

Die metaphysische Bestimmung und Realisierung der Gottesidee auf Grund der Erfahrung.

Von Hans André in Würzburg.

„Fass's nicht zuweilen Dich, als müsstest in der Tat
Du über Dich hinaus, das Ganze zu durchdringen,
Wie jener Philosoph um einen Punkt nur bat,
Um dann der Erde Ball aus seiner Bahn zu schwingen?“

1. Der transzendente Erkenntnisdrang, von dem die Droste hier spricht, ist ein Wesensbestandteil der menschlichen Natur. Den Punkt des Archimedes in der geistigen Welt zu ermitteln, war von jeher das Königsproblem der Metaphysik. Kant glaubte ihr gezeigt zu haben, dass ihr Bemühen zwecklos war, weil jener Punkt weit jenseits dessen liegt, was unser Erkenntnisvermögen erreichen kann. Dennoch hielt er daran fest, dass der Punkt existiert. Er brauchte ihn; also existierte er. Die Spannung, die er so zwischen der Unfähigkeit der theoretischen Vernunft und den elementaren Forderungen der praktischen Vernunft hervorrief, war zu unnatürlich, um nicht irgendwelche Inkonssequenzen in sich einzuschliessen. Das Verdienst, diese Inkonssequenzen zum ersten Mal klar herausgehoben und durch ihre Ausscheidung eine Versöhnung zwischen theoretischer und praktischer Vernunft endgültig wieder herbeigeführt zu haben, gebührt unstreitig Eduard von Hartmann. Er zeigte, dass der idealistische Gedankengang mit unerbittlicher Folgerichtigkeit entweder zum „absoluten Traum-Illusionismus“ oder zum „erkenntnistheoretischen Realismus“ — also zur Metaphysik führt. Der Weg zur Metaphysik beginnt schon bei den immanenten Bewusstseinsinhalten, die wir als „existierend“ denken. Das „Existentialerlebnis“ ist verschieden von der „Existenz an sich“. Behaupten wir „Existenz an sich“, um nicht auf den unvollziehbaren Gedanken des „absoluten Scheins“ zu stossen, so machen wir einen Schritt vom immanenten Erleben zum transzendenten „an sich“, schreiben also unserem Existentialurteil „transzendente Geltung“ zu. Das Sein des Scheins ist die erste metaphysische Erkenntnis. Der Weg zur Metaphysik geht weiter über die „Dinge an sich“. Wenn Kant von „Dingen an sich“ spricht, so hat das nur den einen Sinn, wenn er der im Erlebnis enthaltenen „Kategorie des Dinges an sich“ transzendente Geltung zuschreibt. Aber die Wissenschaft kann auch mit der transzendenten

Setzung eines sonst völlig unbestimmbaren „Dinges an sich“ sich nicht begnügen. Sie macht eine „ganz bestimmte Setzung“. Von den Stoffen, mit denen sich die Chemie beschäftigt, kennen wir zunächst nur unsere immanenten Wahrnehmungskomplexe (Licht-, Farben-, Geruchs-, Geschmacks- und Tastempfindungen). Mit diesen allein kann die Chemie nichts anfangen. Sie setzt erst ein transzendentes, hinter dem sinnlichen Erfahrungsinhalt steckendes System von Elektronen, Atomen und Molekeln, die unter sich in gesetzmässiger Wechselwirkung stehen und das Subjekt „affizieren“. Mit Hilfe dieser Setzung erklärt also die Chemie zunächst das Spiegelbild der inneren Erfahrung. Sie macht sie aber auch zur methodischen Grundlage einer schöpferischen Synthese, erzeugt damit tausend neue, zunächst nur in den veränderten Wahrnehmungskomplexen sich andeutende Kombinationen. Der staunenswürdige Erfolg dieses Verfahrens kann sich nur daraus ableiten, dass die ihm zu Grunde liegende Setzung mit der Wirklichkeit an sich irgendwie übereinstimmt. Wir bezeichnen diese Uebereinstimmung mit Otto v. d. Pfordten als „Konformität“. Der „Erfolg“, die induktive „Bewährung“ ist also das Kriterium der Konformität.

Wir können aber noch weitergehen. Die schöpferische Tätigkeit des Chemikers schliesst eine Beeinflussung der transzendenten Gegebenheiten nach bestimmten Zwecken ein — ähnlich wie die Tätigkeit eines Ingenieurs, der eine Maschine baut. Wir nennen ein solches Wirken nach aristotelischer Terminologie „entelechetisches Wirken“. Greifen wir selbst schöpferisch in das transzendente System ein, so setzen wir die entelechetische Bestimmtheit unseres Wirkens auf Grund unserer unmittelbaren inneren Erfahrung. Aber es gibt auch äussere Erfahrungen, bei denen wir das zu Grunde gelegte System nur unter entelechetischer Beeinflussung entstanden denken können, ohne dass diese entelechetische Beeinflussung von uns selbst ausgegangen ist. Das ist dann der Fall, wenn die äussere Erfahrung eine Analogie zu den Produkten unserer eigenen entelechetischen Tätigkeit insoweit verrät, als wir dem zugeordneten System teleologische Anlagen zuschreiben müssen, zu deren Zustandekommen die entelechetisch unbeeinflussten Agenzien nach den Erfahrungen der Physik und Chemie nicht ausreichen. Ein solches System stellt beispielsweise die Pigmentschicht der Raupe des Birkenspanners dar, die in ihrer Anpassungsfähigkeit an die Farbe der Umgebung teleologische Anlagen verrät, die an die Anlagen des Systems einer farbenphotographischen Platte erinnern und die wir analog unter entelechetischer Beeinflussung entstanden denken müssen.

Die Transzendenz entelechetischen Wirkens wollen zahlreiche Forscher (z. B. Roux) nur für die Kunstprodukte des Menschen gelten lassen. Abgesehen davon, dass es schwer fallen dürfte, die Notwendigkeit einer solchen Einschränkung erkenntnistheoretisch zwingend zu begründen, würde es im Rahmen einer einheitlichen Naturerklärung eine unerträgliche Dis-

kontinuität bedeuten, für die Entstehung der Kunstprodukte — die ja im weiteren Sinne ebenfalls Naturprodukte sind — eine völlig unüberbrückte Eigengesetzlichkeit zu fordern. Die Forderung einer einheitlichen Naturerklärung drängt von selbst dazu, auch die Erfahrungen, die sich auf die Naturprodukte im engeren Sinne beziehen, auf die Notwendigkeit einer Setzung entelechetischen Wirkens zu untersuchen, sei es, dass die Erfahrung uns veranlasst, entweder gleichzeitig oder vorausgehend entelechetisches Wirken zu setzen. Vorausgehende Setzung entelechetischen Wirkens bezieht sich immer auf das aus der nicht mehr beeinflussten Anlage Hervorgehende, gleichzeitige Mitsetzung auf das Zustandekommen der Anlage selbst. Die in zwei verschiedenen teleologischen Anlagen grundgelegten Kausalreihen können selbst wiederum in ein und demselben Zweck konvergieren. Ein interessantes Beispiel hierfür behandelte Becher in seiner Abhandlung „die fremddienliche Zweckmässigkeit der Pflanzengallen und die Hypothese eines überindividuellen Seelischen“. Die Gallbildung beginnt, wenn bestimmte Insekten das Pflanzengewebe anstechen und in die Wunde ihre Eier legen; es bilden sich Wucherungen von bestimmter Form um das Ei, welche aussen derbwandig und oft durch besondere Vorkehrungen (Stachelhaare usw.) gegen Feinde geschützt sind, während sie im Innern aus zarten, plasmareichen Zellen bestehen, welche von der ausschlüpfenden Larve abgeweidet werden. Eigentümlicher Weise wird der abgeweidete Teil in kürzester Zeit wieder ersetzt, solange die Larve Nahrung bedarf. Von erstaunlicher Zweckmässigkeit sind die Oeffnungsmechanismen der Gallen, durch welche den entwickelten Gästen der Austritt ins Freie ermöglicht wird. Entwicklungsphysiologisch betrachtet, stellt die Gallbildung einen Wachstums- und Differenzierungsprozess dar, der an gewisse innere physikalisch-chemische Faktoren im Protoplasma gebunden ist, die unter Einwirkung des Insektenstiches und der Eiablage wirksam werden. Innere und äussere Faktoren sind hier ganz verschiedenen Ursprungs, Endergebnisse unabhängiger Kausalreihen. Beide erreichen durch ihr Zusammenreffen die Verwirklichung des gemeinsamen Zweckes. Die richtige Einstellung beider Kausalreihen setzt die genaue Kenntnis der physikalischen und chemischen Mittel der Gallbildung voraus und, da diese Mittel das Endergebnis von einander unabhängiger Kausalreihen sind, eine gemeinsame, potenzielle Grundlegung dieser Kausalreihen durch eine einzige, das Endziel setzende kosmische Intelligenz. Die Gallbildung ist eine induktive Bestätigung eines einzigen, biologische Zwecke setzenden geistigen Weltordners. In der christlichen Theodizee wird dieser biologische Weltordner zugleich mit dem sittlichen Weltordner identifiziert. Gibt es auch für diesen eine induktive Bestätigung?

Wenn wir Gott als providenzielles Prinzip der Geschichte zu Grund legen, so denken wir uns seine Leitung entweder im Sinne direkter Beeinflussung der Einzelseelen, die, weil sie unmittelbar nur in psychische Kau-

salreihen eingreift, dem Energiegesetz enthoben ist, oder im Sinne einer zielstrebigem Grundlegung und Zusammenordnung physischer und psychischer Kausalreihen zur Verwirklichung seiner sittlichen Zwecke. Wir sind nun vor die Frage gestellt, ob wir die Realisierung der Providenz mit derselben Berechtigung von der Erfahrung abhängig machen dürfen wie etwa die Realisierung der Setzung eines biologischen Weltordners.

Die exakteste Bewährung entsteht bei naturwissenschaftlichen Setzungen dadurch, dass bestimmte, daraus abgeleitete Funktionsgleichungen des Geschehens mit experimentellen Ergebnissen übereinstimmen. Sie geben die präziseste Fassung des Seinsollenden, das sich induktiv bewähren soll, um durch diese Bewährung die Konformität der Setzung auf die es sich bezieht, am sichersten zu erweisen. Setzen wir nun — zunächst rein methodisch — die Geschichte als ein von Providenz beherrschtes System, so können wir auch hier von einem, wenn auch mathematisch nicht mehr fassbaren, Seinsollenden sprechen, das, absolut genommen die Konformität der Setzung durch Induktion bestätigen könnte. Eine genaue Setzung dieses Seinsollenden wäre aber nur denkbar, wenn wir schon vorher die auf Gott als ihre Wurzel bezogene providenzielle Zweckidee, aus der sich dieses Seinsollende ableitet, bestimmt mitsetzen könnten, was unmöglich ist. Wenn wir aber nur vermutungsweise dieselbe setzen und ebenso vermutungsweise ein Seinsollendes im Geschehen daraus deduzieren, so ist doch die Erfahrung im Menschenleben und in der Geschichte viel zu wenig, oder überhaupt nicht jener tiefdringenden Fragestellung fähig, die der experimentellen Fragestellung der Naturwissenschaft entspricht. Geschichte und Menschenleben entrollen ja nur jenes oft trügerische, phänomenale Weltbild, das in der Naturerfahrung dem Weltbild des reinen Beschauers entspricht und zur Realisierung transzendenter Setzungen ebensowenig ausreicht, wie das beschauliche Naturbild zur Realisierung naturwissenschaftlicher Hypothesen. Ausserdem ist es klar, dass die providenzielle Zweckidee sich erst in der Totalität des geschichtlichen Geschehens auswirkt, den, wenigstens nicht mit Gewissheit wegzuleugnenden, jenseitigen Abschluss mit einbegriffen. Das spricht erst recht für die Unzulänglichkeit der Induktion, die ja noch längst nicht abgeschlossen ist. Ein historischer Gottesbeweis, der die Frage, ob ein Prinzip des Guten existiert, von dessen providenzieller Bestätigung allein abhängig machen will, ist also aus erkenntniskritischen Gründen nicht möglich. Kardinal Newman schrieb in klarer Erkenntnis dieses Sachverhaltes: „Wäre es nicht dieser Stimme wegen, die so deutlich in meinem Gewissen und in meinem Herzen spricht, ich wäre ein Atheist, oder ein Pantheist oder ein Polytheist beim Anblick dieser Welt“. Wir müssen also versuchen, die Frage nach dem Dasein Gottes auf andere Weise zu entscheiden, wie es einer rein induktiven Metaphysik im Sinne von der Pfordtens möglich ist.

2. Ein bündiger Beweis, der relativ unabhängig von der induktiven Bewährung zu einer durchgängigen Bestimmung und Realisierung des Gottesbegriffs führt, ist der kosmologische. Im Gegensatz zum ontologischen Argument das von einem Begriff ausgeht und deshalb auch nur zu einer begrifflichen Bestimmung gelangen kann — nie zu einer Realisierung — geht das kosmologische Argument von der Erfahrung aus. Die Erfahrung genügt aber hier schon insoweit, als sie zur transzendenten Setzung von „Bedingtem“ Veranlassung wird. Der kosmologische Gedankengang schreitet dann rein begrifflich vom Bedingten zu einem „Allesbedingenden-Unbedingten“ oder Absoluten vor und ordnet das transzendent Absolute dem aus der Erfahrung erschlossenen transzendent-Bedingten zu. Da das Absolute als unabhängig von allem andern gedacht werden muss, aber doch nicht ohne Grund, auf reinem Zufall beruhend, gedacht werden kann, muss eine Elimination des reinen Zufalls an ihm vollzogen werden, derart, dass alles in ihm als durch innere Notwendigkeit begründet gedacht werden muss. Wenn wir in kritischer sparsamer Anwendung der Ursachensetzung den biologischen Weltordner gleich mit dem alles bedingenden Unbedingten identifizieren, so müssen wir dessen Weisheit, die wir schon auf Grund ihrer biologischen Leistungen als ganz überragende Weisheit setzen mussten, nun schlechthin als unbegrenzt setzen, denn sonst wäre es Zufall, warum die Notwendigkeit im Absoluten gerade auf diesen Grad von Weisheit ginge. Erst wenn wir den Begriff der Steigerungsfähigkeit aufheben, indem wir die Weisheit des Absoluten schlechthin unendlich setzen, verliert die Frage: warum notwendig von diesem Grad? ihren Sinn, denn einen höhern Grad kann sie ja gar nicht mehr erreichen. Wir können noch weiter argumentieren: wenn wir nicht alle denkbaren und steigerbaren, von einem reinen Geist aussagbaren positiven Eigenschaften in höchster Vollendung in das Absolute hineindenken, bleibt immer noch ein Rest von Zufall in ihm enthalten, der sich dahin ausspricht: Warum geht die Notwendigkeit nur auf diese oder jene Eigenschaft? Also auch Güte, Gerechtigkeit, Heiligkeit, wemgleich durch die geschichtliche Induktion nicht ausreichend bestätigt, müssen wir in höchster Vollendung dem Absoluten zuschreiben. Das Absolute ist reines Licht. Es gibt in ihm keinen dunklen Untergrund, der erst zum Licht verklärt werden müsste, kein mit ihm selbst identisches und in ihm selbst sich entwickelndes und vergöttlichendes All. Es ist das Urlicht, das durch sich selber leuchtet mit unendlicher Leuchtkraft. Und gerade dadurch, dass der Brennpunkt aller Vollkommenheiten in einer Persönlichkeit erstrahlt, wie schon vermutungshaft die Setzung der Providenz es erfordert und die geistige Wesensvollendung im Absoluten es geradezu als denknotwendig erscheinen lässt, erhält die christliche Gottesidee eine mit den tiefsten Bedürfnissen des Menschenherzens übereinstimmende Fassung. In ihrer schroffen Dualität zur Welt ist sie der Quellgrund aller fruchtbaren Spannungen und gibt sie zugleich die Polrube absoluter Zu-

versichtlichkeit der Vernunft und des Herzens. Die Kultur der Gotik ist ihre erhabenste Ausprägung in der Geschichte.

Aus dem Gesagten geht ohne weiteres hervor, dass die tiefsten Forderungen der christlichen Theodizee: die Anerkennung der unendlichen Güte, Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes von der Erfahrung allein nicht abhängig gemacht werden dürfen. Die eigenwillig nur auf die Erfahrung pochen, können an den Verdunkelungen irre werden und zu Grunde gehen. Gerade während des Krieges hat der blosse „Erfahrungsglaube“ völlig versagt. Furchtbare Schicksalsschläge haben viele zu Atheisten gemacht. Andere zwängten ihre Gottesvorstellung in die eigene Perspektive. Die unheimliche Macht des Bösen ist von der Pfordten nur unter der Voraussetzung verständlich, dass Gott zwar allgütig, aber nicht allmächtig ist. Das Nichtseinsollende scheint ihm an Notwendigkeiten gebunden, die selbst Gott nicht verhindern könnte. Bei dieser Anpassung an eine unzureichende und unerleuchtete Erfahrung verwandelte sich in der pessimistischen Philosophie die Idee der höchsten Geistpersönlichkeit bis zur Idee des blinden, unbewussten, sinnlos das Chaos gebärenden Urwillens.

Solche Anpassungen des Gottesbegriffs an eine unzureichende Erfahrung sind vom erkenntnistheoretischen Standpunkte aus ebenso naiv, wie etwa die der oberflächlichen Naturerfahrung am meisten angepasste Theorie der Kontinuität des Stoffes und der direkten Substanzverwandlungen. Zur Bestimmung und Realisierung der Gottesidee ist aber auch der umständliche Apparat der induktiven Bewährung gar nicht mehr nötig. Unser Gedankengang, der zwar an die durch die Erfahrung verbürgte Existenz von Bedingtem anknüpft, vollzieht sich ganz von selbst mit innerer logischer Notwendigkeit. Und wenn eine nachträgliche Erfahrung mit ihrem Ergebnis scheinbar nicht zusammenstimmt, dann dürfen wir — aber nur in diesem besonderen Falle — im Ernst mit Hegel sagen: „Um so schlimmer für die Erfahrung!“

Auch das Problem des Bösen selbst bietet der Gottesgewissheit keine unüberwindliche Schwierigkeit. Wie Gott selbst in jeder Beziehung unbedingtheit ist, so vermag er auch das Geschöpf zum Ebenbild seiner Unbedingtheit zu erheben durch Verleihen der Willensfreiheit. Wie freilich solche Unbedingtheit möglich ist, ist ein Geheimnis für uns. Gott liess das Böse zu, weil er — anthropomorph gesprochen — sein höchstes Wohlgefallen am sittlich Guten hat, d. h. an der freien geschöpflichen Ausprägung seines göttlichen Willens. Mit der Freiheit ist auch die Möglichkeit ihres Missbrauchs gegeben. Warum aber hat Gott uns die Verwirklichung des Guten so schwer gemacht? Warum hat er den Geist so tief in der Materie verhaftet, die dem Ringenden oft als eine furchtbare Hemmung erscheint? Vielleicht findet diese — nach Driesch vorläufig nicht zu beantwortende Frage — einigermassen eine Aufhellung in der alttestamentlichen Offenbarung. Die hochmütige Erhebung Luzifers im

Angesichte Gottes und sein darauffolgender Höllensturz, der im Sturz des Tantalus in der griechischen Mythologie sich spiegelt, scheint ein so grauenvolles Ereignis gewesen zu sein, dass Gott es bei den später erschaffenen Geistern ein für allemal verhindern wollte. Deshalb schickte er sie den demütigenden Weg durch die Materie. In Rückerinnerung an die Erde und an die liebevolle Führung der Gnade, sollte kein Seliger mehr durch Hochmut den Himmel verlieren können. Diese Vermutung will die nächst'e Ursache für die tiefgreifende Verhaftung der Menschenseele; den Sündenfall, keineswegs ausgeschlossen wissen. Sie versucht nur das Problem aufzuhellen, warum Gott nicht wiederum eine rein spirituelle Welt erschuf in der Voraussicht all des Elendes, das durch den Sündenfall über die Menschheit kommen musste.

Unsere Spekulation führte uns, wie wir sehen, schon tief hinein in das Gebiet der Offenbarungswahrheit. Die Offenbarung ist die direkt an die Menschheit ergangene göttliche Metaphysik, jene „Metaphysik höherer Art“, die nach Driesch eine Lösung der letzten und tiefsten Probleme rein menschlicher Metaphysik ermöglichen soll. Ihren tieferen Aufschlüssen entspricht auch eine vollkommener induktive Bewährung. Die oft durch kein menschliches Mittel aufzuhellenden Erfahrungskreise im Menschenleben und in der Geschichte treten zurück hinter jener unmittelbaren, geradezu experimentellen Bestätigung göttlichen Wirkens, wie sie in Wundern und Weissagungen sich vollzieht. Das Wunder ist ein methodisches Postulat; es ist die Auflösung der Diskrepanz zwischen Wahrheit und Erfahrung — jener Erfahrung, die durch ihren unentfaltbaren und un abgeschlossenen Inhalt ihren transzendenten Quellgrund manchmal eher verbirgt als enthüllt. Kein Meister hat diesem Postulat einen so erschütternden künstlerischen Ausdruck verliehen wie Matthias Grünewald in seinen Isenheimer Altarbildern. In der Kreuzigungsszene eine noch mit den Rätselfen und Dunkelheiten der Erfahrung furchtbar ringende Frage — in der Auferstehungsszene der leuchtende Triumph der durch das Wunder besiegelten Gewissheit.