fährt er fort: „dessen Güte so gross ist, dass Er will, dass andere seiner Seligkeit teilhaftig sind, von welcher Er sieht, dass sie mitgeteilt werden

kann, ohne die Möglichkeit, sie zu vermindern (cujus tanta est bonitas, ut beatitudinis suæ alios velit esse particeps, quam videt et communicari posse et minui non posse). Eben jenes Gut also, welches Er selbst war und wodurch Er glückselig war, wollte Er, *nur aus Güte*, nicht aus Notwendigkeit, andern zu teil werden lassen, weil es dem schlechthin Gütigen eigen war, nützen zu wollen, und dem schlechthin Mächtigen, keinen Verlust erleiden zu können. Und da niemand seiner Seligkeit teilhaftig zu werden vermag, als durch Erkenntnis . . ., so schuf Gott die vernünftige Kreatur, damit sie das höchste Gut erkenne, erkennend liebe, liebend besitze und besitzend geniesse.“ Den Schluss dieser klaren Darstellung bilden die folgenden trefflichen Worte: „Die Erschaffung der vernünftigen Kreatur hat also die Güte Gottes zur ersten Ursache. Wird nun gefragt: *weshalb* Gott den Menschen oder den Engel erschaffen habe, so kann die kurze Antwort gegeben werden: wegen seiner Güte. Und wenn gefragt wird: *wozu* die vernünftige Kreatur geschaffen sei, so heisst die Antwort: um Gott zu loben, um ihm zu dienen, um Seiner zu geniessen, wobei *sie selbst* und *nicht Gott* den Vorteil hat.“

Wenn nun der Catechismus Romanus im 16. Jahrhundert lehrt, Gott habe aus keinem andern Beweggrunde die Welt erschaffen, als in der Endabsicht, „damit er den Wesen, welche von Ihm hervorgebracht sein würden, seine Güte schenke“, so ist es klar, dass damals in der kirchlichen Lehre der Lombarde noch Geltung hatte.

VII.

Ist nun der Endzweck, den Gott sich bei der Weltschöpfung gesetzt hatte, nach der Offenbarung in Schrift und Überlieferung erkannt, so entsteht die Frage: wird derselbe mit Notwendigkeit erreicht? Hinsichtlich der Mitteilung der Güte Gottes gewiss; aber die Beseligung der vernünftigen Wesen ist zugleich in deren Hand gegeben durch die wunderbare Gabe des Wahlvermögens zwischen dem Guten und Bösen. Diese Freiheit, in der Gottesebenbildlichkeit begründet, ist eben eine geschöpfliche, nicht absolute; ihr wird der Zweck gesetzt, aber sie soll frei ihn annehmen. Dieser Zweck hat Zusammenhang mit der Heiligkeit Gottes und der durch diese bedingten sitt-

lichen Weltordnung. Der einzelne Mensch hat nun zum nächsten Zweck, sich selbst der sittlichen Idee gemäss zu entfalten.

Die Frage nach dem Endzwecke, welchen die Welt für sich hat, den sie vor allem erfüllen soll durch die vernünftigen Geschöpfe, an deren Los die Natur teilnehmen wird, kann in Kürze beantwortet werden, weil die Lehre darüber in der Kirche nie streitig gewesen und die ganze h. Schrift davon erfüllt ist. Der Endzweck der Welt ist: das zu werden, wozu der Schöpfer sie bestimmt, durch *die Erkenntnis, Liebe und Verherrlichung Gottes*. Es ist aber gemäss dem Endzweck, den Gott sich selbst bei der Weltschöpfung vorgesetzt, einleuchtend, dass die Welt für sich nicht den Zweck hat, Gott *durch eine Hölle* zum Hervorstrahlen der göttlichen Strafgerechtigkeit zu verherrlichen. Seine Verherrlichung durch sie soll ihr Himmel sein. Wohl wird Gott in allen Dingen zuletzt seine Ehre haben, wenn Babylon gefallen sein wird, das Reich des „Fürsten dieser Welt“ und aller, die diesem dienen; die verklärte Welt wird nur das Alleluja durchhallen und der Ruf: „Das Heil und die Herrlichkeit und die Ehre und die Macht ist dem Herrn unserm Gott! denn wahrhaftig und gerecht sind seine Gerichte“ (Offb. 19, 1); aber wie sehr auch Gottes Gerechtigkeit Preis verdient, so hat er doch kein Wohlgefallen an dem Tode des Sünder, und diesen Endzweck, dass man ihn wegen der Hölle rühme, hat Er weder sich noch der Welt vorgesetzt. Die Ehre der göttlichen Gerechtigkeit ist eine notwendige Folge seiner Eigenschaften, insbesondere seiner unverletzlichen Heiligkeit, aber sie ist nicht der Endzweck des Strebens der Welt; sondern Gott hat der Welt als den von ihr zu erstrebenden Endzweck bestimmt: seine Verherrlichung durch Anerkennung und Lobpreis seiner urbildlichen Schönheit und Würdigkeit ewiger Liebe.

Das im einzelnen zu beweisen ist nicht erforderlich. Die gesamte Offenbarungslehre im Munde der Kirche hat keine andere Absicht, als die Enthüllung der göttlichen Majestät in ihrer Pracht und Fülle, damit wir sie erkennen, loben und lieben und danach streben, auf dem Wege des himmlischen Gesetzes der Weisheit und Liebe uns mit ihr zu verähnlichen. Die Spendung der Gnadenmittel hat dasselbe Ziel; durch sie gewinnen wir himmlische Kräfte, unsere erhabene Aufgabe zu erfüllen. Die h. Schrift hat, man möchte sagen, in jedem Buchstaben, wo sie lehrt, diesen Endzweck der Welt im Auge. Das

erste der zehn Gebote verkündigt ihn wie mit Posaunenschall; und auch das letzte Buch der h. Schrift predigt denselben mit erhabener Sprache: „Würdig bist Du, o Herr, zu nehmen Preis und Ehre und Macht; denn Du hast alle Dinge erschaffen und durch Deinen Willen sind sie da und sind sie erschaffen.“ Offb. 4, 11. Es kann ja auch nicht anders sein. Der Herr spricht: „Bei Mir selbst schwöre Ich, ein Wort der Gerechtigkeit geht aus meinem Munde und nicht rückgängig wird's: Mir sollen alle Kniee sich beugen und alle Zungen schwören.“ Jes. 45, 23. „Ich will keinem andern meine Ehre überlassen.“ 48, 11. So beten denn auch die Gottesfürchtigen: „Um der Ehre Deines Namens willen errette uns, o Herr, und sei gnädig unsren Sünden um Deines Namens willen.“ Ps. 78 (79), 9. Der Heiland, der als „der Sohn des Menschen“ in allem unser Vorbild ist, zeigt uns auch diesen Weg in seinem hohenpriesterlichen Gebete. Er hat das Werk, das Ihm der Vater aufgetragen, vollbracht, und das spricht Er also aus: „Ich habe Dich auf Erden verherrlicht.“ Diese Verherrlichung ist auch uns aufgetragen. (Joh. 17, 1—4.) Darum nennt der Apostel Paulus (Eph. 1, 6—12) als den uns in der Auserwählung vorgesetzten Zweck den Lobpreis der Herrlichkeit der Gnade Gottes. Luc. 2, 14 enthält Ursache und Wirkung.

Es ist offenbar, dass Endzweck Gottes und Endzweck der Welt in innigem Zusammenhange stehen. Sie stimmen zunächst schon darin überein, dass sie beide denselben Ursprung haben; denn beide sind ursprünglich Gottes Gedanken, beide von Gott gesetzt. Es liegt in der Bedingtheit der Geschöpfe, auch der freien in der Engel- und Menschenwelt, dass sie sich keine Endzwecke setzen können, sondern nur Mittelzwecke. Den ihnen von Gott gesetzten Endzweck können sie, gehoben von Gottes Huld und Gnade, *erstreben*, nicht aber ihn sich selbst ausdenken und vorsetzen. Beide Endzwecke haben ferner dieses gemeinsam, dass sie nur in Gott erreicht werden. Die Welt in ihren vernünftigen und freien Wesen findet nicht Ruhe, bis sie ruhet in Gott; die unfreie Natur aber ist, wie wiederholt hervorgehoben wurde, mit ihrer Ruhe, d. h. mit der Offenbarung ihrer vollkommenen Herrlichkeit an die Freiheit der Kinder Gottes gebunden. Das volle Leben, das selige Leben wird nur erreicht bei dem Urquell alles Lebens. Drittens stimmen beide Endzwecke darin überein, dass sie beide nicht ohne die Ver-

mittelung der Welt und nicht ohne die primäre Wirksamkeit Gottes erzielt werden können. Endlich ist das Gut, welches durch sie erlangt wird, bei beiden ein ewiges.

Sie unterscheiden sich aber in folgendem. Da die Seligkeit der Welt aus der Fülle der Allseligkeit Gottes fliest und nur in der lichten Erkenntnis, in der Liebe Gottes und in seinem himmlischen Umfangen gekostet und genossen wird, so ist einzuräumen, dass Gott sie frei giebt und allein giebt, während die von Ihm Beseligten seiner Allseligkeit nichts hinzufügen. Wenn er nun auch dieses Geben seinerseits an die Bedingung der Erfüllung seines h. Willens geknüpft hat, so ist es darum doch nicht weniger frei: die Treue hebt die Freiheit nicht auf. Es bleibt also, wenn wir unsererseits den Zweck erreichen, die empfangene Seligkeit, das ewige Leben doch immer für uns ein *Gnadenlohn*, eine freie Gottesgabe, *χάρισμα*, Röm. 6, 23, während Gott alle Ehre gebührt. Diese soll die Welt Gott geben, nicht bloss als Tribut für die empfangene Gabe des Daseins und des Lebens, sondern in ihrer wenn auch bedingten Selbständigkeit aus freier Liebe. Zwar muss sie rufen: „Siehe auf mich, auf dass ich Dich sehe“, Gott muss sich zu ihr neigen, sich ihr nahen, damit ihr freies Lob Ihn erreiche, aber sie soll das Lob spenden, aus ihrem Herzen es nehmend. Doch keine einzelne Schöpfungsreihe vermag das vollkommene Lob Gottes zu geben; das rechte volle Loblied muss zugleich die Harmonie des ganzen dreigliedrigen Weltalls vernehmen lassen, was freilich nur bei der Vollendung aller Dinge eintreten kann.

An einzelnen Geistern (der Engel- wie der Menschenwelt) wird indessen weder der Endzweck, den Gott selbst bei der Weltschöpfung beabsichtigte, noch derjenige, welchen er der Welt gesetzt hat, erreicht. Es sind diejenigen, welche beharrlich Gott die Ehre verweigern und sein Gebot verachten; sie werden in der Hartnäckigkeit ihres Gott ewig widersprechenden Willens nicht selig und sie verherrlichen den Schöpfer nicht. Diejenigen, welche die Ehre Gottes bei der Weltschöpfung von Ihm als den sogenannten „primären Endzweck“ beabsichtigt sein lassen, wähnen nun, dieser Endzweck würde schlechthin und unter allen Umständen erreicht. Das ist ein grosser Irrtum. Denn wenn an den Verdammten durch die Gerechtigkeit Gottes Ehre offenbar wird, so geschieht das doch nur in den Augen jener, welche ohnehin in allem Gott die Ehre geben

und Ihn verherrlichen. *Die Verdammten selbst* aber beharren *bei der Verweigerung* der Ehre. Sie sind eben nicht selig und verherrlichen Gott nicht; deshalb erfüllen sie den Doppelzweck nicht; wie sehr auch andere die sich an ihnen offenbarenden göttlichen Macht und Gerechtigkeit preisen mögen; *sie* preisen sie nicht. Aber Gott hat, als er in den vernünftigen Geschöpfen seine Ebenbildlichkeit und die sittliche Freiheit wollte, auch die *Möglichkeit* gewollt, dass ein Teil dem Ziele ewig fernbleibe, so dass hierbei eine Unzulänglichkeit in seinem allmächtigen Wirken nicht gefunden werden kann.

Es giebt nun zwischen den beiden Endzwecken auch noch eine Wechselbeziehung. In der Art nämlich, wie sie von Gott gewollt sind, kann der eine nicht erreicht werden ohne den andern. Wer selig wird, muss Gottes Herrlichkeit erkennen, anerkennen, lieben und loben, und wer dies denkt, will und thut, muss selig werden. Welches ist nun das erste und welches das zweite: das Seligsein, oder das Erkennen, Lieben und Loben? Wer Gott wahrhaft von Herzen liebt und lobt, der ist, indem er dies thut, schon selig, und wer selig ist, liebt und verherrlicht Gott. Diese Wechselbeziehung ist eine über alle menschliche Vorstellung innige. Wenn die Gottesfürchtigen, die Gerechten, umgewandelt werden in dasselbe Bild der Herrlichkeit Christi von Klarheit zu Klarheit durch denselben heiligen Geist, so werden sie auch fortjubeln von Gotteslob zu Gotteslob, und umgekehrt, und in jedem neuen Lobe seliger sein. So wird es sein in alle Ewigkeit.

Da Gott die Erreichung beider Endzwecke an die freie Vermittelung durch die Welt geknüpft hat, so erscheint der Doppelzweck als ein bedingter. Den Endzweck der Weltenschöpfung hat Er so bedingt, dass Er denselben bei einzelnen Engeln und Menschen aufgeben kann oder die Verwirklichung in alle Ewigkeit unterlässt, weil die Bedingung nicht eintreten wird. Er verzichtet dann auf die Mitteilung seiner Seligkeit an die von ihm abgewandten unseligen Geschöpfe. Er tritt dadurch nicht in einen Widerspruch mit sich selbst. Denn es sind zwar unleugbare Worte der h. Schrift: „Das ist der Wille Gottes: eure Heiligung“, und: „Gott will, dass alle Menschen selig werden“; aber dieser Wille ist ebenso unleugbar ein bedingter. Gottes Weltgedanke ist ja nicht der Gedanke von dem Absoluten, sondern dessen, was Er nicht ist, also des Bedingten.

Daraus folgt, dass nicht bloss das Wesen der Welt ein bedingtes sein muss, sondern auch, dass die Zwecke in Beziehung auf sie und für sie ebenfalls nur bedingte sein können, weshalb ihre Erfüllung eben an Bedingungen, die von ihr abhangen, geknüpft ist.

VIII.

Nach diesen Ergebnissen ist es undenkbar, dass der Schöpfer im Schöpfungsgedanken einen Teil der Engel und der Menschen zum Bösen und zur ewigen Verdammnis *prädestiniert* habe, um an diesen seine Ehre durch Gerechtigkeit zu offenbaren. Es ist aber auch die Annahme völlig ausgeschlossen, dass er auf Erden einen „Statthalter“ habe, den er mit „göttlichen Prärogativen“ ausgerüstet, um *im Namen der Religion* mit physischem Zwange (vis inferendæ potestate), mit länderverwüstendem Interdikt und Menschen mordender Inquisition, mit Hexenbullen und grauenhaften Fluchformularen die Strafgerechtigkeit Gottes zur Wahrung seiner äusseren Ehre auszuüben.

Wenden wir uns von diesen düsteren Verirrungen ab, welche der Nachtseite des menschlichen Denkens und Strebens angehören. Wie der Spruch: „Alles zur grösseren Ehre Gottes!“ nur einer Anmassung menschlichen Thuns häufig zum Aushängeschild gegeben wird, so ist auch die Lehre, der Endzweck der Weltschöpfung sei die äussere Ehre Gottes, die erreicht werden müsse, unbekümmert darum, ob die unsterblichen Seelen Wonne oder Weh davon haben, nur scheinbar fromm. Jene, die sie verteidigen, wollen nicht demütig aus der Offenbarung lernen, sondern sie schreiben mit ihrem unzureichenden Denken vor, was Gott hätte beabsichtigen müssen, um in ihren Augen der Gottheit würdig zu sein, und nach dieser vermessenen Vorschrift versuchen sie, die h. Schrift zu erklären.

Heilig ist nur die Liebe und fromm sind nur die Gedanken und Gemütsstimmungen der Liebe. Gott zu verherrlichen wegen der Qual der Verdammten, ist keine Aufgabe der Frömmigkeit; wohl aber das Trauern um die verlorene Liebe Gottes an ihnen. Fromm ist aber das häufige Betrachten der absoluten Reinheit der Liebe Gottes in der Weltschöpfung, fromm der Dank und das Entzücken bei dem Eingehen in den Plan seiner ewigen Güte. Die unermessliche Fülle seiner Seligkeit konnte

Er ewig mit seinem unendlichen Wesen umfangen im leuchtenden und wonnevollen Frieden mit sich selbst; wenn Er nun in absoluter Selbstlosigkeit eine Welt ins Dasein rief, die, aus Licht und Liebe hervorgehend, von Ihm die Bestimmung erhielt, sich selbst zum Lichte und zur Liebe zu entfalten, um dann zuletzt mit Ihm in heiliger Vollendung sich zu einigen und vereinigt zu werden zur Teilnahme an dem göttlichen Leben, zum ewigen Schöpfen aus dem sich nie vermindernden Urquell der Seligkeit: wie könnte man dies bedenken, ohne dass die Tiefen der unsterblichen Seelen in Frömmigkeit freudig erbebten! Schon hier auf Erden mögen die wahrhaft frommen Christen, ein jeder nach dem Masse der Gnade, der Fassungskraft und Würdigkeit, in den göttlichen Gedanken des Friedens bei der Weltschöpfung ohne Unterlass Erbauung, Trost und Freude finden.

Es sind auch Gedanken, welche geeignet sind, den Hass aus den Herzen der Christen zu bannen und Verlangen nach dem gemeinsamen Bande der Vollkommenheit zu wecken.

Dr. JOSEPH HUBERT REINKENS,
kath. Bischof.
